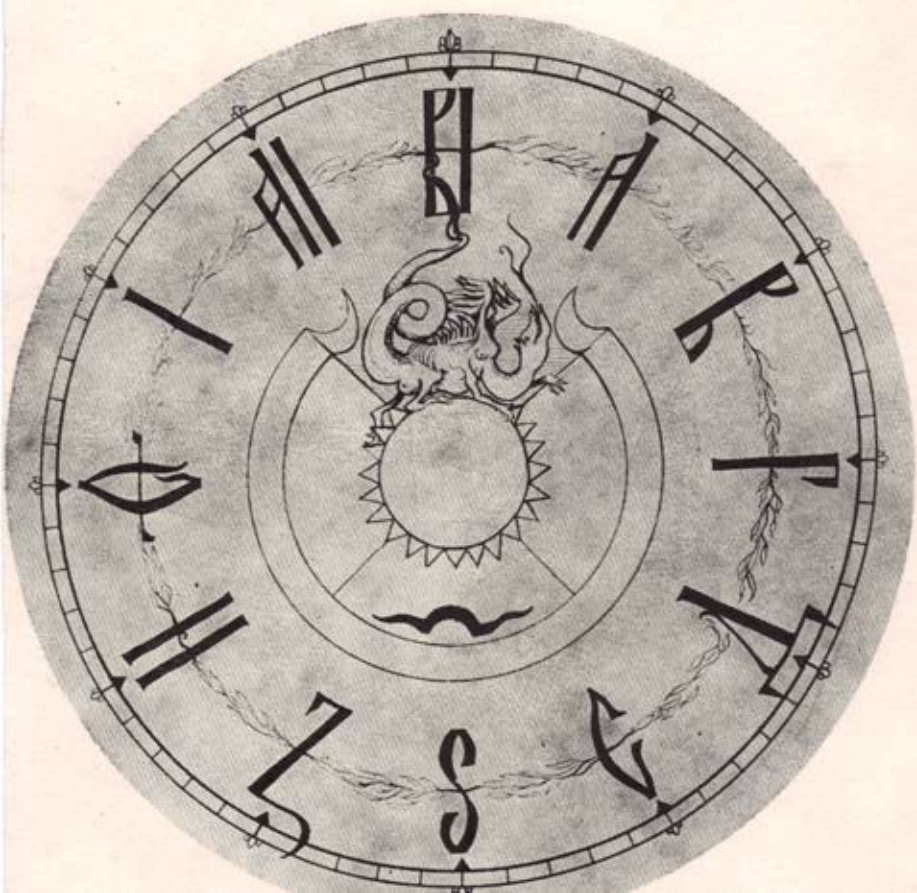
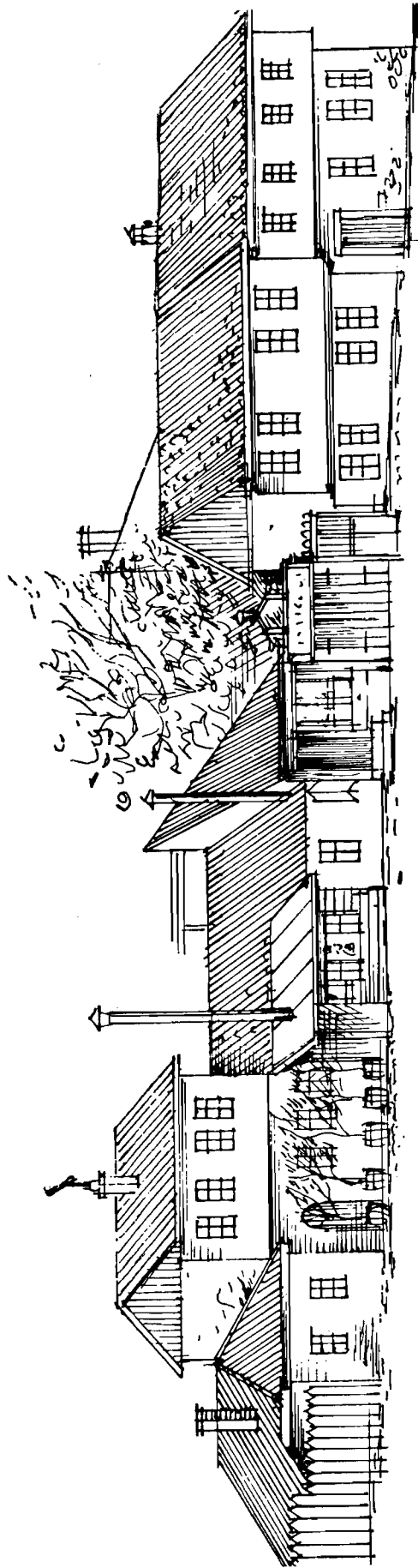
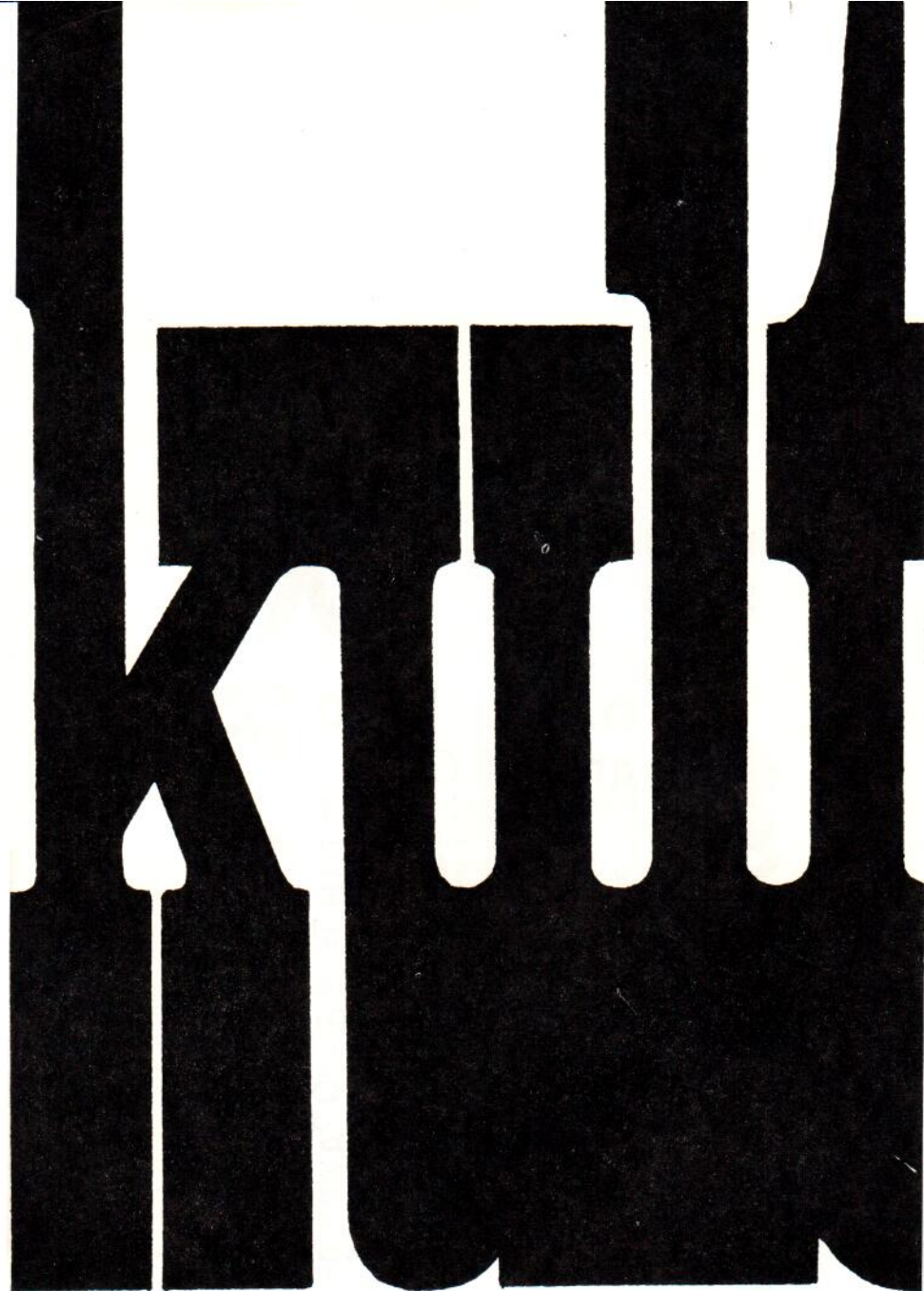


KALPURA





Skradarlija do 1928. gornji deo



Teorija

**ČASOPIS ZA TEORIJU I
SOCIOLOGIJU KULTURE
I KULTURNU POLITIKU**

KULTURA

Izdavački savet: Dunja Blažević (predsednik), Ratko Božović, Ljuba Gligorijević, Slobodan Glumac, Radoslav Đokić, Jovan Janičijević, Borislav Jović, Stevan Majstorović, Veroljub Pavlović, Aleksandar Spasić, Vera Naumov-Tomić.

Redakcija: Ranko Bugarski, Radoslav Đokić, Milivoje Ivanišević, Sveta Lukić, Ranko Munitić, Miloš Nemanjić (odgovorni urednik), Mirjana Nikolić, Grozdana Olujić, Ružica Rosandić, Jasenka Tomašević.

Oprema: Bole Miloradović. **Lektor:** Ilija Moljković. **Meter:** Dragoslav Verzin.

Crteži: Arh. Predrag Ristić.
Originalni crteži ribarskih mreža sa Dunava ribara Tapančeta.

OVAJ TEMATSKI DVOBROJ POSVEĆEN VREMENU
UREDIO JE LJUBA STOJIĆ.

Izdaje: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Nemanjina 24. Redakcija časopisa „Kultura“, Beograd, Nemanjina 24, telefon 659-855.

Časopis izlazi četiri puta godišnje. Cena jednog primerka u prodaji 25 din, dvobroja 50 din. Godišnja pretplata 60 din; za radne organizacije 100 din; za inostranstvo 200 din. Pretplata se šalje na adresu: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Nemanjina 24/II. Žiro-račun 60806-603-8836 s naznakom „Za časopis „Kultura““.

Rukopise slati u dva primerka s rezimeom.

KULTURA — Review for the Theory and Sociology of Culture and for Cultural Policy (Editor in Chief Miloš Nemanjić), Beograd, Nemanjina 24, tel. 656-369. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Nemanjina 24/II. Single copy U.S. \$ 4. — Annual subscription U.S. \$ 12 should be sent to Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Nemanjina 24. Account c/o Beogradska banka 60811-620-16-1-320001-02090. Please send all contribution in 2 copies with a summary.

YU ISSN 0023-5164

Štampa: Grafičko preduzeće „Kultura“, OOUR štamparija „Slobodan Jović“, Beograd.

Crtež na naslovnoj strani: rekonstrukcija časovnika koji je izradio Srbin Lazar 1404. godine i koji je kucao na Kremlju sve do 1691. godine. Pretpostavlja se da se sličan časovnik nalazio na kuli Despota Stefana u Gornjem gradu.

SADRŽAJ

BUDUĆNOST I PROŠLOST U SADAŠNJOSTI

Milan Kangrga
HISTORIJSKO I POVIJESNO VRIJEME
14

Voja Čolanović
VREME — KAKO GA FUTUROLOZI VIDE
27

Ferid Muhić
BUDUĆNOST IZMEĐU UTOPIJE I ANTIUTOPIJE
36

Miladin Životić
FUTUROLOGIJA I UTOPIJA
50

DOŽIVLJAJ VREMENA

Vojin Matić
VREME U PSIHOANALIZI
70

Jovan Rašković
PSIHOANALITIČKI ASPEKT UVREMENJIVANJA
I RAZVREMENJIVANJA
78

Vladeta Jerotić
JUNGOV POJAM SINHRONICITETA
88

Žan Pijaže
DETETOVO POIMANJE VREMENA
95

Robert Ornstein
O DOŽIVLJAJU VREMENA
107

Aleksandar Kostić
POST SCRIPTUM ZA JEDNO PUTOVANJE
121

Dragan Mojović
TEMPIRANJE
133

Velimir Abramović
SVESNO MENJANJE TOKA VREMENA —
VEČNA SADAŠNJOST SVEČOVEKA

137

KULTURE I VREME

Ivan Čolović
VREME U NAŠOJ MASOVNOJ KNJIŽEVNOSTI

144

Biserka Cvjetičanin
POIMANJE VREMENA U AFRICKOJ KNJIŽEVNOSTI

154

Grozdana Olujić
LITERATURA I VREME

167

Emil Benvenist
VREME I JEZIK

177

Aleksis Kagame
EMPIRIJSKA APERCEPCIJA VREMENA I
SHVATANJE ISTORIJE U MIŠLJENJU BANTUA

186

Dušan Pajin
VREME I BITAK

208

A. J. Gurevič
VREME KAO PROBLEM KULTURNE ISTORIJE

226

Ratko Božović
SLOBODNO VREME I PODELJENI ČOVEK

243

Pol Riker
RAZLIČITOST KULTURA I RAZLIČITOST
VREMENA

250

SADRŽINA I FORMA VREMENA

Ivan Aničin
POJAM VREMENA U FIZICI

268

Lanselot Lou Uajt
VREME I PROBLEM DUH-TELO

277

Lazar Stojanović
POSREDOVANO VREME

286

Aleksandar Kron
LOGIKA I VREME

296

MNOGOZNAČNOST VREMENA

Vreme, srećom, još nije postalo predmet posebne naučne discipline koja bi preuzela sva prava na isključivo bavljenje ovom temom i proglasila sebe jedino kompetentnom za nju. Vreme, iako se pojedinim njegovim aspektima bave mnoge nauke, kao da uspešno odoleva pokušajima stručnjaka da ga utamniče u svoje krute okvire pojmova i hipoteza, i ostaje, nasuprot svemu, u domenu slobodnog ljudskog mišljenja i raspravljanja koje ne priznaje međe struka i nauka.

Tako ni ovaj tematski broj posvećen vremenu, makoliko opsežan bio, ne pretenduje da celovito i iscrpno zahvati u „problematiku vremena“, nego je samo neznatan uzorak kolektivnog mišljenja o vremenu, koje se tokom prošle dve godine odvijalo na tribini Studentskog kulturnog centra u Beogradu, uz učešće velikog broja intelektualnih radnika koji su, preokupirani ovim ili onim aspektom temporalnosti sveta i života, osetili potrebu da pređu ograde svojih struka i ukrste svoja viđenja sa viđenjima drugih. Mnogi od učesnika razgovora nisu stigli i da napišu svoje tekstove, a među piscima iz ovog broja ima i onih koji nisu učestvovali u razgovorima.

Iako se ne prostire preko celokupne „teritorije“ vremenosti, sadržaj ovog tematskog broja ima izvesnu celovitost i unutrašnju sistematičnost, iz kojih se mogu nazreti sasvim određena interesovanja i opredeljenja. Građa je raspoređena u četiri dela od kojih su prvi i četvrti opštijeg, teorijskog karaktera, a drugi i treći su posvećeni posebnim problemima psihološkog i društvenog vremena. Kada je bilo potrebno da se jedna parcijalna tema, ili jedno od specifičnih shvatanja temporalnosti, potpunije predstavi, posegli smo za već objavljenim tekstovima naših pisaca (Kangrga, Kostić, Kron) ili za prevodima stranih autora (Pijaže, Ornstin, Benvenist, Kagan, Gurevič, Riker, Uajt).

Kakvu zamisao o temporalnoj dimenziji čovekovog postojanja izražava raspored građe u ovom tematskom broju? Polazište da se moderan čovek bitno razlikuje od ljudi ranijih epoha po tome što se uvremenjuje iz budućnosti u sadašnjost, a ne iz prošlosti, izraženo je stavljanjem na početak Kangrgine interpretacije Hegelovog pojma „povijesnog ili ljudskog (=produktivnog)“ vremena, i tekstova Čolanovića, Muhića i Životića, u kojima se ekspliciraju i konfrontiraju tri pristupa budućnosti karakteristična za našu epohu — futurološki, utopijski i antiutopijski. Na ontogenetskom nivou, čovek je oduvek bio

suočen sa svojom prolaznošću i rvaao se s njom celokupnom svojom svesnom i nesvesnom psihičkom aparaturom, pokušavajući da usavrši svoju moć doživljavanja vremenskih draži (iako bez posebnog čula za njih) i svoj pojmovni instrumentarijum, kako bi što tačnije registrovao protok vremena i znao gde se i sam u tom toku nalazi, a istovremeno ne odbacujući ni iracionalne puteve prevazilaženja prolaznosti razvremenjavanjem. Osam priloga iz drugog dela bavi se subjektivnim vremenom, osvetljavajući ga iz tri bitno različita ugla: Matic, Rašković i Jerotić misle i pišu u tradiciji klasične i moderne psihoanalize shvaćene u širem smislu kao opšte teorije čoveka i kulture; akademska psihologija je predstavljena jednim autorom koji označava temelje modernog shvatanja psihičkog razvoja (Pijaže) i jednim autorom koji pripada najnovijoj generaciji eksperimentalista, oslobođenoj tradicionalnih okvira psihološke laboratorije i „psihologističke“ teorije (Ornstein); konačno, tu su i tri priloga koji bi se mogli obeležiti kao introspektivna svedočanstva (Kostić, Mojović, Abramović), u kojima se na sasvim ličan, kažimo čak poetski način definišu i razrešavaju neki problemi subjektivnog vremena.

Da kulturni ili društveni obrasci u velikoj meri određuju granice i modalitete doživljavanja vremena nagoveštava se već u tekstovima iz drugog dela, ali je to izvučeno u prvi plan tek u trećem delu, koji počinje Colovičevim originalnim detektovanjem specifičnih struktura temporalnosti u nekim vidovima naše savremene masovne književnosti (novinskim čituljama, kafanskim ljubavnim pesmama i novinskim člancima oko velikih utakmica naše fudbalske reprezentacije), a završava se Rikerovim znalačkim komparativnim pregledom osnovnih obrazaca temporalnosti iz glavnih velikih svetskih kultura (kineske, indijske, jevrejske, muslimanske, bantu, antičke grčke i hrišćanske). Od devet tekstova iz ovog dela, prva tri su posvećena književnosti (Colović, Olujic, Cvjetičanin), zatim se dva bave otkrivanjem temporalnosti u jeziku (Benvenist, Kagan), dva su posvećena društvenoekonomskim korenima i genezi tradicionalnog indijskog i modernog evropskog poimanja vremena (Pajin, Gurevič), jedan se bavi sociologijom slobodnog vremena savremenog čoveka (Božović), i poslednji upoređuje temporalnost u osnovnim kulturno-religijskim tradicijama sveta (Riker).

Broj je zaokružen poslednjim delom u kojem su prilozi najopštijeg teorijskog nivoa (Aničin, Uajt, Stojanović, Kron), iz kojih bi se možda moglo nataložiti jedno opšte uverenje da je sadržaj vremena *m e n a* — bilo kružna ili spiralna, bilo uzlazna ili silazna: bez početka ili s njim, bez kraja ili s njim — a forme mu se *g r a n a j u* u beskraj. Ali, u ovim završnim priložima

mnogo zanimljivija su razmatranja onih problema koji još nisu dostigli zadovoljavajući nivo intersubjektivnosti u nauci i filozofiji (odnos reverzibilnosti procesa u mikrosistemima i ireverzibilnosti procesa u makrosistemima; razlikovanje kretanja, entropije, porasta i formiranja kao bitnih modaliteta procesa promene; problemi višestruke posredovanosti vremena; mogućnosti obogaćivanja intuitivnog poimanja vremena izvođenjima nove, vremenske i modalne, matematičke logike).

Ako je to vrh ledenog brega, koji je pred našim očima, red je da zavirimo i ispod površine vode i pogledamo šta je sve ostalo nenapisano za ovaj broj, a bilo je planirano, dogovoreno ili samo nagovešteno kao mogućnost. Neki od ovih projekata će se, verovatno, realizovati kasnije, ali u nedovršenoj formi svi oni pripadaju ovom tematskom broju, i čitalac treba da zna za njih.

Prvi blok je zasad ostao bez dva priloga Pere Mužijevića, kojima bi se obogatilo razumevanje istorijskih korena modernog utopijskog mišljenja (u SKC-u je Mužijević dao pregled renesansnih utopija, a kasnije je nameravao da piše posebno o Rableu kao utopisti), i bez jednog priloga Trive Inđića o prisustvu utopijskog u ideologijama današnjih revolucionarnih pokreta. Ali, sem tih priloga koji bi produbili sadašnju orijentaciju ovog bloka iz budućnosti, izostali su i neki prilozi koji bi možda prišli ljudskom vremenu iz nekih sasvim drukčijih uglova. Filozofi Jovan Čulum, Branko Pavlović, Milan Mladenović i Voja Stojanović iznosili su u razgovorima o vremenu shvatanja drukčija od Kangrginih, ali im redovne obaveze nisu dozvolile da ih uobliče u tekstove za ovaj broj. Time je broj izgubio na diskurzivnosti, ali ostaje šansa da se oni oglase kasnije.

Frojdističko-jungovski prilaz vremenu je imao u izgledu još dva teksta: Boška Popovića o reverzibilnosti psihičkog vremena, i Zarka Koraća o osnovnim postavkama jungovske psihologije vremena. Ovim tekstovima psihologa koji se bave psihoanalitičkom teorijom imali bismo interesantnu dopunu sadašnjeg psihoanalitičkog segmenta u broju, u kojem su zastupljeni samo psihijatri psihoanalitičke provenijencije. Bilo bi zanimljivo da smo dobili i priloge troje psihologa-psihoterapeuta koji pripadaju trima različitim orijentacijama savremene psihoterapije — humanističkoj (Jelena Vlačković), geštaltističkoj (Mladen Kostić) i transakcionalnoj (Josip Berger). Oni su dali značajan prilog razgovorima u SKC-u, jer je vremenska ravan veoma relevantna za svaku od ove tri psihoterapeutske škole. Tome treba dodati još jedan drukčiji pristup psihoterapiji, sa stanovišta egzistencijalne analize, koji je u razgovorima brantio dečji psi-

hijatar Svetozar Bojanin. Eksperimentalna psihologija vremena bi bila potpunije prikazana da je Žarko Korać stigao da napiše svoje izlaganje iz SKC-a.

Vremenska dimenzija moderne književnosti mogla je da bude obogaćena priložima Đorđija Vukovića i Igora Mandića, a naročito Branka Aleksića (o vremenu u delu Marka Ristića) i Ivana Čolovića (o oblicima sakralnog vremena u modernoj evropskoj književnosti), koji su učestvovali u razgovorima. I antropološki blok, koji je inače dosta bogat, dobio bi svakako da su stigli prilozi Zorana Gluševića (o cikličnoj prirodnom vremenu), Rade Iveković (o shvatanju kontinuiteta i diskontinuiteta u indijskoj misli) i Jaše Babića (o vremenskoj praksi Crne Afrike). Sociološki pristup vremenu zastupljen je sada samo jednim radom o slobodnom vremenu, a postojala je mogućnost da dobijemo još dva, konkretnije empirijski situirana, priloga o istoj temi (Bane Čukić o interferenciji samoupravnih i radnih uloga i Vesna Pusić o odnosu produktivnosti i stvaralaštva), i još dva generalnija teksta o društvenim konsekvencama i determinantama dugoročnog planiranja (Branka Horvata i Silvana Bolčića). Dodajmo tome još i raznovrsan prikaz savremenih socioloških shvatanja temporalnosti, koji je u razgovorima izneo Miša Jezernik, kao i neostvareno učešće istaknutog ljubljanskog istraživača u oblasti sociologije rada, organizacije i samoupravljanja, Veljka Rusa.

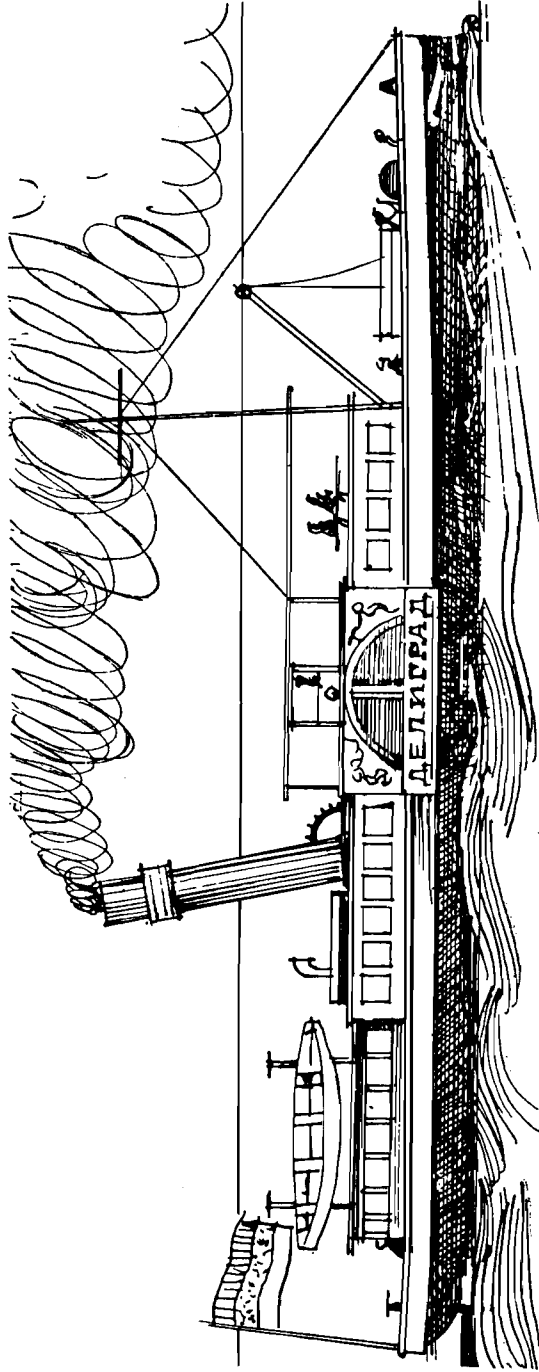
Poslednji deo bio bi još podsticajniji da su svoje rasprave uspeli na vreme da napišu i Jovan Čulum (o novom shvatanju psihološkog vremena u modernoj teorijskoj fizici), Đorđe Živanović (o konsekvencama empirijskog proučavanja „crnih rupa“ na shvatanje o beskonačnosti kosmosa), Zvonko Marić (o termodinamičkoj „strelji vremena“), Zoran Radović (o istovremenoj ireverzibilnosti i reverzibilnosti procesa u fizici) i Lazar Stojanović (o totalnom sinhronicitetu događanja).

Primitićete uz neke tekstove posebnu vrstu podbeleški u kojima autori priloga za ovaj broj razmenjuju komentare. To nije uobičajeno, a na vama je da sami ocenite koliko je uspelo. Želja je bila da se na ovaj način razbije zatvorena forma izlaganja i uz svaku raspravu, paralelno, otvore bočne parcijalne rasprave sa autorom. Time se dobija zanimljivije štivo, neke problematične tačke bivaju detaljnije razmotrene, a tematski broj se spontano i na najbolji način, međusobnim dodirima autora, iznutra povezuje, prožima i živi. Nažalost, većina priloga je stiglo u poslednji čas (14 od 25), te nije bilo vremena da se umnožavaju, šalju ostalim autorima i čeka na njihove komentare. Ali, pre-

preke tehničke naravi nisu bile jedine na putu ostvarivanja ove ideje — od trinaest autora koji su dobili nekoliko tuđih tekstova na eventualno komentarisanje, pismenim komentarom reagovalo je svega pet. Najplodniji je, svakako, u ovom pogledu bio Ferid Muhić koji je sa svojim kolegama Kangrgom i Pajinom razvio čitave male polemike (u koje su se i oni uključili svojim replikama), a zatim i Dušan Pajin (komentariše ideje Colanovića i Muhića) i Ivan Aničin (osvrće se na Abramovića i Uajta). Po jedan tekst je provocirao još i Lazara Stojanovića (Abramovičev) i Vojina Matica (Gurevičev).

Recimo nekoliko reči na kraju i o sasvim ličnim motivima sastavljača ovog broja da tokom protekle dve sezone posveti dosta svog slobodnog vremena organizovanju, provociranju i nastavljanju javnih razgovora o vremenu, a poslednjih godinu dana i prikupljanju priloga za ovaj tematski broj. Bilo je nekoliko početnih žarišta interesovanja, beskrajno udaljenih jedno od drugog, i potpuno nepovezanih: od zapažanja da tehnike modernog planiranja radnih operacija nailaze kod nas na teškoće u primeni između ostalog i zato što ugrožavaju neke dublje slojeve našeg osećanja vremena, pa do nemogućnosti da se precizno zamisli vremensko značenje detektovanja „crnih rupa” pomoću radio-signala koji su primljeni sa udaljenosti od dvanaest milijardi svetlosnih godina. Tako je prva serija od osam razgovora sa preko dvadeset sagovornika iz raznih područja protekla u pokušajima povezivanja disparatnih — praktičnih i teorijskih, bioloških i meteoroloških, filozofskih i tehničkih, psiholoških i fizičkih — preokupacija vremenom. Materijal je bio vrlo zanimljiv i počele su pripreme za tematski broj. Onda su se javili mnogi novi ljudi sa novim aspektima temporalnosti. A i polazni rezervoar radoznalosti nije bio potrošen, nego pre kao da se izbio, pa se jasnije primećivalo da naidublje vrelo interesovanja za vreme leži u protivrečnosti između TRAZENJA SIGURNOSTI u povećanju izvesnosti i oslanjanju na poznato, i OTVORENOSTI ZA NEIZVESNOST sa sigurnošću da je novo i drukčije životvornije od istog i poznatog. Drugi ciklus razgovora bio je zato homogeniji, neposrednije se bavio osnovnim pitanjima ljudske egzistencije, i pokazao je da se razgovori o vremenu nikada ne mogu završiti. Ovaj tematski broj je samo jedan od nastavaka tih vanvremenskih razgovora.

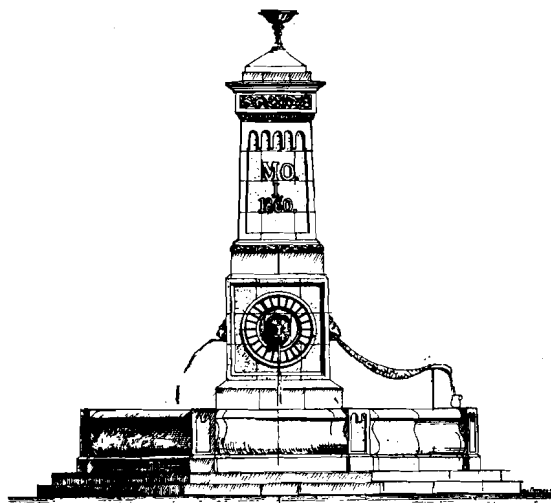
LJUBA STOJIC



„Deligrad”, 58 m. 1836—1915.

I DEO

**BUDUČNOST
I PROŠLOST
U SADAŠNOSTI**



Terazijska česma

HISTORIJSKO I POVIJESNO VRIJEME*

1.

Mogućnost odnosa čovjeka i svijeta sadržana je u njihovu *postajanju* onim što jesu, jer samo ono što postaje, može biti za drugo i za sebe sama, to jest „stajati” u nekom odnosu. Samo odnošenje jest neko zbivanje ili postajanje, inače se ne bi dalo ni misliti, budući da je i samo mišljenje moguće kao postajanje subjekta i objekta, što je sama svijest. Čovjek i svijet *postaju* dakle to što jesu, a nisu naprosto dani kao gotovi. To je polazna točka za svako razmatranje i „određenje” onoga *da* oni jesu, *šta* oni jesu, *kako* jesu i njihova *odnosa*.¹⁾

¹⁾ Iz knjige *Čovjek i svijet*, Razlog, Zagreb, 1975, str. 12—23.

¹⁾ Komentar Ferida Muhića: Osnovni postulat, izložen u odeljku „1”, ima nesumnjivu i jasnu logičku funkciju. Međutim, čini mi se da logička *zasnovanost* tog stava nije jedina logička mogućnost. Naime, dinamička komponenta, prema kojoj je „postajanje” univerzalni uslov „postojanja” čoveka i sveta jeste jedna mogućnost tumačenja, ali nikoliko, kako logički tako ni faktički, ne isključuje, koliko ja vidim, činjenicu jednostavne „datosti” sveta i čoveka. Menjanje sveta i čoveka može, sa dovoljno plauzibilitnosti da se tumači takođe kao vrsta „datosti” u kosmičkim okvirima. što je niz naučnika već i činio i još čini.

Odgovor Milana Kangrge: U mojoj tezi, prema kojoj je „postajanje” univerzalni uslov „postojanja” čovjeka i svijeta, prije svega nije riječ o nekoj „dinamičkoj komponenti”, nego o *povijesnosti* kao mogućnosti čovjeka i svijeta (svega što jest, „bitka”). Drugo, postoje tu doduše, kao što proizlazi iz stava druga F. Muhića, različite mogućnosti *tumačenja*, ali bi bilo interesantno razmotriti (i povući konsekvencije odatle) koja i kakva bi to bila mogućnost „činjenice jednostavne „datosti” sveta i čoveka”? F. Muhić mora, kao što vidimo (zajedno s nekim naučnicima, vjerovatno astronomima), otići daleko u svemir kako bi nam se ovo ljudsko, povijesno događanje s nama i u nama samima (zajedno s pitanjem o *smislu* toga događanja) iz te svemirske daljine pojavilo i pričinilo kao jednostavna danost! On samo pri tom zaboravlja

2.

Ako čovjek i njegov svijet — a sada već jest i može biti riječi o čovjekovu svijetu, jer se inače ne bi uopće mogao misliti njihov realan međusobni odnos, budući da ga ne bi ni bilo, a oni jesu jedan za drugoga pomoću njihova postajanja — moraju postati da bi bili, onda je već u samom pojmu postajanja sadržano da su oni svagda već nešto drugo i drugačije nego što jesu.²⁾ Time je to postajanje (Werden) isto-

(a ja upravo na tome insistiram) da ti „kosmički okviri“ nisu (ili, ako želi „naučno preciznije“ s obzirom na futurologiju: još nisu, ako smatra da će jednom biti) čovjekov svijet.

Treće, mijenjanje svijeta i čovjeka već jest povijesno događanje (ili: povijesni čin) tako daleko, da se to mijenjanje po svom bitnom smislu zapravo već pojavljuje kao — tautološko određenje. Jer upravo time što se ta, prije svega prirodna, a onda i socijalno-historijska danost bitno mijenja, otvara se horizont povijesnog događanja (postajanja) čovjeka i svijeta. Okolina ili prirodna sredina (Umwelt) pretvara se ovdje činom u svijet (Welt) kao ethos ili obitavalište čovjeka, a životinja, zatvorena u svoju vrstu u identitetu s prirodom kao u „nijemu općost“ (Marx), pretvara se u čovjeka kao biće roda („generičko biće“ može se stoga misliti samo kao već povijesno, u čovjekov svijet otvoreno biće po principu budućega). Upravo to „podizanje“ vrste na nivo roda jest svagda iznova raspon ili dimenzija povijesnog događanja, u kojemu su i same te tzv. datosti već — proizvedene i uspostavljene, da bi uopće bile. Inače ne bi bile ni dane. Insistiranje na danosti s ovog već povijesnog staništa pokazuje se kao insistiranje na životinjskom carstvu, ili kako bi to Marx rekao: na „zoološkoj čovječanstva“. I prirodno-socijalna samoniklost jedne zajednice spada još uvijek pod to određenje. Ali u čovjekovu svijetu i čovjeku samom u eminentnom, što znači povijesnom smislu ne može tu biti još ni govora. Sasvim konkretno: tek s građanskim svijetom otvara se povijest čovječanstva, za razliku od dotadašnje historije.

²⁾ Komentar Ferida Muhića: Zbunjujuća formulacija da „čovjek i njegov svijet... jesu svagda već nešto drugo i drugačije nego što jesu“ dva puta ponavlja prezent: oni jesu drugo i drugačije nego što jesu. Međutim, ovdje kao da sam profesor Kangrga ide protiv prve, izrazito dinamički postavljene poente. Čini mi se da bi i stvarnosti i koherentnosti sa stavovima iz prvog odeljka više odgovarala formulacija da „... oni postaju nešto drugo...“, odnosno, „da su oni nešto drugo... nego što su bili“. Upotreba futura i perfekta, namesto dva prezenta potvrđuje se kao, opravdanija i navedenim Hegelovim stavom, u kojem on ne kaže „... pokazuje se kao temelj i istina onog što još nije“ niti čak, „što sada jeste“, nego upravo u akcentu povijesnosti upotrebljava perfekt „... iz čega je protažilo“.

Odgovor Milana Kangrga: Navedena formulacija „sa dva prezenta“ zbunjuje samo ako se uzme odvojeno od smisla čitavog teksta. Jer u tom jesu (ili: jest, bitak) već je mišljeno ono postajanje kao povijesno događanje, budući da je riječ o čovjeku i njegovu svijetu. Zato bi valjalo reći: Spekulativno-povijesno mišljeno (a to znači, ako je riječ o čovjeku kao čovjeku i svijetu kao već njegovu svijetu koji ovdje uzajamno postaju to što jesu uvijek iznova), u svakom se lobe relevantnom trenutku života događa da to što jest ujedno nije više to što jest, čime se misli upravo na neprekidno (a to znači baš: sa stalnim prekidima,

vremeno bitno *postajanje* drugačijim (Anders-Werden), jer inače pojam postajanja ne bi imao nikakvog smisla. Čak i na pretpostavci biblijskog stvaranja svijeta po bogu stvoreni je svijet kao realan drugačiji od svijeta kakav je bio prije toga u božjoj promisli, jer ga u protivnom bog ne bi tek trebao stvarati.

3.

Time je ovo „drugačije” ne samo značajnije od onoga „jest”, nego je istovremeno i polazna točka za mogućnost samog razumijevanja toga „jest”, jer se samo u dimenziji drugačijega, koja je svojevrsna procesualnost, može i pojaviti nešto što jest. Odatle proizlazi da su i čovjek i njegov svijet svagda *bitno* s onu stranu sebe samih, dakle uvijek ono *više* nego što naprosto jesu. Da bi dakle uopće bili, oni nisu više ono što jesu i jesu ono što još nisu. Tek na taj način zbiva im se realno u samom temelju *otvorenost* kao vlastita mogućnost. Hegel je to jasno i precizno iskazao ovako: „Ono što proizlazi iz posredovanja pokazuje se kao temelj (Grund) i istina onoga, iz čega je proizišlo. Filozofskom je spoznavanju razvoj (tok) neka struja s *protivnim smjerom* odvođeći k onom drugom, ali istovremeno djelujući tako unatrag, da se ono, što se pojavljuje kao posljednje, kao u prethodnom utemeljeno, naprotiv pojavljuje kao prvo, kao temelj.”³⁾ Ako se dobro promisli ova duboka prodorima, preobražanjima, prevratima, revolucijom) povijesno *proizvođenje* bitka. Već je Hegel, mislilac povijesnoga *par excellence*, „osjetio” tu teškoću: bitno metafizičkom strukturom jezika (pomoću one neizbježne kopule „je”, „jest”, „jesu”...) izraziti ne samo kretanje, i ne samo zbivanje, ili bivanje, i ne samo procesualnost, nego i specifičnu ili bitno ljudsku pokretnost-procesualnost, to jest — *dogadanje* njega i njegova svijeta (njega u svijetu i svijeta u njemu), a upravo u horizontu (može se kazati i tautološki: „duhovnom horizontu”!) dogadanja čovjek i njegov svijet svagda jesu i nisu to što jesu i nisu istodobno, jer su ujedno drugo i drugačije. Ili jednostavno: ono „jest” ili „jesu” mišljeno je *povijesno*. Može se kazati i drugačije: mišljeno je kao vrijeme samo! Čovjek i svijet *bitno* i jesu *vrijeme*, i tu leži njihovo „određenje”, a ne po principu bitka, jer po njemu ne bi postali to što jesu (teza, koju ovdje dakako ne mogu opširnije izvoditi). Zato se i *ne može* reći: Čovjek *jest*, svijet *jest*, jer oni se *dogadaju*. Jest stvar ili životinja, i ostaju po sebi („po svom pojmu”, Hegel) to što bitno već oduvijek jesu. Ako za čovjeka kažemo da *jest* (bilo šta, to i to), onda smo ga time sveli na rang svih ostalih bića bez ikakve *differentiae specificae*, a to bi značilo da ga uopće nema, jer to nije postao, ili ga pak određujemo kao *totalno postavreno* biće (što on ipak na sreću nikada nije, ili bar do sada nije bio), ili kao *stvar* (što on nipošto nije), ili kao *životinju* (što on više ne može postati ili ostati, jer je već svagda *na bilo kojem stupnju* povijesnog postajanja čovjekom). Time je, usputno rečeno, utvrđena i nemogućnost antropologije kao antropologije! Antropološko određenje čovjeka = *contractio in adiecto*.

³⁾ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Suhrkamp Verl., Frankfurt/M 1969, str. 111.

Hegelova misao, onda se može uvidjeti kako se tom „strujom u protivnom smjeru” ukazuje na mjesto (topos), u kojem filozofija nalazi svoj vlastiti početak u zahvaćanju u bit same stvari, koja se kao ono prvo ili temelj može pojaviti samo u dimenziji drugačijega, s onu stranu nje same, u onome što još nije (dakle u — u toposu), pa je i filozofska misao — ukoliko je primjerena samoj stvari — bitno utopijska misao. Ili, kao što će se vidjeti, ona jest i treba da bude *povijesno mišljenje*, jer je i taj temelj ovdje već povijesno mišljen, što znači u horizontu povijesnog događanja. Mišljenje je ovdje mišljenje drugačijega ili drugačije mišljenje.

4.

Odatle onda također proizlazi da je za „određenje” čovjeka i njegova svijeta — budući da je riječ o procesu njihova uzajamnog postajanja — značajnije, odlučnije i bitnije ono što bi oni *moгли i trebali* da budu, nego ono što oni svagda (kao postalost) već jesu u svom neposrednom bitku ili postojećem fakticitetu. Jer ta je neposrednost (bitak) ukinuta u samom „početku” svoga pojavljivanja i *nije* više to što neposredno i faktički jest.

Stoga je Hegel, premda je upravo on bio i dosada ostao najradikalniji kritičar apstraktno-nedjelatnog pojma *trebanja* (Sollen) i Kant-Fichteova stanovišta moraliteta, konsekventno svom (povijesno mišljenom) ishodištu, točno uvidio (sada već dijalektički shvaćeno) veliko značenje onog „treba da”, kad ga određuje čak kao „pojam čovjeka”:

„To 'treba da' jest njegov (čovjekov, M. K.) pojam, a da on nije tako, tek je nastalo u razdvajanju, u uspoređivanju s onim šta je on po sebi i za sebe. Spoznaja je tek postavljanje suprotnosti, u kojoj je ono zlo... Ali s tim razdvajanjem nastaje bitak za sebe i tek ono opće, duhovno, zakon, ono što treba da bude.”⁴⁾

Kao što vidimo, taj je stav posve u skladu s onim prethodno navedenim, a oba bitno iskazuju to, da *trebanje omogućuje* (otvara) *bitak*, što je uostalom rezultat Fichteova misaona napora koji proizlazi iz njegova prevladavanja Kanta po liniji „realizacije” primata praktičkog uma. Ili: ono „drugo” kao istinski prvo omogućuje ono „prvo” kao zapravo drugo (izvedeno, već posredovano, to znači u čovjekov povijesni svijet već uvedeno). Stoga se već ovdje može ukazati na to — jer je već sadržano u rečenom — da ono kretanje s protivnim smjerom ukazuje na to kako je ono „drugo” (u dimenziji *trebanja*

⁴⁾ Ibid., II, str. 257.

kao mogućnosti) *buduće* spram onog „prvog” (neposrednosti, bitka) kao *prošlog*, što ostaje svagda iza ovoga „prekoračivanja granice” iz budućnosti otvorenog svijeta.

5.

Zato ovo „moći” i „trebati” impliciraju ne samo mogućnost nego i — *budućnost*, bez obzira na to što sam Hegel u svom dijalektički zatvorenom sistemu, koji je već unaprijed tradicionalno — aristotelovsko-teološki — mišljen kao „krug krugova” što se *vraća* u samoga sebe, tu očitu implikaciju i konsekvenciju vlastitih stavova još ne vidi ili „ne želi” da vidi. To međutim nije čitava istina Hegela, budući da on na drugim mjestima (npr. u *Jenskoj realnoj filozofiji*, *Filozofiji povijesti* i drugdje) dovodi samu stvar do mogućnosti da se ona i drugačije, dakle anti-metafizički, to znači upravo povijesno artikulira. Zadatak se i sastoji u tome da se upravo ta i takva mjesta u Hegela filozofski promisle i dokraja domisle, jer su za suvremenu misao poticajna i dalekosežnija od upornog (u svojoj biti ideološkog) insistiranja na „sistemu” i metafizici.

Schelling je međutim tu stvar jasno vidio i formulirao, pa ćemo upravo zato navesti to mjesto u cjelini, jer je vrlo instruktivno vidjeti, kako suvremena misao „nema više sluha” za ono što je već majstorski iskazano i što bi joj omogućilo da učini jedan korak dalje, a ne da se vrti u metafizičkom krugu prošloga kao takvoga: „Mi sada i zaista tvrdimo da ne bi mogla biti postavljena ni jedna individualna svijest sa svim onim određenjima s kojima je postavljena i koja uz nju nužno pripadaju, da nije prethodila cijela povijest... Međutim, izvjesno je, dakako, da poput najvećeg dijela ljudi ni mnoštvo događaja nikada nije imalo egzistencije u svijetu u koji zapravo pripada ono povijesno. Jer, kao što za spomen kod potomstva nije dovoljno da se čovjek samo kao fizički uzrok ovjekovječi pomoću fizičkih učinaka, isto se tako ne da steći egzistencija u povijesti time što je čovjek samo intelektualni produkt, ili samo srednji član, pomoću kojega kao pukog medija kultura, koju je stekla prošlost, prelazi na potomstvo, a da čovjek sam nije uzrok jedne nove budućnosti. Prema tome je, na svaki način, sa sviješću svakog individualiteta postavljeno samo onoliko koliko je *dosada dalje djelovalo*, ali upravo to je i ono jedino što spada u povijest i što je bilo u povijesti.”⁵⁾

⁵⁾ F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed. Zagreb, 1966, str. 236—237 — (kurziv naš).

Ovdje je po svom bitnom smislu već sadržana točno naslućivana razlika između *historijskog i povijesnog*, koju će Hegel kasnije eksplicitno napraviti i u onom „dvostrukom u svakoj povijesti“⁶⁾ pokazati njezino ne samo metodološko, nego upravo životno-povijesno značenje za dublje razumijevanje kako samog temelja povijesti, tako i novog pojma (ljudskog) vremena.

Kada je pak riječ o budućnosti, onda je već iz rečenoga vidljivo kako se ona ne može ni dokučiti, a kamoli shvatiti po liniji pukog evolutivnoga kretanja (iz prošlosti preko sadašnjosti u budućnost), jer iz prošlosti ili po principu prošloga *nema i ne može biti budućnosti*, nego jest stalna, perpetuirana prošlost u sadašnjem.

6.

Ovdje je na djelu jedan drugi pojam vremena, ili bolje reći: *tek tu je uopće riječ o vremenu kao vremenu*, koje se kao *realno vrijeme* zbiva po principu budućega. To je *povijesno ili ljudsko* (=produktivno) *vrijeme*, po kojemu i u kojemu se otvara čovjekov svijet kao njegovo vlastito obitavalište (ethos), proizvedeno i potvrđeno činom, i kao takvo osmišljeno u horizontu mogućnosti istinskog ljudskog opstanka. Nema budućnosti bez povijesnog (realnog, osmišljenog) vremena, kao što nema povijesnog vremena (povijesnog svijeta) bez budućnosti. A kako se budućnost, kao što je pokazano, zbiva već u samom temelju toga svijeta, da bi on uopće bio to što jest, to budućnost nije samo *jedna* od dimenzija vremena (pored prošlosti i sadašnjosti), nego ona otvara samu mogućnost vremena kao realnog događanja i čovjeka i njegova svijeta, pa je ona prema tome isto tako jedini „kriterij“, „mjera“, i „princip“ svojih vlastitih dimenzija prošlosti i sadašnjosti. Tek po budućnosti koja je svagda iznova produktivno na djelu postaje moguće, vidljivo i realno postojeće tako nešto kao što je ono prošlo (tradicija) ili sadašnje (aktualitet).⁷⁾

⁷⁾Ibid., I, str. 142.

⁷⁾ Komentar Ferida Muhića: Ključna odredba odeljka „6“ unekoliko hipostazira budućnost u ontološki realitet: „Tek po budućnosti koja je svagda iznova produktivno na djelu postaje moguće, vidljivo i realno postojeće nešto kao što je ono prošlo... ili sadašnje...“ Opet imam utisak da bi uvođenje posredovanja bilo bliže samom autorovom stavu, tako što bi ova koncizna formulacija izgledala (barem meni) prihvatljivije: Tek po ODNOSU prema budućnosti...“

Odgovor Milana Kangrge: Ovdje valja ukazati na jednu važnu stvar, a drug F. Muhić mi daje povoda za to:

Vrijeme samo, kao i njegove „tri dimenzije“, nije nikakva „apstraktna objektivnost ili onostranost“ poput nekog „objektivnog svojstva stvari ili objekata“ (Kant je prvi zaslužan za to upravo epohalno uviđanje ideali-

Jer je samo ono „biti i drugačije moguće”, kao već bitno buduće, horizont pojavljivanja onoga što je bilo kao prošlo i što jest kao sadašnje, inače ničega ne bi ni bilo, pa se ne bi moglo ni misliti, ni iskazati da nešto *jest*. Ono što jest, to je nastalo, jer je proizvedeno, a proizvoditi se može samo po principu budućeg, inače bi bilo jedno te isto ili ništa. Proizvoditi pak znači prekoračiti granicu onoga što naprosto jest (kao „postojeći bitak”, — Hegel) i biti već s onu stranu nje same, čime je u svijet uvedeno („napravljeno”) jedno novo biće koje prethodno nije i nije bilo. Tek svojom proizvedenošću ili „napravljenošću” otvara ono svoju vlastitu dimenziju prošloga i sadašnjega, dakle samim sobom ukazuje „unatrag” na ono, što *više nije* (kao prošlo) i na ono što kao gotovo biće *sada već jest* i što ostaje. Samo kao takvo ono nam, ako ima „težine” i smisla za nas buduće, može „govoriti iz budućnosti” i biti ona čvrsta točka, ona postojanost na kojoj se budućnost (jedan mogući novi svijet) producira i reproducira sada i ovdje.

7.

Kako sva dosadašnja metafizika (kao onto-teo-logija) započinje i završava s bitkom, ona ni ne poznaje povijesno vrijeme, pa prema tome ni vrijeme kao vrijeme. Stoga je ona svagda bitno izvanvremenska i izvanpovijesna (=nepo-

teta vremena i prostora!), pa se ni ne zbiva i ne nalazi „negdje napolju” (nego bi se moglo i moralo reći upravo suprotno: „unutra” ili „iznutra”, gdje mu i leži *istinsko porijeklo*, naime u pounutrenju, to jest u vraćanju čovjeka u svoju osvojenu, ljudski oblikovanu unutrašnjost, samostalnost, identitet, samosvijest, što znači k sebi samome kao svijetu i svijetu kao sebi samome; iz rasutosti svijesti na vanjske objekte i stvari, u kojima se i među kojima se ništa ne događa, on se vraća k sebi kao istinskom ljudskom događanju, to jest kao svom vremenu). *Bez subjektiviteta* dakle (a tu treba odmah biti s Fichteom precizan i naglasiti: bez identičnog subjekt-objekta, što je čovjek sam kao istodobno događanje njegova svijeta) — *nema vremena*. Utoliko je u pojmu vremena već *nužno implicitan odnos* (i to baš povijesni odnos, jer drugi ni ne postoji), da bi i vremena uopće bilo. ili: da bi se ono *uopće događalo* (oo subjekt-objektivitetu i u njemu).

Utoliko je Muhičev ispravak moje formulacije koji glasi: „Tek po odnosu prema budućnosti...” — *tauto-loški!* *Budućnost jest specifičan povijesni odnos spram svega što jest*, spram time tek otvorenog svijeta koji samo tako svagda iznova i može da postaje mojim vlastitim. Taj „budućnosni odnos”, koji je i sam historijski proizvod modernog vremena, pa ga stari svijet (metafizika) sve do najnovijeg vremena ni ne poznaje, jedino omogućuje ujedno i otkrivanje same biti svijeta, kojemu je trebalo tisućljeća da postane čovjekov, dakle upravo svijet! (Jedan usputni primjer za to: Marx je tek tom bitnom okrenutošću u budućnost — u komunizam kao moguću ljudsku zajednicu — mogao raz-otkriti ili kritizirati samu bit građansko-kapitalističkog svijeta, a u tom je razotkrivanju već implicitan i zahtjev za izmjenom te biti.)

vijesna, a u svom konzervativno-reakcionarno militantnom obliku izrazito anti-povijesno usmjerena). Ona misli (i živi) vrijeme ili

1. kao puku kronologiju (po principu prošlosti), ili
2. kao vječnost trajanja (po principu vječne, nepromjenljive sadašnjosti, odnosno kao proces ili progres u beskonačnost) ili
3. kao čistu, apstraktnu prolaznost (bit shvaćena kao prazno ništa ili puka bezbitnost), ili
4. kao apsolutnu relativnost (što je unutrašnje protivrečje), ili
5. kao čisto izvanjsku, površinsku promjenu (koja je shvaćena kao fikcija, pripadna osjetilima koja „varaju”), ili
6. kao neposrednu svedenost na ono historijsko „sada” (historicism), ili
7. kao zor (pored zora prostora, kao npr. u Kanta), ili
8. kao oblik kretanja materije (u materijalizmu i vulgarnom ili dogmatskom marksizmu, dijamatu), ili
9. kao onostrani „usud”, sudbinu (=fatum u fatalizmu), i sl.

Za razliku od povijesnog vremena poznaje metafizika samo historijsko vrijeme (=„vrijeme bitka”, ako se to uopće može tako odrediti), što znači da nastoji po principu bitka misliti vrijeme (te se vrti u krugu pukih apstrakcija), što je ne samo unutrašnje protivurječno nego i nemoguće, jer upravo povijesno vrijeme (povijesnost kao mogućnost vremena) ukida s jedne strane apstraktni bitak (kao što isto tako uvijek iznova ukida i „napravljeni bitak”, premda su jedan i drugi povijesni proizvod, čak i u obliku puke mišljevine, Gedankending). a s druge strane otvara, omogućuje, uspostavlja ili proizvodi realni povijesni bitak, što znači — *povijesni svijet*. Bitak je naime svagda *već* povijesni bitak ili ono proizvedeno, odnosno svagda specifičan proces njegova proizvođenja onim što jest, u kojemu postaje čovjek i njegov svijet (čovjek i svijet kao očovječena priroda). On je opredmećena, potvrđena, oslobođena, osposobljena, narasla i narastajuća, u svijet otvorena i „otpuštena” materijalna i duhovna ljudska subjektivna snaga, u kojoj je u jednome sadržano — kako bi to rekao Hegel — jedinstvo postojećeg i napravljenog bitka. Marx kaže u *Kapitalu*:

„Time što ovim kretanjem djeluje na prirodu izvan sebe i mijenja je, on (čovjek; M. K.) ujedno mijenja i svoju vlastitu prirodu. On razvija potencije koje u njoj drijemaju i potčinjava svojoj vlasti igru njenih snaga. (...) Dakle, čovjekova djelatnost u *procesu rada* izaziva pomoću sredstava za rad promjenu na predmetu rada, promjenu koja se unaprijed postavlja kao svrha. Proces se gasi u *proizvodu*. Njegov je proizvod *upotrebna vrijednost*, kakva prirodna materija koju je čovjek, mijenjajući joj oblik, prilagodio svojim potrebama. Rad se spojio sa svojim predmetom. On se opredmetio, a predmet je obrađen. Što se na strani radnika ispoljavalo kao *nemir* (Unruhe), očituje se sada na strani proizvoda kao svojstvo *mirovanja*, u obliku *bitka*. On je preo, a proizvod je pređa.”⁸⁾

Dakle, upravo tamo gdje se proces *gasi* (tj. u proizvodu kao gotovu, proizvedenom biću), *zapčinje* metafizika, koja prema tome „preskače” sam proces, jer ne pita ni za mogućnost (podrijetlo i karakter) proizvoda, ni za mogućnost (podrijetlo i karakter) njegova proizvođenja, a u samom pak procesu fiksira samo *jednu* njegovu stranu, naime mirovanje ili bitak (kao *jedno* svojstvo proizvoda), dok je onaj nemir kao kretanje (=realan proces proizvođenja) shvatila kao čistu, izvanvremensku ili izvanpovijesnu apstrakciju (kao apstraktni proizvod misli ili proces mišljenja). Ta i takva apstrakcija, odvojena od realnog povijesnog procesa produciranja i reproduciranja svog svijeta u vremenu kao povijesnom događanju, ima tada — na pretpostavci metafizike — da u liku *apstraktne vremenitosti* povratno čak omogući povijesnost i da bude njezin uvjet, a ne upravo obratno! To biće pak metafizika neposredno podiže na rang bitka po čemu sve jest, ne pitajući kako je i on sâm moguć. Time ona također zaobilazi pitanje o svom vlastitom „temelju” i vlastitoj mogućnosti, jer i kada „priznaje” kretanje, ona ga ne shvaća povijesno: kao bitnu, temeljnu izmjenu, postajanje kao postajanje drugačijim i pretvaranje u drugo. Jednom riječju: ne shvaća kretanje kao povijesno događanje. Stoga je i kretanje pretvoreno u jednu metafizičku „kategoriju”.⁹⁾

⁸⁾ Karl Marx, *Kapital I*, Kultura, 1947., str. 134 i 137.

⁹⁾ Metafizika već polazi od stanovišta koje ukida postajanje (kao postajanje drugačijim). O tome Hegel kaže: „Stavu da je bitak prelaženje u Ništa, a Ništa prelaženje u bitak — stavu *postajanja* stoji nasuprot stav: „*Iz ničega ne postaje ništa*”, „*Nešta postaje samo iz nečega*”, stav vječnosti materije, panteizma. Stari su napravili jedinstvenu refleksiju, da stav „*iz nečega postaje nešto*” ili „*iz ničega ne postaje ništa*”, *ustvari ukida postajanje*: jer ono iz čega postaje i ono šta postaje, jesu jedno te isto: postoji samo stav apstraktnog identiteta razuma.” — (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), F. Meiner Verl. Hamburg. § 88, str. 110. — Vidi također: *ibid.*, §§ 61 i 62).

8.

Čovjek i njegov svijet mogući su međutim samo kao „pomak” („Schub”) iz bitka, u drugome nego što on jest i nego što oni sami jesu, njegovom negacijom i ukidanjem. To znači da su mogući samo u odnosu i pomoću odnosa, budući da su i sami odnos. Odnos je pak moguć samo u povijesnoj igri onoga Ništa i bitka, pri čemu upravo ono Ništa omogućuje i bitak i taj odnos i da uopće nešto jest (da se *zbiva* nešto). Taj „pomak” ukazuje na *utopičnost* svijeta i ljudske prirode kao procesa postojanja čovjeka čovjekom. Ono je kao *u-topos* iskon ili podrijetlo povijesnosti povijesnoga. Samo po tom svom utopičnom „temelju” moguće je i *zbiva* se ono što nazivamo poviješću. Događanje odnosa čovjeka i svijeta kao njihovo vlastito postajanje u njemu po svojoj je biti povijesno i samo kao takvo uopće je moguće.

Utoliko ono što jest ili biće bitno je povijesno, ono „*nema*” povijest (poput vanjske ljuške, ometača, okvira, prazne posude, medijuma ili nečeg akcidentalnog), nego *jest* povijest sama ili povijesno *događanje*. Ono je proces povijesnog postajanja onoga što jest, da bi uopće bilo. U samom biću (bila to stvar, predmet, živo biće, materijalni ili duhovni proizvod, ili čovjek) kao već realnom biću čovjekova svijeta (a ne pukoj apstrakciji) sadržana je čitava povijest¹⁰⁾ kao idealan totalitet čovjekova komuniciranja sa svijetom. Tek u tom smislu može biti riječ o povijesnom svijetu, u kojem je sama životnost života po svom podrijetlu bitno povijesna i kao takva se uvijek iznova potvrđuje i iskazuje, ukoliko je to čovjekova životnost. Iz povijesnosti proizlazi *mogućnost odnosa* čovjeka i njegova svijeta.¹¹⁾

¹⁰⁾ Herbert Marcuse kaže o tome sljedeće: „Odatle je Hegel otvorio jednu posve novu dimenziju: univerzalnu povijesnost bića. On je time raskrčio put prema prvom bitnom shvaćanju *povijesnoga*. Događanje konačnog bića nije razvitak prema nekom bilo kako unaprijed određenom ili neodređenom cilju, uopće nikakvo događanje ka ili prema... , nego događanje čisto u sebi same; ono je biću imanentno. Konačno biće nema povijest, nego *jest* povijest. A povijest čovjeka samo je jedan način univerzalnog događanja uopće i valja je shvatiti samo ujedno s njim.” (Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, 1968, str. 63).

¹¹⁾ *Komentar Ferida Muhića*: Isti momenat (iz odeljka „8”) dobija svoju kulminaciju i u odeljku „8”, u kom se čovek i njegov svet, po uzoru na neka tumačenja umetničkog postupka (pogotovo G. Genette) objašnjavaju u njegovoj mogućnosti „samo kao „pomaknuće” iz bitka...” (kod Genette-a je umetnički postupak u suštini — *écart*). Međutim, i ono što je „u bitku”, moguće je samo u odnosu i pomoću odnosa, to jest, i samo je odnos. Sam Markuze, u navedenom citatu, eksplicitno ističe da je „povijest čovjeka samo jedan način univerzalnog događanja uopće i valja je shvatiti

9.

Ako je dakle čovjekov svijet ono njegovo vlastito „drugačije”, u dimenziji čega se oni uzajamno potvrđuju, omogućavaju i odjelovljuju, onda taj svijet tek kao njegov može biti *otuđen* čovjeku, samo ukoliko je čovjek otuđen samome sebi, to jest ukoliko je njemu otuđen idealan totalitet povijesnog zbivanja koji se reflektira i sadržan je u svakom njegovu pojedinačnom i posebnom momentu. Ako je dakle čovjek otuđen samome sebi, onda je istovremeno sebi otuđen i čitav svijet. A kako je svijet bitno povijesan, to znači da mu je tada otuđena povijesnost kao vlastita mogućnost da bude to što jest, i to što treba i može da bude. U tom je

samo ujedno s njim”. Distinkcija, po svemu sudeći, ako i može biti opravdana, ne može se opravdano pozivati na navedeni stav, jer mu je dijametralno suprotna.

Odgovor Milana Kangrge: Drug F. Muhić ovdje je posve u pravu, kad primjećuje kako „ono što je „u bitku” moguće je samo u odnosu i pomoću odnosa, to jest, i samo je odnos”. Ali, to je rečeno u mom tekstu... Riječ je ovdje ponovo samo o teškoći iskazivanja (kao i shvaćanja, prihvaćanja, razumijevanja) stavova koji su bitno spekulativno-povijesni. Ovdje se želi reći jedno: Bitak je mišljiv samo u odnosu na Ništa kao stvaralački čin, i tu je početak povijesti.

U vezi pak sa *Marcuseovim* citatom dvije su stvari posrijedi:

a) Htio sam navesti čitav njegov navod, da se vidi šta on kaže, imajući prvenstveno u vidu njegovu misao bez posljednje rečenice (što je navodi Muhić). Prvi dio potvrđuje moje izvođenje do kojeg mi je stalo.

b) Muhić ima pravo kad ukazuje na *protivurječje*, ali to je *Marcuseovo* protivurječje. Jer, prvi dio navoda proizlazi iz samog duha *Hegelove* bitne misli, a posljednja rečenica pokazuje da je Marcuse ostao ovdje ujedno i *Heideggerov* učenik, a te su dvije pozicije — bitno nespojive!

Kad bismo sad htjeli oštro kritički okarakterizirati stav:

— „...povijest čovjeka samo je jedan način univerzalnog događanja uopće i valja je shvatiti *samo ujedno s njim*”.

— onda bismo rekli da je time iskazana *najočitija heideggerovsko-metafizička besmislica!* Jer nema nikakvog, ama baš nikakvog „univerzalnog događanja” izvan, mimo, s onu stranu (u nekakvoj svemirsko-prirodnoj maglici) čovjeka i njegova svijeta i njihova uzajamnog postojanja kao povijesnog događanja u vremenu kao idealitetu tog ljudski prisvojenog svijeta (odnosno s onu stranu procesa prisvajanja, humaniziranja i intimiziranja tog svijeta kao svog „zavičaja”). Heidegger naime, po svemu sudeći „poznaje” vrijeme i izvan povijesnog vremena kao ljudskog događanja, te se time — kao pravi metafizičar — vraća na pretkantovske pozicije „vječnog vremena” ili „vremena kao vječnosti”, što je najunutrašnjije protivurječje, na koje ukazuje Hegel, budući da je vrijeme moguće upravo (i tu ima svoj početak!) ukidanjem vječnosti kao apsolutne prošlosti ili onoga što *nije* i nije nikada realno bilo. Ali — ovdje dosta o tome.

smislu Hegel vidio nepovijesnost građanskog svijeta, što se on zbiva i reproducira na izvanpovijesnom nivou pukog zadovoljavanja neposrednih životnih potreba (kao „sistem potreba“) u vidu gole, apstraktne, izvanjske nužnosti. On ga je stoga odredio kao svijet neslobode.

Stoga na pretpostavci otuđenja samo čovjek sâm (a to znači i njegove vlastite tvorevine) može biti ta „tuđa sila“ nad čovjekom.¹²⁾ Otuđenje dakle zadire u samu mogućnost postajanja čovjeka čovjekom i svijeta njegovim svijetom, što znači da se ono zbiva u samom temelju toga svijeta, a nije neka izvanjska pojava, empirijska činjenica, sociološka kategorija ili čak psihološko stanje odnosno puka „anomalija“.¹³⁾ Otuđenje proizlazi iz samog načina čovjekova produciranja i reproduciranja vlastitog života i obuhvaća totalitet njegova odnosa sa svijetom i u tom (već proizvedenom) svijetu. Stoga je ono na pretpostavkama i u okviru već gotova svijeta, dakle u njegovu vlastitom horizontu „nevidljivo“, nedohvatljivo i neprepoznatljivo, te se i ne da „znanstveno verificirati“. Ako je riječ o građanskom svijetu, onda se njegova otuđenost može „pojavit“ samo sa stanovišta prekoračivanja ili transcendiranja njegove bitne granice, to jest, govoreći filozofski, ako je u pitanje stavljen njegov historijski specifičan „bitak“ kao svojevrsan način postalošći onoga što jest. Samo s onu stranu njega samoga vidljivo je šta on jest i kako jest, a biti „s onu stranu“ implicira zahtjev (*Sollen*) za njegovom bitnom izmjenom. A to je upravo povijesno stajalište koje je

¹²⁾ Marx o tome kaže: „Samo čovjek sâm može biti ta tuđa sila nad ljudima, a ne bogovi, ne priroda... Kad se prema svojoj vlastitoj djelatnosti odnosi kao prema neslobodnoj djelatnosti, onda se prema njoj odnosi kao prema djelatnosti koja je u službi, pod vlašću, prisilom i jarmom drugog čovjeka.“ — (K. M. rx—F. Engels, *Rani radovi*, Kultura, 1953, str. 205).

¹³⁾ U tom smislu Ludwig Landgrebe s pravom naglašava kako za otuđenje treba imati jedno mjerilo (koje samim time više nije empirijsko), pa kaže: „Stoga se pojam otuđenja ne može dobiti ni iz kakvog empirijskog istraživanja i analize postojećeg društvenog stanja... Empirijsko-sociološka analiza... međutim najmanje može poučiti o mogućnosti i nužnosti one akcije, pomoću koje bi trebalo da bude postignuto konačno ozbiljenje čovjeka. Ta je mogućnost i nužnost za Marxa izvjesna, ne na osnovu empirije koja nipošto ne bi mogla stvoriti takvu izvjesnost, nego na osnovu svoga principa.“ — (Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Güterslocher Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, str. 85 i dalje). Landgrebe međutim u daljnjem razmatranju nije konsekventan, jer ne vidi da taj princip više nije princip postojećega (faktičkog) svijeta, nego takav koji već stoji s onu stranu biti (i bitka) postojećeg svijeta, i da se taj princip (ili mjerilo) i sâm „dobiva“ tek u dimenziji drugačijega nego što već jest, te je postojećem (građanskom) svijetu „pripadan“ samo kao njegova negacija, pa je, hegelovski rečeno, pozicija kao negacija negacije. Ali je on i više od toga, jer ako je istinsko mjerilo postojećega, onda proizlazi iz samog utopijskog temelja tog svijeta, iz njegove povijesnosti. Tu međutim prestaje svaka metafizika i dijalektika.

najunutrašnije primjereno onoj mogućnosti povijesnog postajanja čovjeka i njegova svijeta, dakle „dimenziji” njihova postajanja drugačijim, po kojoj uopće jesu.¹⁴⁾

¹⁴⁾ *Komentar Ferida Muhića*: Na kraju, još dve moguće primjedbe:

a. Zaključak niza filozofskih koncepcija — od evolucionističkih do onih koje ističu veru u progres — jeste da „postajanje drukčijim”, sposobnost menjanja sebe i sveta, predstavlja kvalitet *per se*. Nije li, međutim, moguće promenu tumačiti kao posledicu slabosti? Nije li svaka promena propuštanje, nagodba sa nadmoćnošću spoljašnosti? Istinska snaga se ne menja jer je ništa ne poražava i ne prinuduje.

b. Poznato je da se suština čoveka određuje u nauci i filozofiji iz relacije prema svetu i drugim bićima. Prema tome, moguća su tri osnovna pristupa: 1) da je čovek samo u stepenu različit od ostalih bića, 2) da je ta razlika karakteristična za neke njegove osobine, dok u drugim može da se utvrdi razlika u vrsti, 3) da je ta razlika radikalna i da je u celini razlika u vrsti i kvalitetu. Ove distinkcije vode do veoma različitih konsekvenci, ali je njihovo pravljenje, čini mi se, neophodno za kritičko filozofsko čitanje naučne literature koja tretira pitanje specifičnosti čoveka. Ne upućuje li poenta povijesnosti isključivo na treću poziciju, i time na odricanje fundamentalnog principa kontinuiteta života, kao ključnog filogenetskog načela?

Odgovor Milana Kangrge: a. Prvo jedna opaska: Vjera u progres bitno je primjerena upravo i jedino *evolucionističkim* koncepcijama (koje se temelje na principu *kontinuiteta*). Postajanje drukčijim (što znači: bitno, temeljno, iz temelja drukčijim) ne proizlazi iz tih koncepcija, nego je mišljivo i moguće samo njihovim bitnim ukidanjem pomoću principa — *diskontinuiteta*, koji je *par excellence* povijesan. Povijest se ne da misliti kao evolucija (evolucija — životinjskih — vrsta da, i tu je Darwinov domašaj), nego samo kao *re-evolucija* (i zato Marx ima pravo da je „revolucija pokretačka snaga povijesti”).

Međutim, na kakvu to promjenu i promjenu čega misli Muhić, koja se može tumačiti kao posljedica slabosti? Možda on tu misli na snagu *karaktera* i oblikovane *ličnosti* kao *ljudske postojanosti*?

U svakom slučaju on ne vidi protivrječnost svoga stava, kako „se istinska snaga ne menja”! Jer u samom *pojmu snage* leži pojam *promjene* (ukoliko ne želimo ostati na metafizičko-teološkom pojmu „nepokretnog pokretača”, koji je isto što i — drveno željezo). Snaga je zato snaga što pokreće i što „ima snage” da se pokrene. to jest: *snaga* se daje misliti samo kao *ujedno samo-pokretna snaga*. Ili Muhić misli na *snagu duha* kad kaže: „Istinska snaga se ne menja, jer je ništa ne poražava i ne prinuduje”? Ali i tada, i tek tada to ne stoji! Jer *duh sâm* mora samoga sebe poražavati i prinudivati (Hegel bi rekao „izgubiti se i ponovo se naći”, u čemu i jest snaga duha), da bi *uopće bio*, jer on je ta — *negativna djelatnost* ili *apsolutni negativitet* (Hegel).

b. Ovdje se pozivam na prethodno rečeno (u prvom delu ovog odgovora). Zato samo toliko: Povijesno i zaista upućuje ne samo na odricanje, nego i na ukidanje tog tzv. „fundamentalnog principa kontinuiteta života”, jer to ne samo da nije fundamentalni princip života, nego je upravo — *anti-životni* princip! Za čovjeka name i *njegov život*: životnost životnoga — povijesnost povijesnoga. Filogeneza i ontogeneza samo su biološko-evolucionističke kategorije i kao takve posve su irelevantne i neprimjerene čak i za samo povijesno *postavljanje* problema. Ontogenetska i filogenetska „istorija” bića nije još ni na pragu određenju povijesnog samoprotzvođenja kao samopostajanja čovjeka u svom vlastitom ljudskom vremenu. Biologija nam tu ni najmanje ne može pomoći. Život čovjeka kao čovjeka bitno je *duhovnoga* karaktera, a on je moguć samo po principu *samo-proizvođenja* koje se ne da uopće ni misliti bez principa *diskontinuiteta* (= re-evolucije). Toliko sam htio reći uz komentar Ferida Muhića.

VREME - KAKO GA FUTUROLOZI VIDE

Na prvi pogled, dalo bi se pomisliti da naučno (zapadnjačko) određenje prema kojem jedan sekund predstavlja „9,192.631.700 cikla frekvencije povezane sa prelazom između dva nivoa energije izotopa cezijuma 133” verovatno ne uzbuđuje savremenog proučavaoca budućnosti. (Tim pre što u nekim tehnički manje naprednim i linearno slabije organizovanim društvima, kao najmanja osnovna vremenska jedinica i dan-danas služi „vreme potrebno da se obari pirinač”.¹⁾ Ali, uputnije bi bilo da se ta misao glasno ne saopštava.

Jer će je, ako niko drugi, opovrgnuti bar holandski futurolog Fred Polak.

Kriza našeg doba ne izgleda tako zagonetno u svetlosti mutacije vremena, veli on. Najmanji odsečak vremena počeo je sada da vlada vre-

¹⁾ *Komentar Dušana Pajina:* Na prvi pogled, da. Međutim, kad bolje pogledamo vidimo da se ovde porede dve različite stvari.

Ne samo da se poredi jedno linearno organizovano društvo sa „nelinearnim” (tačnije sa društvom u kome način proizvodnje ne nameće kvantifikaciju vremena), već je kao predstavnik jednog društva uzeto teorijsko (naučno) shvatanje, a kao poredbeni član drugog društva, vremenski obrazac svakodnevice, tj. „vreme potrebno da se obari pirinač”. Međutim, ni mi, kad kuvamo pasulj, ne računamo sa frekvencijom izotopa cezijuma 133. Drugo, na teorijskoj ravni izgleda da nešto drukčije stoje (ili su stajale) stvari i u društvima gde se pretežno kuva pirinač.

Tako je na primer, još u ranom budizmu (približno III vek n.e.) postojala teorija o trenutnosti (*kšana-vada*) po kojoj se vreme, tj. procesualnost spoljnog sveta i svesti shvatala *kvantno*. Smatralo se, naime, da procesi ne teku kontinuirano, već skokovito, da ono što mi doživljavamo kao kontinuiran vremenski, uzročno-posledični sled, u stvari, predstavlja sled veoma kratkih vremenskih jedinica, *kšana*. Ne znamo da li je bila data „donja” relacija kšane (u našem slučaju kao „donja” relacija sekunde uzima se frekvenciju cezijuma 133). No, bila je data „gornja” relacija kšane, te imamo predstavu te jedinice. Jedan dan (naših 24 časa, ili 86.400 sec.) sadržavao je 6.400.099.980 kšana. Dakle, jedna sekunda sadrži približno 74.075 kšara. Istina, kšane nisu korišćene kao orijentacija u kuvanju pirinča, ali svedoče da ljudi odavno sitničare s vremenom.

menom kao celinom, baš kao što najslabija karika u lancu uslovljava čvrstinu celine. „A sadašnji trenutak i jeste najslabija karika u čitavom lancu istorijskog vremena.“ U stvari, svaki trenutak nabijen je najvišom voltažom. Svaki čovek u svakom trenutku stoji pred *kairosom*, duhovno spreman na iznenadne i drastične promene, koje pristižu u sve kraćim razmacima. Nekada, on je raspolagao vremenom; sada, vreme raspolaže njime.

Polakove kolege „po kristalnoj kugli XX veka“ retko kad pominju druge dve makroskopske strele vremena: *termodinamičku*, koju određuju procesi entropije u zatvorenim sistemima, i *kosmološku*, koju svojim povlačenjem iscrtavaju same galaksije. Ali, te strele se, valjda, podrazumevaju. Proučavaoci budućnosti, u svakom slučaju, nemaju razloga da se ne pozovu na britanskog književnika Lorensa Darelę, koji tvrdi da svoje vreme imaju i pesnik, i filosof, i trudnica, i kalendar. Svoje vreme, *eo ipso*, ima i futurolog!

Ono se naziva budućnost.²⁾

²⁾ *Komentar Dušana Pajina*: Dosadašnja kratka istorija futurologije pokazuje da futurologija, pretežno nije okrenuta budućnosti već sadašnjosti, da su njena „predviđanja“ više u službi stvaranja određene slike o budućnosti, nego u funkciji potrebe otkrivanja i predviđanja budućnosti. Budućnost je tu samo okvir razvijanja jedne teze ili uverenja, utoliko komotniji što je još manje diskriminativan nego prošlost. Kako inače razumeti činjenicu da su Herman Kan i A. Viner već posle deset godina izašli sa novim, revidiranim predviđanjima, različitim od onih iznetih u knjizi „2000. godina“ iz 1967, ili da Rimski klub menja svoje prognoze još skorijeg datuma. Ako je budućnost već toliko nezvesna da ne možemo predvideti ni prilike za narednih 20 godina, onda je očigledno da su pojedina predviđanja samo sredstvo potkusurivanja u jednoj igri kojoj je do budućnosti i predviđanja stalo koliko do lanjskog snega. Istina, valja se i pri tome čuvati neopravdanih generalizacija — kao i drugde postoje i tu istraživači koji su „izvan igre“. Ipak, budućnost je često isto tako stavljena u funkciju aktualnih ideoloških potreba kao i prošlost, odnosno kulturna istorija. Druga slabost futurologije je što je ona metodološki pretežno zasnovana na statistici (kao tehnici obrade podataka i uočavanja veza i trendova) i statističkom načinu mišljenja, za koje je budućnost manje-više kvantitativna projekcija, ili ekstrapolacija sadašnjosti. Utoliko je značajno što autor navodi i lucidnu opasku Gastona Beržea, da budućnost nije nešto što dolazi posle sadašnjosti, nego nešto što je od nje drugačije. To što se futurologija uglavnom bavi tehnološkim i proizvodnim projekcijama i što budućnost uglavnom vidi kao uvećanu sadašnjost (više energije, više hrane, više ljudi, više oružja, više slobodnog vremena) nije samo iz straha da neće biti „egzaktna“ ili „naučno zasnovana“, već i stoga što progres sagledava kvantitativno.

Kad se futurologija odvoji od ideološke upotrebe i nabedene „naučnosti“, ona postaje bliža onome što jedan od navedenih autora naziva umetnošću naziranja — uz pretpostavku da umetnost i naziranje ne budu po kriće za fantaziranje. Futurologija je ipak jedno, a „science fiction“ drugo, iako se tu mogu naći i primeri zanimljivih poklapanja (kad je reč o Žil Vernu, ili u novije vreme, Arturu Klarku).

Ali, kako budućnost „izdvojiti”, kako je definisati i načiniti predmetom istraživanja. (Mada Norvežanin Johan Galtung ne voli reč istraživanja. „Ja se opredeljujem za proučavanje.” — veli on. „Istraživanje se vezuje za empiriju, a podatke nudi samo prošlost; budućnost ne može da nam ih ponudi.”) Doajen evropskih futurologa Francuz Bertran de Žuvenel utvrđuje temeljnu razliku između prošlosti i budućnosti. Dakako, sa stanovišta misleće jedinke.

Prošlost je vilajet činjenica nad kojima nemamo nikakvu moć, spekuliše on. U isti mah, to je i vilajet saznatljivih činjenica. Strogo uzev, samo *facta* mogu da se spoznaju, pozitivno znanje možemo da imamo samo o prošlosti. Ali, u pogledu prošlosti, čoveku volja ništa ne vredi, njegova slobodna volja je ravna nuli, njegova moć — nepostojeća.

S druge strane, prema Bertranu de Žuvenelu, jedino „korisno znanje” odnosi se na budućnost. Za čoveka u ulozi aktivnog činioca, budućnost je područje slobode i moći, ali za čoveka kao biće koje saznaje, ona je područje neizvesnosti. To je područje slobode jer smo slobodni da zamislimo da će nešto čega sada nema, u budućnosti postojati. To je područje moći jer imamo izvesnu moć da proverimo vrednost onoga što smo zamislili; u stvari, to je jedino područje naše moći, jer smo u stanju da dejstvujemo samo na budućnost. To je područje neizvesnosti, jer ono što će biti ne može da se dokaže i proveriti na isti način kao ono što je već svršena činjenica.

Za de Žuvenelovog zemljaka, prospektivnog antropologa Gastona Beržea, budućnost nije nešto što dolazi *posle* sadašnjosti, nego nešto što je od nje drugačije, što je „otvorenog kraja”. Budućnost nije prosto produžetak sadašnjosti, i pošto je takva, na nju ne treba gledati iz sadašnjosti, već iz same budućnosti. A tada najveća vrлина postaje uobrazilja, koja niukom slučaju nije „haotično uzajamno delovanje duhovnih sila”; ona je otvorenost duha koji odbija da bude sabijen u određene okvire, i koji smatra da se uvek sve može dovesti u pitanje.

Po putnim ispravama Amerikanac, a po kršćenicima Škotlandanin, Džon Makhejl dolazi do zaključka da prošlost, sadašnjost i budućnost nemaju utvrđeno mesto u vremenu: budućnost se sastoji od prošlosti i sadašnjosti; prošlost se uvek iznova stvara u budućnosti; prošlost, sadašnjost i budućnost mešaju se u svakom trenutku svesti. Ovaj futurolog očigledno zazire od Edingtonove strele vremena (koja stremi ka budućnosti, dok za njom stiže istorija); čak i ako je ta strela stalna, i ako budućnost izvire iz

sadašnjosti, veli on, budućnost budućnosti je takođe u našoj sadašnjosti, baš kao i u uzastopnim sadašnjostima što neprekidno iskrsavaju.

Ako išta zbunjuje, onda je to posledica činjenice da svet na prošlost gleda kao na nešto što je nepovratno iščezlo, a na sadašnjost kao na nešto privremeno, što se brzo i bez ostatka promeće u neumitnu i nepoznatu budućnost. U stvari, uverava nas Makhejl, mnogi od događaja koji delotvorno predodređuju budućnost, već se nalaze u nedavnoj prošlosti. Drugi značajni događaji dešavaju se u sadašnjosti, ali mogu da budu toliko ispod praga naše sposobnosti prepoznavanja da se njihov značaj procenjuje tek onda kad njihova skupna dejstva dostignu kritičnu masu u nekoj tački u budućnosti. Menjajući budućnost, ti događaji mogu da iziskuju promene i u našem gledanju na prošlost.

Obično mislimo da smo kadri da sadašnjost neposrednije kontrolišemo nego prošlost ili budućnost. Prema futurologu koga navodimo, to je, možda, samo privid. Sadašnjost se često može definisati i opisati tek kad je prošla. Značaj kakvog minulog ili sadašnjeg događaja dolazi do izražaja samo u bliskoj ili daljoj budućnosti. Sa stanovišta uobličljivosti, prošlost i budućnost bi se možda mogle smatrati nečim što je u većoj meri pod našom kontrolom od neopipljive sadašnjosti.

Ima nečeg paradoksalnog i protivrečnog i u našem ličnom subjektivnom stavu prema prošlosti. Verujemo da je ona neizmenljiva: „Što je učinjeno, ne može se raščiniti.“ Ali, pamćenje neprestano predstavlja našu biografsku prošlost na isti način na koji naše selektivno opažanje i sredstva opštenja projektuju sadašnjost i budućnost. Da li je onda daleko od pameti pomisao da bi pri svakom ozbiljnom proučavanju budućnosti valjalo strogo zahvatiti i u prošlost?

Fred Polak, još jednom.

Ovaj pesimist (inače, marksizmu nenaklonjeni prorok propasti zapadne civilizacije i kulture) ide korak dalje od Makhejla. Naše vreme, kaže on, zna samo za *neprekinutu* sadašnjost; između nje i kosmološkog vremena nema ničega: bezvazdušni prostor. Postoje i druga obeležja našeg doba, ali valjda najdalekosežniji značaj ima „bezdušno rušenje predstava o budućnosti“.

Pa, ipak, nije posredi opšte naginjanje prema ikonoborstvu. Preko opština, vidna imagerija igra važniju ulogu no ikad ranije. Roman budućnosti je među bestselerima našeg vremena kao karikatura utopije, kao poluutopija i *science*

fiction. A radoznalost za planirani razvoj svih vrsta dostigla je vrhunac: živimo u dobu planiranja. Najzad, u pokretu je dobar deo čovečanstva privučen izgledima na emancipaciju (izgledima koje Polak naziva pseudoeshatološkim i društvenim mitovima). Posredi je nešto drugo. Naprave za merenje vremena gospodare našim životom. Od časovnika i hronometara očekuje se da sa velikom tačnošću beleže i deliče sekunda — u vreme kad astrofizika i arheologija barataju milionima i trilionima godina. Ljudski vek je produžen, ali je vreme života kraće no ikad. Ko je kadar da obavi posao čitavog života u jednodnevnom životu našeg leptirskog postojanja?

Lanac vremena se već raskinuo, kaže Fred Polak. Snage čija se energija, zapečaćena u samom vremenu, kroz stoleća konzervisala, sada su oslobođene. Kočnice su uklonjene, konopci razvezani. Vremenom više ne upravljaju natprirodne sile. Čovek će uskoro moći da se opredeljuje za vlastitu sudbinu, da ostvaruje svoje ljudske slobode, i da se prihvata pravih odgovornosti. Na putu napretka nema više nikakvih prepreka. Čovekova moć nad neprijateljskom prirodom gotovo da je neograničena. Čudesno se razvila i njegova veština u društvenom i privrednom planiranju. „A, ipak, na samom zenitu njegove spoljne moći, njegova svest o unutrašnjoj nemoći dostigla je dramatično nisku tačku” zaključuje sumorni Holandaniin. Dvonošcu ne preostaje ništa drugo do „da se kroz razne oblike eskepizma povlači iz sveprožimajuće sadašnjice”.

Ranije, sadašnjost nije imala samostalan značaj ili sopstvenu egzistenciju. Za svoje postojanje, dugovala je isključivo dimenzijama prošlosti i budućnosti. Ali, sada, naprotiv, ona usisava u se svu egzistenciju u vremenu. Između mikroskopskog smanjivanja sadašnjosti prikovane za trenutak, i makroskopskog širenja beskrajnog svemira, leži praznina. Taj bezvazdušni prostor označava mesto gde je sadašnjost progutala prošlost i budućnost.

Za razliku od Polaka, zagovornik takozvanog kosmičkog prevrata (Iranac naturalizovan u SAD) Ferejdun Esfandijari misli da oslobađanje od vremena tek predstoji. „Dve osnovne odrednice našeg životinjsko-ljudskog života — kaže ovaj futurolog — jesu Vreme i Prostor (Biologija i Sredina). Sve dok smo na milosti i nemilosti tih dveju snaga-bliznakinja, ljudska sudbina će ostati tragična: vezana vremenom i prostorom.” U dvozubom prevratu protiv naših osnovnih ograničenja, vremenskoj (biološkoj) dimenziji pripada u ovom trenutku počasno mesto. Menjajući ljudsku biologiju, menjamo i svoj položaj u Prostoru. Pošto je telo, ranjivo kakvo je,

vodenički kamen oko čovekovog vrata, najozbiljnija prepreka na njegovu putu ka višim stepenovima evolucije, moramo se protiv njega pobuniti.

Esfandijari podiže temperaturu svom viđenju stvari koje dolaze: on nije bez pesničke žice, i hoće da liči na poluzaboravljenog proroka Kalila Gibrana:

„Preveć izloženi opasnostima, i preveć krhki, svakog trenutka možemo biti osakaćeni, u svakom trenutku možemo iznenada prestati da postojimo. /.../ Svi mi posrćemo kroz život rubom provalije. Jedan jedini pogrešan korak, i više nikad nas nema. /.../ Grozno je da takva prelepa pojava kao što je život bude zaslužnjena u nečem tako krhkom, nepouzdanom i primitivnom kao što je naše telo.”

Ali, pokret za prepravljajanjem ljudskog tela — koji sad već ima i svoj alat: rekonstruktivnu plastičnu hirurgiju i genetsko inženjerstvo — nije sam sebi svrha; njegov konačni cilj je nadilaženje smrti, onog najtragičnijeg u ljudskoj sudbini: „Smrt i njena blizina nanele su ljudima više patnji, tuge i straha nego sve druge sile zajedno.” Pred licem tog sveobuhvatnog problema, kaže Esfandijari, sve ostalo postaje drugostepeno.

Kad postignemo besmrtnost, sve drugo biće moguće. Do početka šezdesetih godina našeg veka, besmrtnost je predstavljala metafizičku zamisao; tada je počela da prelazi u delokrug nauke; u istraživačkim ustanovama širom planete troše se danas milioni dolara „u prevratu protiv najteže krize čovečanstva”. Doći će dan kad će smrt jednog jedinog ljudskog bića — ma kog čoveka — biti tako retka i tragična da će vest o tome puštena preko zemljina šara zapanjiti ljudski rod. Poziva amerikanizovani Iranac: „Ubrzajmo dolazak tog dana, dana kada će smrt pripasti našoj prošlosti, i kad će ispred nas biti samo Život!”

Iz Bukurešta oglašava se Ana Aslan. „Mnogi naučnici, kao i ja, smatraju da je smrt — nepravda.” — kaže ona.

Još jednom: Bertran de Žuvenel.

Ono sa čime moramo računati, bila bi, prema njemu, ne obična budućnost, kako je laik poima, nego *futuribile* (futur possible) — recimo, na našem jeziku, *mogućnost* (moguća budućnost). Mogućnost je *futurum* koji se javlja svesti kao mogući izdanak sadašnjeg stanja stvari. Pošto naša misao nije kadra da sa izvesnošću shvati *futura*, ona, mesto toga, razmatra moguće

budućnosti. Ali, jedno buduće stanje stvari ulazi u razred mogućnosti samo ako način njegova nastajanja iz sadašnjeg stanja stvari deluje ubedljivo, ako se da zamisliti.

U našim glavama vrzma se verovatno bar šesnaest varijanti mogućih budućnosti, od kojih su neke poželjne a neostvarljive; druge — poželjne i ostvarljive; treće — nepoželjne, a, možda, neminovne.

Futurologija, prema Bertranu de Žuvenelu, uopšte nije nauka niti bi to trebalo da postane. Inače, godina 2000. bila bi već sada stvarnost. Alternativa koju on nudi zove se umetnost naziranja. Na šta, ako dobro pamtim, pristaje i hamburški fizičar fon Vajcseker. Prigovor je to, mada posređan, Nemcu Osipu Flethajmu, koji je u svoje vreme i smislio naziv „futuresologija“, tvrdeći da ova u jednom slučaju sugerise čistu nauku, u drugom — primenjenu, a u trećem — filozofiju. Doduše, de Žuvenel ne spori da u futuresologiji, ako i nije nauka, ima naučnog duha, ona se, kao što znamo, služi naučnim metodima.

Ono što je počelo pre desetak godina kao ozbiljan akademski poduhvat, dograbili su sada opština i uobrazilja običnog čoveka. Tema 2000. godine javlja se sve učestalije u štampi, na radiju i televiziji, na predavanjima, takođe. Prema harvardskom zagovorniku postindustrijskog društva Denijelu Belu, dobar deo pažnje koja se pridaje toj okrugloj godini duguje magiji hiljade. Zar pod hiljazmom ne podrazumevamo verovanje u budući život slobodan od nesavršenosti ljudskog postojanja?

Bilo kako bilo, futurologija se sve više usredsređuje na kraj drugog hiljadugodišta. (Čak i u planskim postupcima u privredi, obrazovanju, saobraćaju.) Možda i zbog toga što su je kratkoročnije prognoze 60-tih godina, naročito one u krupnom biznisu, teško kompromitovale. Svet se još uvek seća Aleksandra de Severskog, koji je pokušao da veštački oživi prodaju svojih proizvoda zvoneći na sva zvona kako će do sredine sedamdesetih godina helikopteri biti maltene isto toliko popularni kao i automobili, i da će se prodavati za svega nekoliko stotina dolara.

Čuli ste, verovatno, za Klarkovu *Tabelu budućnosti*.

U njoj, ovaj britanski publicista i pisac naučne fantastike, pored prognoza, daje i sumarni pregled velikih otkrića učinjenih u svetu za poslednjih stotinu i pedeset godina. Taj pregled, kaže on, „treba da ubedi svakoga da nikakva sadašnja imaginacija ne može da segne u razdoblje posle 2100. godine“.

Artur Klark to čak nije ni pokušao. Ali, unutar naznačenog razdoblja, on smelo prognozira: čovek će ovladati Zemljinom težom 2040. godine, brzinama bliskim brzini svetlosti 2070, proizvodnjom mašina inteligentnijih od njega samoga 2075, kontrolom klime te iste godine, a besmrtnost će postići oko 2095! Koliko vere možemo pokloniti ovim predviđanjima? To je, naravno, stvar svakog prosuditelja ponaosob, ali valja imati na umu da Klark u me da predviđa. Još 1945. godine, on je obznanio da će oko Zemlje kružiti stacionarni komunikacijski sateliti, i... to se obistinilo. U svom prvom romanu, 1947, označio je 1959. godinu kao godinu kada će na Mesec biti upućena prva raketa (tačno je pogodio), ali iskrcavanje ljudi na Mesec bio je predvideo za 1978, što se pokazalo „odveć konzervativnim“.

„Nas bi trebalo zanimati ili uznemiravati prvenstveno ono što će se događati u budućnosti nama samima ili generacijama koje dolaze neposredno iz nas.” — kaže Jugosloven Vladimir Muljević. „Takav stav prema budućnosti ne predstavlja neku uskogrudost ili egoizam, već konstruktivni smisao za realnost. Dugoročna predviđanja sadrže, naime, u sebi veliki faktor nesigurnosti, jer ovise o mnoštvu komponenata od kojih se mnoge još danas niti ne slute.”

Iako budućnost nije skok s motkom u dâlj, javljaju se (istina, retko) i futurolozi koji nastoje da proniknu u milenijume ispred nas. Klarkov zemljak Adrijan Beri smatra tako da će ljudski rod, da bi zadovoljio potrebe za energijom, i odgovorio na izazov demografske eksplozije, morati da prekroji čitav Sunčev sistem. Već do kraja 23. veka, čovek će uobičajiti putovanja do dalekih zvezda — kroz bezvremene koridore u svemiru; a u narednim vekovima i hiljadugodištima, ostvariće podvige o kojima danas i ne sanja da bi ih mogao sanjati.

Otkuda opredeljenja za tako daleke vidičke? I, da li je posredi i ovde samo puko bekstvo iz sadašnjosti?

Nova američka gnosa (čiji autori ostaju bezimni: oni beže od svakog publiciteta; zna se jednostavno da su to prinstonski astronomi, astrofizičari, fizičari i biolozi) primenjuje svoj ne sasvim izvorni pristup na proces istorijske sudbine čovečanstva u toku sledećih stotinu vekova. Njen vatreni francuski tumač Rejmon Rijs objašnjava da se „predviđanje, ako računa da bude prihvaćeno, treba da potvrdi na veoma dugom razdoblju”.

Ovi gnostici, u svakom slučaju, odlučno okreću leđa klasičnim anticipacijama, gde se istraživanje vremena slepo povodi za obrascem osvajanja

svemira. Odbojni prema inženjerskim ekstrapolacijama, baš kao i prema kazivanjima drogiranih — tih ronilaca kroz unutrašnji svemir, oni imaju za ishodišnu tačku podatak da „čovjek može da ovlada vremenom jedino preko svojih potomaka i obezbeđujući potomstvo“; otuda gnostici „s onu stranu Velike bare“ daju prvenstvo raznim vidovima demografije, nataliteta i prirodnog odbira.

Evo i jednog uzorka njihovog predviđanja.

Rast svetskog stanovništva trajaće još samo kratko vreme; opadajući priraštaj, koji je sada svojstven Zapadu, postaće sveopšta pojava; neki narodi, civilizacijski najotporniji, ponovo će nastaniti Zemlju namesto iščezlih „samoubilačkih naroda“. Nova američka gnosa predviđa fizički nestanak zapadne civilizacije, ali zato prorokuje sigurniju budućnost „dugovekim narodima“ (na primer: Kinezima), koji prkose vremenu „jer umeju da u najvećoj meri uspore mehanizme koji dovode do njihova nestajanja“.

Nezavisno od toga kako gledaju na vreme, proučavaoci budućnosti ne prestaju da se nad njega nadnose. Ispitujući pomno njegove mnogobrojne dimenzije: psihološku i atomsku, geološku i astronomsku, kosmičku i biološku, linearnu i cikličnu, koordinatnu i matematičku, apsolutnu i relativnu. I, stavljajući nam do znanja da čovek ostavlja za sobom svemir poznatih prizora i zvukova, kartografiše svemir neviđenog i nečutog, i zalazi hrabro sa svojom svećom u većitu pomrčinu.



Kuća u Jakšićevoj — preko puta kafane „Pevac“
— srušena 1928.

BUDUĆNOST IZMEĐU UTOPIJE I ANTIUTOPIJE

„Ima li gore sudbine za čoveka, nego igrati se do smrti?”

Ako je neizvesna, budućnost se zamišlja. Jer, kada je poznata, onda se očekuje, a zamišljanje se prenosi na ono POSLE, na nepoznato. Lekar ne zamišlja budućnost beznadežno bolesnog — on je očekuje. Srećom, niti je svet tako jednostavan, niti je pronašao svoju tačnu dijagnozu, niti je, najzad — možda zaista nije — beznadežno bolestan... Tek, svet, čovečanstvo, pojedinci, svi još uvek zamišljaju budućnost. Po pravilu, budućnost se zamišlja kao realizacija najbolje mogućnosti sadašnjosti. Idealna budućnost znači idealnu stvarnost: sve što je ovde i sada loše, tamo i tada biće savršeno. Bez gladnih, bez prezrenih, bez neizlečivih, bez nesrećnih — svi mogu sve, svi hoće sve, svi poseduju sve, svako je voljen!

Neverovatno je, ali čak i ovakav ideal biva osporen. Ne samo zato što se ne bi mogao ostvariti, nego upravo zato što se uzima u obzir fiktivna prepostavka: šta i da se ostvari? — pa se razvija zaključak o toliko neprihvatljivoj stvarnosti tog ideala, da se čovek prosto plaši da će mu jednog dana možda biti zaista savršeno dobro. U ovoj svetlosti otkriva se i na izgled paradoksalna primedba, kao sasvim opravdana konstatacija činjeničnog stanja:

„Nikada nije opisana utopija u kojoj bi, pod ma kakvim uslovima pristao da živi i jedan zdrav čovek, ukoliko bi samo mogao da iz nje umakne.”¹⁾

¹ Alexander Gray: *The Socialist Tradition: Moses to Lenin*, Longmans, Irecu, — London, 1964, str. 62.

Ko su oni što osporavaju čovekovu želju da vreme shvati kao medijum kojim se stiže do nemogućeg, do najboljeg? Šta oni hoće? Uništenje ljudske budućnosti? Ostajanje na istom, iako se zna da čovečanstvo ne može vegetirati, da mora razvijati snage, stvarati novo, da, najzad, „ono što prestaje da raste počinje da truli“...?

Ili, možda, ipak, u nečemu imaju i oni pravo? Počecemo sa nekoliko postulata:

Realizacija ljudskog ideala u određenim društveno-istorijskim okolnostima uslovljena je sposobnošću stvaralaštva u najširem smislu (uključujući tu i rad, proizvodnju, tehnologiju...)

Nastojanje predočavanja i planiranja *najbolje* budućnosti (ne iz konkretnih okolnosti, nego apsolutno najbolje) nazvaćemo utopijom.

Nastojanje da se ospore ne samo sredstva i ne samo sadržaj te utopijske vizije budućnosti, nego da se dovede u pitanje i sama opravdanost njene izgradnje, nazvaćemo antiutopijom.²⁾

Ljudski svet primiće se svojoj budućnosti oscilirajući između ova dva nastojanja, oslonjen na prvu pretpostavku kao na instrument i afirmacije i ukidanja samog ideala. Odnos utopije i antiutopije određen je njihovim sukobljavanjem oko nekoliko ključnih problema. Prvo područje njihovog polarizujućeg suočavanja jeste upravo stvaralaštvo i njegovi rezultati — tehnologija u najširem smislu. Taj odnos je radikalno zaoštren u panegirik tehnici i proizvodnim snagama, s jedne strane, i oholo poricanje ma kakvih vrednosti izvan ljudskih, čime se i sami rezultati ljudske sposobnosti i rada vide kao ugrožavanje same suštine ljudskog, s druge strane. Ilustrovaćemo ovaj *prvi sloj*, ujedno i najpopularniji sadržaj, sporenja utopijske i antiutopijske pozicije, sa dva stava:

„Ljudska organizacija najsavršenijeg tipa, država, treba štiti svoje pripadnike od javnih opasnosti — a to nisu druge države, nije to ni Fran-

²⁾ Ne ulazimo u vrlo složene i različito informirane interpretacije termina „utopija“ i „antiutopija“. Za razumevanje ovog pristupa ističemo samo da je termin „utopija“ ovde upotrebljen u značenju bliskom „eutopiji“, kao što ga upotrebljava Tomas Mor — dakle, u značenju sa akcentom na najboljoj mogućnosti, a ne toliko na geografsko-vremenskom određenju, kao zemlje koja ne postoji, ili koja neće nigde i nikada ni postojati. Dakle, osnovni koncept ide na onaj sadržinski impuls, na stremjenje ka najboljem, smatrajući ga za inherentan bar jednom delu, ako već ne čitavom čovečanstvu. Termin „antiutopija“ ima niz sinonima. Navodi se i kao „negativna utopija“ — teoretski opravdaniji naziv, ili kao „kakotopija“, „distopija“ i slično. Ovde hoćemo da istaknemo njegovu suprotstavljenost (antitetičnost) utopiji, pre svega, u principijelnom nivou osporavanja opravdanosti gradnje univerzalno prihvatljivog najboljeg projekta budućnosti.

cuska ni Engleska, ni Nemačka, ili ma koja druga država; to su glad, žeđ, siromaštvo, hladnoća, neodevenost, neobrazovanost, — zadatak vlade jeste da *odbrani* tela i ličnosti svojih građana od tih opasnosti, a ne da ih *žrtvuje* za ostvarenje fiktivnih ciljeva, pozivajući ih da ginu u besmislenim ratovima... Prema tome, čovečanstvo je prevashodno usmereno ka razvijanju sredstava kojima će, u budućnosti, ostvariti ove ciljeve...³⁾

Lako je prepoznati Bekonovu ideju: cilj nauke jeste *comodis humanis inservire*, pa je budućnost područje realizacije, u najpotpunijoj formi, tehničkih potencijala čovečanstva. Suprotan zaključak, iz istih premisa, izvlači drugi autor:

„Mašine će se prema nama ponašati lepo, jer će njihov opstanak u velikoj meri zavisići od nas... U stvari nemamo nikakvog razloga da se brinemo za čovekovu sreću u budućnosti. Ne dotle dok on u ma kom pogledu bude korisno služio mašinama; on može postati niži rod, ali će njemu, razvojem mašina, biti daleko bolje nego što mu je sada... Zar ne bismo bili optuženi za krajnju ludost kad bismo odbacili preimućstva do kojih bez mašina ne bismo mogli doći?

S onima koji tako rasuđuju ja nemam ništa zajedničko. Klonim se, sa užasom, vere da MOJ rad može ikada biti zamenjen ili nadmašen od MAŠINE...⁴⁾,⁵⁾

Duga tradicija filozofskih, socijalnih i literarnih projekata budućnosti u kojoj će biti ostvareno ono što svi hoćemo — bratstvo, jednakost, radost, slobodno vreme, obilje, mir, zdravlje, trajanje zadovoljstva, ali ipak ne obične fikcije jednostranog raja — Edena, Dembelije, Arka-

³⁾ Edward Bellamy: *Looking Backward*, Random House: Modern Library College Edition, New York, 1951, str. 44—45.

⁴⁾ Samuel Butler: *Edgjn*, Nolit, Beograd, 1956, str. 214—215.

⁵⁾ *Komentar Dušana Pajina*: (Ne odnosi se na Muhlčev tekst, već na tekst citata.)

Uvek mi je bio čudan strah od mašina, ne samo zato što sam mašine smatrao nečim mrtvim (delom neživog sveta). Čak mi je strah od mrtvaca bio razumljiviji (mrtvac je nekad ipak bio živcat, mašina nikad). Ali, zebnja da bi nas mašine u nekom pogledu mogle nadmašiti mi je neozbiljna, ne zato što se to ne bi moglo dogoditi, već zato što se to stalno događa, inače bi tehnika bila besmislena. Ako već pravimo to poređenje (koje je, uostalom, sumnjivo, jer poredimo nešto mrtvo, što nema sopstvene namere, sa nečim živim), onda je lako uvideti da nije potrebno čekati na robote, ili elektronske mozgove — već točak je brži od čoveka, a luk i strela bacaju dalje. Mašine ne „prete“ čoveku u ravni performanse (izvedbe), već u ravni organizacije potreba i rada. O tome i Muhlč govori nešto kasnije.

dije, Aristopije i drugih varijanti Zlatnog veka, produžuje se i u našem veku, nizom dela koja kritički i argumentovano razmatraju budućnost sa stanovišta opšte dobrobiti. Za njih pitanje: Šta nam nosi vreme? — nije razlog užasavanja, ili rezignacije, nego početak vedrine.

Paralelno jača, ili bar, ne jenjava i aktivno osporavanje ovih ideala, i to na svim planovima — od poricanja ostvarivosti, do odbacivanja sredstava kojima taj cilj treba dostići i, čak, do gnušanja pred samim ciljem, ma kako on bio formulisan.

I jedan i drugi pristup imaju istu genezu: oni korene u pitanju „šta nam nosi vreme?“, počinjući, čak i iz iste pozicije u odnosu na ocenu osnovnog faktora — ljudske okoline u najširem značenju, to jest, u kosmičkim relacijama. Razlika nastaje u momentu *interpretacije*, tako da se ono što je u jednoj poziciji obeleženo najvišim plusom, u drugoj ocenjuje najnižim minusom.

Stav utopije, generalno, uz poštovanje nijansi, je ovaj:

Pošto je kosmos, ukupno uzev, iracionalan, je ne vodi ničemu, svaka povezanost slučajna i svaka razvojnost hirovita — jasno je da jedino biće sposobno da vreme i budućnost vidi osmišljene jeste čovek. Principijelnu različitost od čitavog univerzuma i svoju projekciju u budućnost („zadatost“), čovek dokazuje upravo gradnjom razumnih institucija i morala, dakle nečega suprotnog haosu i slučaju. Prema tome, imperativ čovečanstva jeste usmeravanje snaga na MENJANJE IZVORNE PRIRODE — dakle, rad na oplemenjivanju, očovečavanju sveta, kao na pretpostavci realizacije ljudske suštine, pravičnosti i moraliteta. Ova teza je izrazito dominantna u istoriji filozofskih ideja, pa se, u raznim formulacijama, ponavlja od Platona i Aristotela, hrišćanstva i Kanta, i kod Hegela, u egzistencijalizmu... U posebnom, scijentistički intoniranom segmentu, praktične pretpostavke ovog humanizirajućeg procesa menjanja sveta prema ljudskom liku — nauka, proizvodnja, tehnologija — hipostaziraju se u vrednosti po sebi, i postavljaju se kao zadatak roda. Ipak, prema glavnoj varijanti, ovo su samo neophodni instrumenti za ostvarenje cilja višeg reda vrednosti: očovečenja čoveka i prirode.

Antiutopija, međutim, iz činjenice izvorne iracionalnosti ljudske okoline u kosmičkim razmerama izvodi porazni zaključak o nemogućnosti ma kakve bitne promene, ma kakvog trajnog i radikalnog poboljšanja sveta. I ne samo sveta, nego čak i samog čoveka, čija će priroda uvek

biti „užarena okeanska lava pod tankom korom socijalnog i etičkog... gotova da rikne...” Čovečanstvo će takvo ostati i takvo nestati u kovitu pramaterije. Prema tome, za čovečanstvo i nema prave budućnosti, jer i prvi i drugi zakon termodinamike obezbeđuju budućnost samo za celinu, a u potpunosti je odriču za delove. Entropija ne mari ni za galaksije sa milijardama zvezda, a za ljudsko batrganje... Teze ovog kosmičkog pesimizma, pogotovo radikalno zastupane od T. H. Huxley-ja, često predstavljaju glavnu liniju antiutopijskih dela. Ipak, opšti stav može da se razloži na tri poente osporavanja ideala, na koliko se deli i njegovo postavljanje: ukazivanje na socijalnu, etičku i biološku (ne)ostvarivost trajno najbolje budućnosti. Analiza, u koju sada ne treba ulaziti jer nije naš centralni problem, pokazuje da su osnovni argumenti oba stava jednako korektni, logički zasnovani i naučno potkrepljeni. Ono, međutim, oko čega postoji spor kada je neizvesna budućnost u pitanju, nisu činjenice, nego, kako je već rečeno, njihova vrednosna interpretacija.

Prema tome, jedina ljudska mogućnost da nešto preduzme i ujedno njegova *diferentia specifica* — u odnosu na projektovanje u budućnost — stvaralaštvo, ocenjuje se dvostruko: kao izlaz iz neprihvatljivog i put ka najpoželjnijem i najdostojnijem životu; kao pogoršanje postojećeg i put ka porobljavanju još i od ljudi — jer smo prema prirodi već u stanju zavisnosti.

Opasno je pripisivati samo sebi dobronamernost, istinoljubivost i vrlinu. Istorija je pokazala da su usrećitelji ispali, kad se sve sabere, bar isto tako često i unesrećitelji. Iz prihvatljivog i, na izgled, samorazumljivog stava da je zaista neophodno stvaranje ekonomskih uslova za ljudski život, i da se to može ostvariti jedino ljudskom akcijom u proizvodnji, lako se pređe na ono što nikako nije tako evidentno: da je time i učinjeno sve što treba da se učini. Da je čovek *srećan* kad ima šta da jede, jer je, zaista, *nesrećan* kada gladije. Tako je za većinu utopista, koji su po samoj strukturi stavova bliski empirističkom načelu o apsolutnoj primarnosti spoljnih uticaja, — kao i za niz ekonomista, političara, planera, — samorazumljiva činjenica da iz boljih ekonomskih uslova automatski proizlazi i bolji i srećniji čovek. Klasičnim utopijama i političkim sistemima tako organizovanim (u najboljoj nameri), ljudska sloboda se čini relativno trivijalnom temom. Osnovno sredstvo pretvoreno je u osnovni cilj — realizaciju društvenog reda, organizacije i ekonomske stabilnosti uz relativno obilje; to je slika budućnosti. Iz želje da se reši ono što je zaista hitno, zaboravilo se da, rešavajući te probleme, nije rešeno sve. Za uto-

piju devetnaestog veka⁶⁾ osnovni društveni problem koji će budućnost rešiti i tako spasiti čovečanstvo velike nevolje, jeste upravo ono što je tada i bilo praktični imperativ — ekonomska nesigurnost i beda. Propast društva i slom njegovih institucija mogu biti, prema predviđanjima i nadanjima tadašnjih utopista, sprečeni jedino naučnim i tehnološkim razvitkom. Međutim, dvadeseti vek je sagledao ne samo realizaciju ovog priželjkivanja i rešenje ekonomskih problema na nivou obezbeđenja egzistencije — barem u industrijskim zemljama, dakle onima koje su razvile tehnologiju i proizvodnju, nego i potpun neuspeh da se obezbeđivanjem ovih uslova ljudi zaista učine srećnijim. Osećanje nesigurnosti nije iščezlo. Namesto da se vezuje za ekonomsko područje, ono je danas spojeno sa psihološkim problemima koji proističu iz industrijalizacije, automatizacije radnih procesa, potrošačkog mentaliteta... Ostajući u okvirima negativnosti posledica intenzifikovane proizvodnje, može se reći da savremeni planovi nisu određeni toliko potrebom da za svakoga mora imati posla, koliko nastojanjem da radno mesto organizuju tako da pruži ne samo mogućnost (platu), nego i SMISAO života. Time se otkriva obilje problema: od kreativnosti rada, do njegove socijalne, prestižne funkcije, pa najzad i do ispunjenja najličnijih motiva koji čoveka upućuju na obavljanje određenog rada. Negativan pristup prema utopijskom snu o najboljoj budućnosti istakao je i druge momente nedovoljnosti, i čak, razornosti nekontrolisane intenzifikacije proizvodnje. Najpre, ukazano je na problem etičke kontrole i ciljeva ekonomskih i naučnih potencijala. Po samoj funkciji, kao neophodni uslovi društveno organizovanog života, ekonomika i nauka su strateški potencijali najvišeg reda. Njihovo posedovanje može obezbediti, u kratkom roku, da se ljudi, direktnom ili indirektnom ucenom privole na ispunjenje ma kakvih ciljeva. Ovaj problem je odavno istaknut (tema „đavolovog učenika” sreće se još kod Lao-cea), ali je tek savremena industrijalizacija otkrila istinske razmere korupcijskog potencijala tehnologije. Posebnu metu kritike predstavlja i pojava tehnokratskog sloja, koji na menadžerski način doslovno može manipulirati ne samo u proizvodnji nego i izvan nje, i to čak društvom

⁶⁾ *Komentar Dušana Pajtna:* Nije reč samo o utopijama devetnaestog veka. Već Platonova „Država” je pre svega zamišljena kao realizacija idealnog društvenog reda u kome sloboda, imaginacija, emocije, spontanost i radost imaju mesta samo ako neposredno koriste redu. Da se izvesne stvari veoma malo menjaju, videlo se po tome što su mnoge kasnije zamislili idealnog društvenog reda, pri znatno drugačijim civilizacijskim pretpostavkama nego što su one iz Platonovog vremena, ponavljale neke karakteristične Platonove stavove. Tek sa uznapredovalom moći države postalo je vidljivo i praktično kako „dobre” namere mogu uroditi katastrofalnim ishodima.

u celini, određujući i njegove strateške tokove. Kritika tehnokratije, kao sloja koji će odvesti čovečanstvo u najbolju budućnost, — i to još najkraćim putem, — pokazala je da tehnokratija predstavlja redukciju politike, kao sredstva za humano uređenje međuljudskih odnosa, na nivo ekonomike, i da, konkretno, nameće afirmaciju hijerarhijske strukture i autoritarnog duha u društvu, kao osnovnih regulativa međuljudske komunikacije.

Razume se, ovakav prilaz uskoro je dobio i svoju političku formulaciju, preneviši težište planiranja budućnosti na područje političkih sredstava i ciljeva. Nije potrebno isticati da su direktno pogođena upravo ona politička stremjenja koja su u realizaciji pogodnih ekonomskih uslova života videla glavni cilj političkog kretanja. Zbog toga se i zapaža povećana učestalost upotrebe „levo orijentisanih stavova... razočaranih nepotpunim rezultatima ekonomskog blagostanja...“⁷⁾

Međutim, kako je politička sadržina pre svega određena kao nastojanje da se realizuju ljudski vrednosni ideali, to znači, ono što u određenoj sredini i dobu predstavlja aksiološke vrhove, jasno je da je ubrzo otpočela i rasprava o osnovnoj vrednosti ljudskog života. Pretpostavimo da smo se saglasili o tome da budućnost treba tretirati kao doba realizacije najviših vrednosti i najveće sreće: ipak, ono što je sadržaj tih vrednosti i konkretna forma sreće nije ni izdaleka i jednoglasno rešeno. Tako E. M. Forster načelno osporava poboljšanje ekonomskih mera i poziciju nekritičkog ekonomskog optimizma, tvrdeći da se tim putem ne može stići do uspostavljanja etičkih uslova društvenog života:

„Iako nas političari, planeri, ekonomisti, futurolozi, uveravaju da će sa novom i boljom ekonomskom situacijom nastupiti i mnogo pogodniji i prihvatljiviji moral, i da će svi ljudi, čim budu dostojno smešteni i dobro hranjeni, zauzeti o svim pitanjima ispravan stav i postati srećni, zbog jednostavne činjenice što su ljudi, ja to nikako ne mogu progutati, jer nemam mističnu veru u ljude. Ja verujem u individuu...“⁸⁾

Ono na čemu Forster insistira jeste upravo uspostavljanje prisnih odnosa, razvijanje razumevanja, ukidanje političke i religiozne netrpeljivosti, uspostavljanje prijateljstva i komuniciranja kao vrhovnih vrednosti...

⁷⁾ Georg Woodcock: *Utopias in Negative*, Sewanne Review, LXIV, 1958, str. 85.

⁸⁾ E. M. Forster: *Two Cheers for Democracy*, The Free Press of Glencoe, London, 1951, str. 68. Vidi takode i njegovo delo *The Machine Stops*, Oxford and Cambridge Review, London, 1909.

Sa svoje strane, utopijsko viđenje budućnosti, usled svoje suštinske dobronamernosti, usvojilo je ove argumente. Kao prva pretpostavka nameće se misao da će ljudi biti srećni onda kada budu ravnopravni, jednako vredni, kada se budu s pravom jednako uzajamno poštovali. Prema tome, ovo direktno znači da treba ukinuti kvalitativne razlike među ljudima, ali, bez sumnje ne tako što će svi postati manje vredni, nego tako što će biti više vredni. Drugim rečima, treba da iščeznu inferiorni članovi. Osnovna sredstva moraju biti višestruka i tako postavljena da otklone sve one mogućnosti za pojavu inferiornih pojedinaca. To su, najpre, biološki činoci. Dakle, potrebna je kontrola rađanja, odnosno, u krajnjoj liniji, eugenika. Zatim, potrebno je ne samo jednako obrazovanje, nego i tako organizovano da svi učesnici zaista dobiju jednako znanje, što znači striktno i uniformno opredeljenje njegovih sadržaja... I tako je budućnost opet mogla da izgleda vedra i privlačna.

Međutim, antiutopija, kao kritička ocena, uočila je niz opasnosti u sredstvima, a zatim čak i u cilju — ukidanju inferiornih pojedinaca:

„Jer, najzad, šta su krajnji ciljevi nauke (koja hoće ljudsku jednakost i iščezavanje inferiornih): sterilizacija biološki i mentalno nepogodnih pojedinaca, likvidacija zaostalih rasa, selektivno ukrštanje najsposobnijih. Uvođenje obrazovanja koje neće biti organizovano po sistemu „uzmi-ili-ostavi”, nego koje će nužno i nepogrešivo dovesti do stvaranja čoveka kakvog hoćemo... Ovo se, najzad, svodi na biohemijsko uslovljavanje i manipulaciju mozga...”⁹⁾

Osim toga, i politička ideja uređenog i pouzdano organizovanog društva u kojem neće postojati opasnost ni od kakvih nepredviđenih i razornih događaja, u kojem će biti isključena i nepravda i zloupotreba od strane pojedinaca, mora da se svede na sterilizaciju individualnog mentaliteta i njegovo potpuno utapanje u duh kolektivismu. Ovo može imati ne samo politički neprihvatljive konsekvence, nego i biološko-psi-hološko srozavanje nivoa ljudi:

„U uređenom i tehnički razvijenom društvu u kojem vlada opšte obilje, dakle, u društvu u kojem je sve obezbeđeno i predviđeno, i upravo srazmerno stepenu obezbeđenja, jače se zaboravlja jedna od osnovnih čovekovih potreba: potreba za neizvesnošću... U takvom društvu, koje zovemo idealnim, upravo zbog njegovog visokog tehnološkog nivoa, odsustvo pravih aktivnosti uticaće na doslovno pogoršanje biološkog nivoa i smanjenje ljudi: stanovnici takvog doba biće

⁹⁾ C. Lewis: *The Hideous Strength*, Routledge and Kegan Paul, London, 1946, str. 37.

„mali debeli ljudi” koji će o sebi, zbog velikih društvenih, industrijskih i naučnih potencijala, jedino misliti da su „ljudi nalik na bogove”...¹⁰⁾

U okvirima ovog strateškog i heuristički postavljenog određivanja budućnosti odvija se, što je već istaknuto, ne samo borba, nego i komunikacija dve suprotstavljene pozicije. Uostalom i borba je jedan vid vrlo direktne komunikacije, u kojoj se prati svaka kretnja i akcija, u traženju najadekvatnijeg odgovora. Prema tome, poenta ovog pristupa budućnosti istovremeno sa pozicija utopije i antiutopije upravo i jeste u isticanju ključne važnosti komuniciranja ovih suprotstavljenih pozicija. Zbog toga što su obe pozicije relevantne, i što u različito vreme prednost prelazi na ovu ili onu stranu, upravo i jeste teško prognoziranje budućnosti, ma kako futurologija inače bila postavljena na čvrste naučne temelje. Budućnost se utoliko uvek otkriva kao dinamička funkcija dejstva obe ove pozicije, dok je futurološko predviđanje uvek određeno samo jednom, ili čak, ukoliko i hoće da uvede u razmatranje onu suprotnu poziciju, teško može u nju proniknuti. Razlog je jednostavan: pozicija suprotnog stava zavisi od konkretnog pravca kojim će krenuti društvo i stepena uticaja koji će izvršiti na to kretanje ta suprotstavljena pozicija.

Lako se uočava da je reakcija utopijskih projekata, na prigovore različitih antiutopijskih koncepcija, bila brza, i uglavnom, efikasna. U uzajamnom uticaju, savremene utopije su radikalno izmenile niz ključnih odredbi koje su karakterisale prethodne utopijske projekte. Korektivno dejstvo antiutopijskih prigovora utopijski planiranoj budućnosti pojačano je i činjenicom što se društveno kretanje, ni u jednom jedinom slučaju zaista nije poklopilo sa utopijskim predviđanjima.

Potrebno je da se ukaže na neke osnovne promene u sadržaju utopijski planirane budućnosti i sredstvima kojima se predviđa omogućenje njene realizacije. Najšire govoreći, savremene utopije oslobodile su se sentimentalizma i jednostranog ekonomskog determinizma, odbacujući, ujedno, tri elementa, za ranije utopije ključne reperne tačke, kao sasvim irelevantna za savremeno planiranje najbolje budućnosti:

1. PRIRODA. — Smatra se da povratak prirodi, ili priroda kao idealni medijum najboljeg života, čak i u najpovoljnijoj varijanti prirode koja uključuje sve prednosti i nijedan njen nedostatak, ipak više ne odgovara savremenom shvatanju stvarnosti i očekivanjima od života.

¹⁰⁾ G. Orwell: *The Road to Wigan Pier*, V. Gollanz, London, 1937, str. 220, 225.

Čovek je danas primarno usmeren ka mogućnostima delovanja, ka sopstvenim stvaralačkim potencijalima i sopstvenom delu — društvenom životu i društvenim institucijama.

2. DETERMINIZAM I OBJEKTIVNOST DRUŠTVENOG RAZVOJA. — Stav o neizbežnosti i naddruštvenoj prirodi društvenih procesa, mada potkrepljen takvim filozofskim autoritetima kakav je Hegel, ipak je, uglavnom, praktično već u zaboravu. Nasuprot slepoj nužnosti prirodnih, ili panlogičkih snaga u kojima se ispoljava „lukavstvo uma”, savremene utopije projektuju budućnost kao područje i posledicu delovanja ljudske društvene, udružene stvaralačke snage. Činjenica besmisla, ili nemogućnosti trajne kontrole, još uvek nalazi utočište u oblasti kosmosa, ali je iz sfere ljudskog društva, čini se, definitivno prognana.

3. IDEAL IZOLIRANOG, SKRIVENOG UTOPIJSKOG DRUŠTVA. — Bez obzira kako dobro bilo organizovano, ograničeno i skriveno društvo koje kontroliše, ili čak, izbegava komunikaciju sa okolinom, i koje predstavlja prototip razvijan od Platona do Mora, Kampanele ili Batlera, danas se više ne može uspešno uklopiti u okvire svetskog komuniciranja i mišljenja. Ono što je Nortrop Fraj nazvao društvo tipa „prison-paradise” (rajski zatvor) prevaziđeno je u području utopije još 1909. ocenom H. Dž. Velsa: „Danas ništa što je manje od čitave planete ne može biti temelj za ostvarenje utopije. Ona će se ostvariti u čitavom svetu, ili je neće biti.”¹¹⁾

Usvojivši izmenu u ova tri elementa, kritička oštrica antiutopije usmerila se na dva ključna pitanja, kojima se i danas označava osnovna sadržina interakcije obe ove pozicije u osmišljavanju budućnosti:

1. Da li je odnos stepena savršenosti i preciznosti društvene organizacije, proporcionalan stepenu društvene slobode?

2. Da li je ma koji ideal, ukoliko je nametnut, kao vrhovna i opšta vrednost koja se mora pratiti, ljudski opravdan i prihvatljiv?

Oba pitanja, u ovom trenutku, ostaju otvorena. Oba pristupa imaju i svoje pobornike i, što je još važnije, svoje argumente. Nasuprot okoštanim predstavnicima koncepcije „istina-je-u-knjizi” (najčešće, samo jednoj knjizi, jer inače bi se morale čitati i druge), nalik *ukrasima mumijske*, oni se izvode iz konkretne prakse, iz stvarnosti, iz aktualiteta. U srži utopije leže neki razlozi koje živa ljudska misao, energija

¹¹⁾ H. G. Wells: *A Modern Utopia*, Nebraska Press, Norih Platte, 1967. (prvo izdanje: Nelson, London, 1905).

i vitalnost nikada neće moći izostaviti iz razmatranja, nego će ih, naprotiv, uvek držati među prvim vrednostima. Jer, suština utopije jeste osporavanje praznog postojanja. Ona je, *par excellence*, traganje, posledica i izraz potrebe za smislom. Utopije su i „najčešće samo preuranjene istine“, kako kaže Lamartin, ali su i mnogo više: utopijski san je možda iluzija o mogućnosti najboljeg sveta, ali iluzija koja je neophodna da bi se očuvala nada. U tom smislu možemo se složiti sa formulacijom koja, nasuprot jednoknjižnom dogmatizmu, ističe konkretnu i esencijalnu funkciju utopije da odlučuje o pitanjima života i smrti i rasvetljava smisao postojanja:

„Utopija je istinita i neophodna, jer izražava ljudsku suštinu, obuhvata unutrašnji cilj njegove egzistencije. Utopija pokazuje šta čovek jeste esencijalno i šta treba da ima za telos svog postojanja.“¹²⁾

Jer, nama su zaista potrebne iluzije. „Trebamo sanjati“ — veli Lenjin — treba imati ideale, da bi se uopšte moglo preživeti kao smislovito biće. Obezbeđujući nadu da se svi problemi mogu rešiti, i da se može postići najbolja slika sveta, ne žrtvujući ono što već jeste vrednost, utopija omogućava ljudima da veruju u jedan od svojih najvećih izuma: u BUDUĆNOST.¹³⁾

¹²⁾ Paul Tillich: „Critique and Justification of Utopia“ u edit. Frank Mannel: *Utopias and Utopian Thought*, The Riverside Press, Cambridge, 1966, str. 296.

¹³⁾ Komentar Dušana Pajtna: Šteta što autor ovde napušta osnovni smer svog izlaganja, a to je lucidno promišljanje i izostravanje značenja utopije i antiutopije. Već ostvarene uvide on sada potire, zamagljujući svoj predmet, pa se uz utopiju javljaju i neki opšti pojmovi i porivi: ideal, nada, egzaltacija, optimizam, itd. Time, čini nam se nepotrebno, pada na ravan osrednjeg teologa, koji, kad teorijsko obrazloženje predmeta njegove vere dospe u čorsokak, počinje da dokazuje da svaki čovek mora u nešto verovati, da su mu potrebni nada i optimizam. Na taj način kao da se daje za pravo nekim autorima koji su utopijsko mišljenje određivali kao novovekovnu zamenu za veru u boga. Mada po svoj prilici, utopija crpi iz poriva (vera, nada, optimizam) na kojima se zasnivala i religija, valja uočiti njenu specifičnost — da je to misao koja traži razrešenje svih problema čovekovog bivstvovanja na ravni društvenog bitka. Pri tome, velik broj antiutopijskih prigovora je usmeren protiv ovog redukcionizma.

Odgovor Ferida Muhića: Kolega Pajin piše: „Šteta što autor ovde napušta osnovni smer svog izlaganja.“ Međutim, izgleda da je ovaj „osnovni smer“ poistovećen ne sa onim što je moje izlaganje, već sa idejom koju je sam Pajin pridodao tekstu. Jer, samo tako može da se razume ocena da je upravo ono što ja vidim kao prelaženje na ključne stavove, (koji se razvijaju u pravcu kasnije pohvaljenom od Pajina) „napuštanje osnovnog smera“: zaključci su neočekivani, jer je ispuštena osnovna intencija teksta.

Naime, pokušaj povezivanja, i takoreći, „rehabilitacije“ i apologije oba stava (utopijskog i antiutopijskog), nije određen željom da se oni ispituju u teoretskoj ravni i u pitanjima celovitije metodološke obrade. Ja

Međutim i antiutopija hoće isti cilj, ali je, po osnovnom metodološkom načelu, kritičko-skeptički orijentisana. Čak i u paroli „Neka cveta samo cveće” nalazi ona prostor za pitanje: Zar tu nema mesta za korov i trnje? Svet sastavljen samo od cveća jedva da je manje strašna slika od sveta bez cvetova! Svaki ekskluzivizam je opasan i usmeren protiv humaniteta, makar to bio i aristopijski ili agapistički ekskluzivizam.

Osim toga, pitanje afirmacije ili osporavanja vezano je i za čisto mentalnu specifičnost generacijske pripadnosti i biološkog uzrasta: suprotno uobičajenom verovanju, optimizam i utopijska egzaltacija jesu odlika zrelih godina, dok je pesimizam, uglavnom, plod mladosti. Međutim, kome treba zabraniti da zastupa svoja uverenja? Zrelima ili mladima? I ko će, i u ime čega, zabraniti?

njih ne želim komparirati preko ma kakvih scijskih parametara ili kriterijuma. U ovom kontekstu ni nada, ni ideal ni imaju funkciju teološkog zataškavanja moguće objektivne beznadežnosti i neidealnosti sveta i ljudskog života. Utopija i antiutopija razmatraju se ovde, najpre, kao neka vrsta ANTROPOLOŠKIH OSOBENOSTI, koje jesu sadržane u suštini ljudskog delovanja. Celovitost onoga što određujemo kao ljudsko, hoće i zahteva ne samo nadu, nego i kritiku nade, ili: ne samo kritiku nade, već i nadu samu. Utoliko se utopijski i antiutopijski pristup svetu ovde postavljaju u nivo pretpostavki, bitnih uslova, transcendentnih čistih formi same mogućnosti aktivteta i odnošenja prema spoljašnosti i budućnosti, dakle, neka vrsta obezbeđenja VITALNOG TONUSA. Jer, pravi razlog delovanja nije (samo) pritisak okolnosti snolja, niti pronalaženje racionalnog obrazloženja angažmana, jer se potrebe opstanka mogu ignorisati sve do prihvatanja smrti, a racionalno obrazloženje nikada ne obuhvata totalitet delujućih uslova, pa je utoliko uvek u bitnom stepenu nedokazano, nezasnovano, dakle iracionalno: prvi (nikako ne i jedini, ali svakako nužni) uslov aktivnog odnošenja prema svetu jeste postojanje unutrašnje napregnutosti — tonusa koji n a g o n i n a delovanje. Utoliko je stav o slobodnoj interakciji utopijskog i antiutopijskog pristupa svetu (koji kolega Pajin ističe kao prihvatljiv), kod mene dat u smislu širem nego što je neposredno teoretsko razrešenje naučne validnosti ova dva pristupa. Samo delovanje nije nikada čisto i puk o h t e n j e, nego je usmereno i ka poboljšanju i ka kritičkoj oceni preduzetih mera za poboljšanje života, drugim rečima, i kao utopija i kao antiutopija.

Najzad, poslednji stav (koji nikako nije pripisan antiutopiji, kako to tvrdi Pajin) nema eshatološke ambicije. Stav se može preokrenuti, tako da glasi: ... ništa NEPRAVEDNO ne može biti nemoguće, i ništa PRAVEDNO ne može biti večno”, ali se po mom ubedenju ovakvom ciničnom formulacijom i, ak ne bi promenilo osnovni smisao stava koji pokušavam prezentirati. Jer, zadovoljstvo u kojem niko nema prava da bude nezadovoljan nije ništa bolje od nezadovoljstva u kojem niko nema prava da bude zadovoljan (ili srećan, ili kreativan, ili ma koji od prihvaćenih i neprihvaćenih ideala). Utoliko je puna i otvorena konfrontacija kreativnog i kritičkog pristupa garancija izbegavanja ma koje jednostranosti: otupljujuće praznine optimizma, kao i jalovog čemera očajanja — i možda, pretpostavka njihovih divnih prednosti, zanosa stvaranja i dostojanstva tuđe.

Pokazuje se, dakle, da definitivno i sistematsko suprotstavljanje utopiji, kao obliku nade u najbolju budućnost, vodi u beznađe i ravnodušnost; bezrezervno prihvatanje utopije, praćeno još i odricanjem svakog prava na kritiku i procenu, ili na drukčiji vid utopije, otupljuje moralnu iznijansiranošć i rađa opasan dogmatizam i jednostranošć.

Ostaje da se pitamo o mogućnostima izlaza. Jer, ocena jednog od autora antiutopijskog razmatranja budućnosti, koja je u mnogo čemu prototipska, zvuči sasvim logično i uverljivo:

„Realizacija istinski najboljeg društva, ostvarenje utopije, dovešće do ironične situacije. Čovek koji je najzad ostvario dugo očekivanu utopiju, mora istovremeno otkriti kako su svi ideali i sve vrednosti — ponos, dostojanstvo, samopoštovanje... postale nepotrebne, izlišne i da su, u tako organizovanom drušćtvu, izgubile svaku osnovu i smisao.“¹⁴⁾

I zahtev teoretičara i pobornika utopije, autora odlične analize *Utopija i njeni neprijatelji*, izgleda plemenit i prihvatljiv:

„Naša predrasuda je utopijska: naša nada je da utopija može nadživeti svoje kritičare, naša ambicija je da joj u tome pomognemo...“¹⁵⁾

Čini nam se da je problem prividno antinomijski. Namesto jednostranog i isključivog zastupanja ma koje teze, stvarnost se određuje činjenicom: dokle god mogu komunicirati i uticati jedna na drugu, utopija i antiutopija garantuju celovit i slobodan put ka budućnosti, najbolju primenu stvaralačkih snaga.¹⁶⁾ Ogromna opasnost leži u monopolisanom imunitetu od kritike i procene, čak i ako iza toga stoji koncepcija na izgled potpuno bezazlena i dobronamerna. Paradoks je u činjenici što se istinska komunikacija ovih suprotstavljenih pozicija može obezbediti samo jednostranim i isključivim zastupanjem, dakle tvrdim dogmatskim stajanjem na jednoj poziciji. Tek iz činjenice pripadnosti, potpunog zalaganja, može se roditi i protivnik i tek iz sukoba sa suprotnim stavom realizuje se celina. Budućnost je rezultanta obuhvaćena upravo ovim dijalektičkim i stalnim sukobljavanjem utopijskog i antiutopijskog, upućena ka traganju za nekom čvršćom ravnotežom. Ako „sreća,

¹⁴⁾ Kurt Vonnegut: *Piano Player*, Penguin, New York, 1952, str. 296.

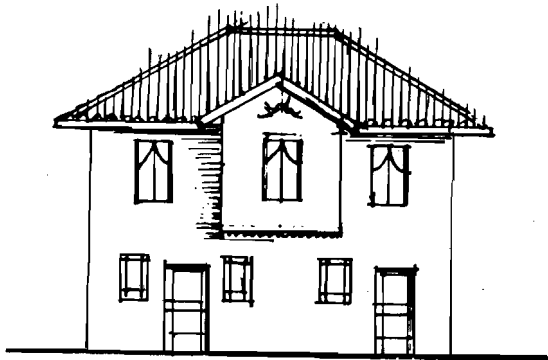
¹⁵⁾ Georg Kateb: *Utopia and Its Enemies*, The Free Press of Glencoe, New York, 1963, str. 20.

¹⁶⁾ *Komentar Dušana Pajina*: Ovo je ključni stav. Rezultat izlaganja koje predstavlja jedno od boljih što sam ih čitao o ovoj temi.

možda još nije u svetskim razmerama normalno stanje ljudskog života", zaista je teško poreći mogućnost da to jednog dana postane njegov normalan sadržaj. Možda život treba biti bučni praznik, pun vrtoglavih stremljenja, bez predača, kap jantara bez vakuole... a možda životni tok treba biti nevidljiv kao strujanje vetra — bez tutnjave bubnjeva i marširanje armija...

Možda, konačno, oba pristupa kazuju isto: da ništa nepravedno ne može biti večno, i ništa pravedno ne može biti nemoguće. I možda se prema nekom sličnom načelu određuje i budućnost.¹⁷⁾

¹⁷⁾ *Komentar Dušana Pajina:* Neobično je što autor ima potrebu da završi tekst jednim eshatološkim uzvikom i pri tom da ga još i pridiše antiutopiji. Otkuda to, kad je već u prethodnim analizama pokazao da je antiutopija kritički nastrojena prema ovakvom „kosmičkom optimizmu“.



Kafana „Dva goluba“, zgrada postoji danas

FUTUROLOGIJA I UTOPIJA

Za veoma kratko vreme, od početka šezdesetih godina ovoga stoleća do danas, futurologija — nauka o predviđanju — postala je jednom od najuticajnijih nauka. Nastala je na tlu Sjedinjenih Država Amerike, u okvirima vojnih kompanija, sa ciljem da predvidi i odredi strategiju budućeg nuklearnog svetskog rata, da tu strategiju učini upotrebljivim instrumentom politike.¹⁾ Problemi koje je savremeni tehnološki razvitak nametao uticali su na to da se predviđanja pretvore u sveobuhvatno prognoziranje celokupnog ekonomsko-društvenog razvitka. Nastao je široki pokret naučnog prognoziranja, kakav ne poznaje dosadašnja istorija; stvoren je veliki broj naučnih instituta, časopisa, održan je veliki broj nacionalnih i svetskih konferencija. Ovaj pokret finansiraju države, vojni krugovi, velike korporacije. Futurologiju oduševljeno prihvataju socijalističke zemlje na Istoku. Pojavila se, prvi put u istoriji, nova profesija — ekspert za budućnost. Pretenzije futurologije su postajale sve veće, — ona je postala nauka koja daje globalne perspektive razvoja čoveka i društva, perspektivu svih posebnih perspektiva. Ona hoće da ispituje međusobne uticaje svih vidova čovekove delatnosti i globalne posledice tih uticaja.

Sva predviđanja futurologije vezana su za tzv. „naučno-tehničku revoluciju“, futurologija je nauka koja treba da upravlja procesom društvenog razvitka u uslovima savremene tehnologije. Na međunarodnim konferencijama u Kjotu 1970. i Brislu 1972. godine futurologija je proglašena za osnovu stvaranja novog svetskog društvenog poretka — proklamovan je nastanak nove ere naučnog upravljanja razvojem čoveka.

Futurologija nastaje kao izraz vere u neograničenu mogućnost (nastalu razvojem informativno-komunikacijske tehnike) savremenog čoveka da saznaje i određuje osnovne trendove svoga razvoja.

¹⁾ P. Dikson, *Think Thanks*, New York, 1972.

Futurologija se pojavila sa neograničenim optimizmom u pogledu budućnosti koju nam naučno-tehnološka revolucija otvara. Ova optimistička varijanta futurologije²⁾ brzo je, na Zapadu ustupila mesto trezvenijoj — kritičkoj futurologiji, ali na Istoku taj optimizam nema prepreka ni granica.

U osnovi futurološkog optimizma na Zapadu je teorija o postindustrijskom društvu koje, umesto na način klasne borbe, društvene probleme rešava na naučni način, bez socijalnih potresa. Tehnološka revolucija, po ovoj teoriji, vodi do povećanja materijalnog blagostanja za sve, a time i do ukidanja klasnih razlika i slabljenja i nestajanja klasne borbe. Savremena tehnologija raspolaže danas snagom koja će „preobratiti svet u rajski vrt, vrt izobilja“³⁾.

Futurološki optimizam na Istoku je vezan za ideju o „radničkoj državi“ i veru u neograničenu moć naučno-tehničke revolucije upravljane tom državom. Od ove „revolucije“ se očekuje sve — novi komunistički društveni odnosi, nove potrebe, nove vrednosti i nova kultura. Sve teškoće i svi problemi koji niču u razvoju savremene tehnike mogu se, po ideologiji „realnog socijalizma“, javljati samo u kapitalizmu, zbog kapitalističko-profiterske zloupotrebe tehnike, a kada je tehnika u rukama „radničke države“ ova zloupotreba je nemoguća. Postojeće socijalističko političko društvo treba samo još da razvije tehnološku moć („da stigne i prestigne kapitalizam“ u ovom smislu), pa će komunizam postati realnost.

Ove optimističke vizije budućnosti sve promene čoveka svode na jedan problem, problem materijalnog blagostanja. Sva nastojanja čoveka da se domogne humanije budućnosti svode se na borbu za društvo izobilja. Zato one ne vide bitne granice ljudske slobode u savremenim političkim sistemima. Svi vidovi čovekove slobode i samorealizacije stavljaju se u apsolutnu zavisnost od rasta tehničke moći, prepuštaju se tehnicima i premeštaju u budućnost.

Razvoj potrošačkog potencijala građana savremenih političkih društava je poprište na kojem će se razrešiti svi ljudski problemi. Ova optimistička varijanta futurologije je s pravom nazvana establišment — futurologijom.⁴⁾ Establiš-

²⁾ Primer ovog optimizma je knjiga *Towards the Year 2000, Work in Progress*, ed by Daniel Bell, Boston, 1968, ili M. Pečujlić, *Budućnost koja je počela*, Beograd, 1969, i dr.

³⁾ J. Platt, *How Men can shape Their Future, Challenges from the Future*, Tokio, 1970, vol. 2, p. 111.

⁴⁾ Vid.: B. van Heinbergen, *Critical and Establishment Futurology*, Challenges from the Future, loc. cit. vol. I, pp. 98—99.

ment-futurologija je konzervativna ideologija savremenih represivnih društvenih sistema. „Dinamika istorijskih promena“, koju ova futurologija predviđa, ne samo da ne sadrži nikakav program suštinskih radikalnih izmena položaja čoveka u savremenim društvima, već je njen tehnološki optimizam u službi stabilizacije postojećih političkih sistema. Jedini zadatak izgradnje humanije budućnosti svodi se ovde na naučno programiranje razvoja tehničke moći u okvirima političke vlasti nad čovekom. Carstvo slobode se ovde slika kao birokratsko društvo izobilja — kao materijalno blagostanje koje će doći državnim usmeravanjem i planiranjem društvenog života. Ovaj tehnološki optimizam je postao nezamenljivi, glavni instrument savremenih birokratskih ideologija, koje jačanje birokratske vlasti nad ljudima pravdaju ulogom koju država ima kao upravljač „naučno-tehničke revolucije“.

Potrošački raj u birokratski upravljanoj ljudskoj zajednici koju ova futurologija nudi je ideološko opravdanje sve veće totalitarne suspenzije građanskog individualizma i liberalizma koji polako nestaju pod udarom birokratske države umesto da budu zamenjeni novim, višim formama ljudske slobode.

Ovaj ideološki optimizam je u zapadnoj futurologiji postepeno ustupao mesto jednom trezvenijem pristupu budućnosti. Savremene kritičke futurologije nameću svest o opasnostima od neograničenog tehnološkog razvitka, pozivaju na odgovornost, na plansku akciju stavljanja svih osnovnih trendova materijalne proizvodnje pod strogu restriktivnu kontrolu. Kritička futurologija hoće da razvije svest o tome da se nekontrolisanim i neograničenim rastom tehnologije može uništiti priroda kao osnovni uslov ljudskog opstanka. Osnovna tema kritičke futurologije je opasnost od uništenja prirode zbog neograničenog tehnološkog rasta.⁹⁾ Svi trendovi savremenog rasta tehnologije, kažu kritički futurolozi, vode ka sve većem iscrpljivanju neobnovljenih sirovina, ka zagađivanju prirodne sredine, a nekontrolisan rast stanovništva u ovim uslovima vodi u opštu glad. U uslovima eksponencijalnog rasta tehnike i stanovništva dalji razvitak će biti onemogućen ako se odmah ne ograniči ili ne svede na nulu. Za nepuno stoleće, neplaniranim rastom, čovečanstvo će se sresti sa upropašćenom prirodom, presahlom izvorima sirovina i sa glađu. Izlaz iz ovog opšteg trenda razvitka kritička futurologija vidi u negativnom planiranju

⁹⁾ Najkarakterističniji vid ove kritičke futurologije dat je u radovima članova Rimskog kluba, čije je delo *Granice rasta* prevedeno na naš jezik. Upor. — D. H. Meadows, D. L. Meadows... *Granice rasta*, Zagreb, 1974.

— smanjenju industrijske proizvodnje, izmeni ciljeva ekonomskog razvitka, strogom ograničavanju zagađivanja sredine, kontroli rađanja. Ovim negativnim planiranjem postigla bi se „kontrolisana dinamička ravnoteža” između čoveka i prirode. Zahteva se maksimalno kontrolisanje ekonomskih procesa, čuvanje energija, kontrola rasta stanovništva, ukidanje proizvodnje sa planiranim brzim rabljenjem proizvoda, itd. Mora se stvoriti *nova tehnologija* koja neće uništavati prirodu.⁹⁾

Najvrednije dostignuće ove kritičke futurologije je — kritika vere u neograničene mogućnosti razvoja tehničke moći, svest o ekološkoj krizi koju taj rast može izazvati. Ali ova futurologija se ograničila samo na ekološku krizu i jedino rešenje koje je ponudila je — restriktivna tehnologija. Ova futurologija nas je suočila sa realnim problemima vremena u kojem živimo; teško da se može dobrim argumentima poricati postojanje ovih problema, naročito kada su u pitanju najrazvijenije zemlje savremenog sveta, koje su ekološke probleme isporučile čitavom svetu kao nedeljivoj celini. Kritika reformi koje ova futurologija nudi ne sme nikada da se vrši sa stanovišta odbacivanja problema koji se tim reformama pokušavaju da reše. Ove reforme se mogu kritikovati u pogledu dometa i metode rešavanja problema. Metodnom savremene kritičke futurologije se problemi kojima se ona bavi mogu samo otkrivati, ali se na taj način ne mogu prevazići izvori iz kojih oni nastaju. Kritička futurologija nije i ne želi (i ne može) biti ona teorija koja može da menja socijalne uslove savremenih (ekoloških) kriza.

U svojim nastojanjima za kontrolom rasta, ako hoće da bude uspešna, ona se mora oslanjati na državu.

Savremeni društveni pokreti protiv zagađivanja prirode se služe saznanjima kritičke futurologije, ali istupaju najčešće protiv države i često se šire na kritiku čitavog društva. Oni mogu da dobiju, i gde-gde dobijaju, karakter utopijskih kritika savremenog sveta. O ovoj razlici biće govora malo kasnije.

Kao teorija eksperata za budućnost koji su u službi države, kritička futurologija postaje stabilizujuća ideologija postojećeg onda kada se oslanja samo na tehnološke modele. Teorija restriktivne dinamičke ravnoteže rasta, oslonjena na državu kao glavnog planera, postaje ideologija kad je zamena za revolucionarne težnje čoveka da menja društveni sistem u kojem su izvori svih „granica rasta” ka slobodi. Kad

⁹⁾ Upor. E. Goldsmith, R. Allen, M. Allaby — *The Blueprint for Survival*, Boston, 1972.

1964—65. štrajkuje 164 miliona ljudi na Zapadu, kad je 1969. 225 miliona u štrajku, kad organizuje masovne pokrete građanske neposlušnosti — građanin izražava svoje nezadovoljstvo državom, on je pobunjen protiv društvenog sistema. Drugačije se ponaša futurolog-ekspert, on je službenik države, oslonjen na njenu moć, u tim okvirima on traži izlaze iz ekonomskih kriza. Od pobuna mlade generacije 1967—68. godine do danas javljali su se i brojni pokreti protiv zagađenja prirode. Oni su u sebi najčešće nosili antibirokratski etos. Oni su (manje ili više eksplicitno) bivali uvek anti-državni pokreti, pokreti koji su tražili ne prosto humanizaciju tehnologije, već prvi i najbitniji uslov te humanizacije — promenu društvenih sistema. Humanizacija tehnologije je mogućna samo preko humanizacije društva. Kritika društva je prvi uslov kritičkog odnosa prema savremenim trendovima društvenog rasta. A to kritika društva omogućuje samo kao praktični revolucionarni pokret koji traži izmenu postojećih represivnih političkih sistema.

Futurologija je „ideologija eksperata”. Ona traži dinamiku ravnoteže u okvirima postojećih sistema. *Futurologija* je naučno predviđanje. A ono se po prirodi svojoj razlikuje od spontane društvene akcije.

Šta se može predviđati? Kakva je priroda futuroloških prognoza?

Futurološke prognoze imaju vrednost samo ukoliko pružaju takva alternativna rešenja kojima se smanjuje procenat neodređenosti i rizika, a povećava sposobnost upravljanja promenama.

Futurologija se utoliko uspešnije razvija ukoliko neutrališe neodređenost planom i kontrolom. Iz odnosa određenosti i neodređenosti prognoza meri se njihova vrednost: ako su neizvesne mogućnosti alternativnih prognoza, dobija se neodređenost; ako prognoza predviđa izvesne mogućnosti alternativnih rešenja, dobija se rizik. Zadatak teorije je da smanjuje neodređenost i rizik, pretvarajući ih u izvesnost, a to smanjivanje je moguće samo ako je prognozer istovremeno i planer koji utiče na budućnost. Niko razuman neće poricati mogućnost ovakvih prognoza. Zadatak je u tome da se utvrdi njihov domet i ispita priroda ovakve prognostike. Prvo pitanje koje nam se pri tom nameće jeste — kakva je to prognostika koncentrisana u rukama savremene države i njenih eksperata? Živimo u vremenu profesionalizacije prognostike i njene monopolizacije.

Prognoze futurologa koji se ne kreću u okvirima profesionalizacije gube naučnu vrednost, ne pripadaju sferi efektivnih naučnih programa i

postaju utopističke⁷⁾ vizije budućnosti bez realnog tla.

Smanjenje neodređenosti u naučnoj prognostici vezano je za sve veću ulogu države kao regulatora društvenih procesa. Danas se naučno prognozira i planira takav razvoj koji znači samo perpetuiranje sadašnjosti, samo tehnološko usavršavanje postojećeg sveta rada i političke vlasti nad ljudima. Nijedna efektivna naučno-futurološka prognoza ne može da ide „s onu stranu” tog sveta, a da ne postane „prazna utopija”. Savremena naučna prognostika hoće tehnološku racionalnost ovoga sveta rada i političke vladavine, i ta vrsta prognostike mora da se oslanja na datu moć da bi bila uspešna. Najviše do čega stiže jeste — svest o neophodnosti organizovanja rasta. Time ona ne dira u temelje ovoga sveta. Njena predviđanja su instrumentalne a ne čisto informacione prirode. Po svome logičnom statusu, ove prognoze imaju karakter komandi i zapovesti.⁸⁾

Osnovno pitanje koje se mora postaviti kad se traga za prirodom ovog odnosa prema budućnosti je — čije su to komande danas, čiji je to instrument?

Savremenim futurološkim prognozama se stvara racionalnija, pa time i veća tehnološka moć, a ne menjaju nosioci te moći. Time se sve više zatvara polje mogućih izmena i sve jače fiksira birokratski trend društvenog razvoja. Ukoliko su, dakle, ovakve futurološke prognoze uspešnije, utoliko je otvorenost prema budućnosti manja. Smanjenje neodređenosti u ovakvoj prognostici znači i smanjenje ljudske slobode i time i otvorenosti ka budućnosti.

Naša sposobnost da na način nauke i tehnologije upravljamo promenama uvek je uslovljena samim tim promenama. Ukoliko je ovakva prognostika uspešnija utoliko je njen prognostički potencijal manji. Ne postoji naučni tehnološki ključ za beskrajnu mogućnost razrešavanja ljudskih problema. Po logici ovakve prognostike, ako ona bude jedini efikasni odnos prema budućnosti, nastupa vreme u kojem je prognostički potencijal bitno umanjen. Osnovno pitanje koje nas interesuje jeste — kakve je vrste ta budućnost koja nam se otvara planovima i prognozama eksperata-futurologa? Ovakva budućnost perpetuira onaj prostor i ono vreme u kojem čovek dolazi pod sve veću zavisnost od tehnike

⁷⁾ Reklamo utopističke, a ne utopijske, jer tu razliku, kao bitnu, treba stalno imati na umu. Utopističko je ono što (kao i futurologija) fiksira budućnost kao stanje, samo što to fiksiranje nema naučnu vrednost.

⁸⁾ Vid. D. Mexey, *Information and Prediction in Science*, New York, 1965, str. 266.

i onih sila koje njome danas raspolažu. Zato je sudbinsko pitanje opstanka savremenog čoveka kako iskočiti iz ovakvog „koloseka napretka” i staviti pod kontrolu svaku, i tehnološku i političku moć.

Naučna prognostika je utoliko uspešnija ukoliko je mogućnost kvantifikovanja pojava i događaja veća. A ta mogućnost je veća ukoliko se na stvarnost gleda samo kao na sistem objekata, u kojem je i čovek samo jedan od objekata. To se danas i čini u okviru teorije sistema.

„Karakteristično je — piše T. Parsons — za strukturu sistema socijalne akcije da u većini suodnošenja akter ne učestvuje kao totalni entitet, već samo određenim diferenciranim sektorom svoje akcije. Taj sektor koji je jedinica sistema socijalnog suodnošenja obično se naziva ulogom.”⁹⁾ Čovek se u teoriji sistema ne može razmatrati u celini, već samo parcijalno, kao „uloga” koju ima u određenom sistemu. Nauka o čoveku se svodi na nauku o ponašanju. Ova nauka o ponašanju izdanak je nove tehnologije i smatra da je pri proučavanju čoveka neophodno izbaciti individualnu motivaciju, slobodu izbora. „To su — piše B. F. Skinner¹⁰⁾ — kategorije tradicionalnih teorija koje treba odlučno odbaciti. Čovek ne može više biti slobodan i lično odgovoran, jer ga okolina uslovljava, pa zato osnovna kategorija naučne analize jeste — društvena kontrola.”

Prošlo je vreme, kaže Skinner, kada je čovek mogao da individualno kontroliše svoje poduhvate. Danas ne deluje čovek na svet, već svet kao jedinstveni sistem deluje na čoveka. Danas ponašanje ljudi ne zavisi od njih samih, već od sistema, i zato se samo u okviru nauke o ponašanju, koja ispituje čoveka kao elemenat sistema, čovek može i objasniti.

Čovek jeste sveden na deo sistema, na ulogu u sistemu.

Savremena nauka o čoveku polazi u tumačenju stvarnosti od ove činjenice kao zakona, kao sudbine. Utopijska svest počinje pobunom protiv ove činjenice.

Ukoliko je svođenje čoveka na objekt (na deo bezličnih sistema odnosa) veći, utoliko je ljudske slobode manje, pa time manje i čovekove prave otvorenosti ka budućnosti. Naučno predviđanje budućnosti moguće je samo na način teorije sistema. Ono iz svoje prognostike isklju-

⁹⁾ T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, Glencoe Press, 1954.

¹⁰⁾ B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York, 1972.

čuje svako uzimanje čovekove subjektivnosti u obzir. Subjektivnost je izvor spontane, u principu nepredvidljive, akcije. Predmet naučne prognostike je samo čovek-objekt, postvareni čovek i postvareni odnosi.¹¹⁾ A kad se čovek kao subjekt isključi iz traganja za budućnošću, ta budućnost može samo da bude slika i prilika sadašnjosti one stvarnosti u kojoj je čovek realno sveden na objekt (postvaren).

U futurološkoj prognostici današnjice prognozer je onaj koji stvara odnose koje prognozira. Metodama kojima se služi on može samo tehnološki da racionalizuje *savremeni* svet. U njegovim prognostikama se ne otkriva ona budućnost koje se domogao slobodan čovek — čovek koji je rezultat realizacije svih svojih subjektivnih mogućnosti.

Futurologija se kreće u aporijama — ukoliko je njena prognoza uspešnija, utoliko je otvorenost ka budućnosti manja, jer je svodenje čoveka na objekt veće, jer je čovekova sloboda manja. Ukoliko je sadašnjost kontrolisanija metodama politike i nauke u službi politike, utoliko je postojeći *sistem* racionalniji, ali su čovek i njegove individualne slobode — ugroženiji. Kad budućnost postane svojina države i njenih eksperata, ona se najčešće suprotstavlja spontanitету („anarhiji“) i slobodi. Ukoliko je ovakva budućnost realnija, utoliko je vlast nad ljudima veća.

Uspešne naučne prognoze su moguće samo u uslovima optimalne koncentracije informacija.¹²⁾ Uspešnost savremene futurološke prognostike vezana je za sve veću koncentraciju informacija u rukama države. Državna vlast hoće da bude stecište svih saznanja i osnova svakog napretka. Nastojeći da nam isplanira ceo život u budućnosti, savremena država postaje osnovna kočnica napretka — ona konzervira i jača odnose vlasti nad ljudima i guši čovekovo pravo da bude graditelj vlastitog smisla života.

Ona futurologija koja bi uključila u svoje prognoze i ovako shvaćenu budućnost, i ljudsku individualnu slobodu, pretvorila bi se iz naučne teorije u utopijsko-kritičku svest. Naučno pro-

¹¹⁾ Najbolji primer za to su Marks i Engels. Oba su se veoma mnogo bavila prognoziranjem. U svojoj prognostici oni su uspešno predviđali onu budućnost koja je izraz postvarenih odnosa koja ne prevazilazi te odnose. Bili su u stanju da tačno vide kako će i čime da se završe, u okvirima građanskog društva, mnogi politički događaji. Ali kada su predviđali gde će i kada da nastupi socijalna revolucija koja je spontani čin slobode i negacije postvarenja, njihove prognoze su, kao što znamo, bitno omanule.

¹²⁾ Prema: F. Pollak, *The Images of the Future*, London, 1973.

gnoziranje se može odnositi samo na uslove slobode, ali ne i na slobodu samu. Planirana sloboda je *contradictio in adjecto*.

Futurologija narasta iz sveta rada i može da planira samo pojave i odnose vezane za taj svet. Ali u okviru sveta rada vladaju zakoni nužnosti, a ne sloboda. Sloboda ne niče iz rada (rad je samo preduslov nastanka slobode), već iz stvaralaštva.

Novo humano, slobodno društvo, istinska ljudska zajednica, moguće je kao novi stvaralački oblik proizvođenja života, kao novi stil života i nova kultura.

Rad je uobličavanje materije, vođeno ka zadovoljavanju materijalnih potreba. Svet rada je determiniran objektivnim i, od čoveka nezavisnim, ekonomskim zakonima. Stvaralaštvo je proizvođenje novog sveta da bi čovek zadovoljio svoje duhovne potrebe, s one strane materijalne proizvodnje i njenih ekonomskih zakonitosti.

Samo u svetu rada čovek dela usmeravan unapred fiksnim planovima i ciljevima.

Kad Marks u *Kapitalu* kaže da se i najgori graditelj razlikuje od najbolje pčele po tome što on pre delovanja ima plan, ideju — on definiše *rad*. Mnogi su ovu formulaciju protezali na sve oblike ljudske delatnosti, pa i na stvaralaštvo. Međutim, svodenje stvaralaštva na kategoriju rada je ideologija represivnog društva. Stvaralaštvo se razlikuje od rada pre svega po tome što nije nikakvim programom, nikakvim normama i propisima, unapred određeno. Tek kad izgradi svoj izraz, umetnik zna šta je tražio.

Odsustvo unapred fiksnog plana, stanja stvari, ideja, esencija, racionalnih propisa u stvaralaštvu izraz je čovekovog spontaniteta i slobodne igre njegovim vlastitim snagama i mogućnostima.

Jedna od osnovnih ideologija vladajuće birokratske klase u etatističkom socijalizmu je — ideologija rada. Po toj ideologiji svaka aktivnost mora biti potčinjena unapred datim normama, propisima i zakonima, i mora biti usmerena na zadovoljavanje vladajućih potreba i interesa. Iz ove ideologije niče i teorija o tzv. socijalističkom realizmu, čija je suština da se umetničko stvaralaštvo mora svesti na društveno korisni rad. Umetnik je „socijalistički realist” kad svoju delatnost potčini vladajućim idejama, planovima i potrebama.

Umetnik, razume se, tada može da bude samo — društveno korisni radnik, ali ne i stvaralac novih vrednosti, novog sveta i nove kulture.

„Socijalistička revolucija — piše jedan sovjetski teoretičar socijalističkog realizma (N. Šamota)¹³⁾ — je skinula s dnevnog reda pitanje o slobodi stvaralaštva u onom smislu u kojem se ono postavlja u uslovima socijalističkog društva. Za umetnika koji verno služi svom narodu ne postoji pitanje o tome da li je on slobodan ili neslobodan u svom stvaranju. U Sovjetskom Savezu stvaralačka sloboda umetnika zavisi od njega samoga, od toga u kojoj meri, kako duboko, on dostigne unutarnje zakone kojim je potčinjena njegova umetnost, i da li ima dovoljno talenta, majstorstva, da bi slobodno delovao u okviru tih zakona. Kakvo u našim uslovima postoji tle za tugovankama o slobodi stvaralaštva? Ako i postoji njega treba tražiti u malograđanskom individualizmu, teškoj bolesti koja se od kuge razlikuje samo po tome što njeno rasplamsavanje još uvek traje. Koga pritiska položaj učesnika u opštem poslu neka malo dublje pogleda u svoju dušu — nije li se u njoj pritajio žalosni individualist.”

Uz ovakvog stava postaje veoma jasna suština one ideologije koja celokupnu ljudsku delatnost sagledava samo iz aspekta ostvarivanja unapred fiksiranih planova, ciljeva i ideja. Ovakva ideologija je osnova totalitarnog ukidanja individualnih sloboda, a ne izgradnje carstva slobode, koje je moguće samo na osnovu ličnog stvaralaštva. Svođenje stvaralaštva na rad značilo je i znači kraj stvaralaštva, kraj umetnosti. Stvaralaštvo je ili kreacija s one strane postojećih zakona, normi, propisa, interesa, potreba i ciljeva — ili ga nema. Razorne posledice ideologije rada su veoma vidne — socijalizam nije postao epoha samooslobođanja i samorealizacije čoveka, već se sveo na svet planiranog života koji guši stvaralaštvo i slobodu.

U okviru ovog ideološkog sveta futurologija, kao teorija sveopšteg planiranja, postaje i sama ideologija.

Svet rada koji ukida svet stvaralaštva i slobode postaje svet sveopšteg planiranja — planiranja umetnosti, morala, potreba, slobodnog vremena, itd. Umesto da je svedena na realne okvire, futurologija u ovakvom ideološkom svetu dobija najveće pretenzije.

A čovek postaje slobodan ne kad odražava postojeće zakone ekonomske nužnosti i njima potčinu sve, već kad odstupi od njih i počne da stvara spontano.

Futurologija može da rešava probleme nastale u sferi rada, ali ona postaje ideologija kojom

¹³⁾ Navedeno prema: Roj Medvedev, *Knjiga o socialističeskoj demokratii*, Amsterdam, Paris, 1972, str. 202.

se, na osnovu sveobuhvatnog planiranja svih vidova života, nastoji da taj svet ovekoveči.

Svojom pretenzijom da planira sve, futurologija, u rukama države i njenih eksperata stavljenih u službu političke moći, tako zatvara perspektive nastanka sveta slobode, koji počinje s one strane materijalne proizvodnje — u carstvu slobodnog vremena omogućenog tom proizvodnjom. Da to carstvo slobodnog vremena postane vreme samorealizacije čoveka — to se ne može isplanirati, to zavisi od čoveka i njegovih pobuna protiv sveta represije. Kad se pretenzije planiranja potčine ideologiji moći, rad nije više uslov nastanka slobodnog vremena; vreme rada postaje sveobuhvatno vreme, postajući planirano slobodno vreme u kojem čovek mora biti respektabilni građanin koji se ponaša po unapred utvrđenim propisima i programima, a ne slobodan čovek.

Razorne posledice sveobuhvatnog planiranja budućnosti su veoma vidne. One jačaju moć i vlast nad čovekom i guše stvaralačke lične energije, zatvarajući mogućnost nastanka novih vrednosti i nove kulture koja bi bila izraz oslobođenog čoveka.

Tzv. humanizovana (ili humanistička) futurologija je u modi, posebno na Istoku, kao socijalistička varijanta futurologije.¹⁴⁾ Ta humanistička futurologija bi se razlikovala od zapadne po tome što bi faktor čoveka integralno zahvatila, što budućnost ne bi sagledavala samo iz aspekta rentabilnije proizvodnje, već bi vodila računa i o razvoju potreba, stvaranju novih vrednosti i nove kulture. I, upravo ovim svojim pretenzijama „humanistička futurologija” se najbolje uklapa u birokratsku ideologiju. Osnovni ciljevi te ideologije bi bili da ideale slobodne komunističke zajednice iz sadašnjosti stalno premešta u budućnost i da istovremeno sadašnjost prikazuje kao realizaciju tih ideala.

Futurološko planiranje služi da perpetuirira svet potčinjenosti čoveka ekonomskoj nužnosti i političkoj moći. Humanizovanje potreba i stvaranje nove kulture se stavlja u apsolutnu zavisnost i potčinjenost ekonomsko-političkim programima razvoja, i time se odnos ciljeva i sredstava okreće na glavu — ovde ekonomika i politika ne služe oslobađanju čoveka, već čovek služi ekonomici i politici, a nadoknadu za tu vernu službu dobija u onoj budućnosti koja nema nikakve dodirne tačke sa sadašnjošću. Komunizam kao budućnost u ovoj futurologiji služi kao ukrasni dodatak koji ideološki prikriva pravi smer razvoja — perpetuiranje postojećeg sveta.

¹⁴⁾ Ova varijanta futurologije najbolje je predstavljena delom *Civilizacija na raskršću*, R. Rihta i saradnici, Komunist, Beograd, 1972.

TEHNOLOŠKA ILI SOCIJALNA REVOLUCIJA

Kritička futurologija može da pruži samo program stabilizacije onog tipa društva iz kojeg niču svi problemi koje savremena tehnologija nameće.¹⁵⁾

Čovek uprošćava prirodu zato što sa njegovom, ljudskom prirodom nešto nije u redu.

Razorni efekti savremene tehnologije proističu iz represivne prirode savremenog društva.

Savremeni kapitalizam proizvodi obilje prometnih vrednosti, ali čoveka prinudno drži u položaju izrabljivanog, jer najamni rad *prinudno* održava kao izvor bogatstva, a prometnu vrednost kao meru upotrebne vrednosti.

Mogućnosti one tehnologije koja je postala stvarnost XX stoleća Marks je ovako opisao: „S razvojem krupne industrije stvaranja realnog bogatstva ne zavisi od vremena, količine upotrebljenog rada, već zavisi od moći instrumentata čija *power effectiveness* sama nije u odnosu s direktnim radnim vremenom koje su oni (ti instrumenti) koštali... Čim je rad u svom neposrednom obliku prestao biti veliki izvor bogatstva, radno vreme prestaje i mora prestati da bude mera bogatstva, a prometna vrednost mera upotrebne vrednosti. Višak rada mase prestao je biti uslov za razvoj opšteg bogatstva, isto kao što je nerad nekolicine prestao biti uslov za razvoj intelektualne moći... Slobodan razvoj ličnosti, a ne smanjivanje radnog vremena potreban za proizvodnju viška rada, svedena na minimum nužnog rada društva (postaje cilj) čemu tada odgovara umetnički, naučni, itd. razvoj individualiteta, zahvaljujući dokolici i sredstvima stvaranim za nju.”¹⁶⁾

Ali ove mogućnosti za „razvoj individualiteta” koje savremena tehnologija pruža nisu postale stvarnost, zato što se „... kapital protivi da smanji radno vreme na minimum jer on postavlja radno vreme kao meru i izvor bogatstva. On, dakle, umanjuje radno vreme u njegovom nužnom obliku, da bi ga uvećao u njegovom suvišnom obliku, on dakle u sve većoj meri postavlja suvišno kao uslov nužnog. S jedne strane, dakle, on podstiče sve snage nauke i prirode, kao i kombinacije društvenih odnosa da bi stvaranje bogatstva učinio relativno nezavisnim od radnog vremena koje je u njemu utro-

¹⁵⁾ R. Supek (*Ova jedina zemlja*, Zagreb, 1973) objašnjava ovu vrstu futurologije, ne nalazeći u njoj konzervativnu ideološku suštinu. Kritikujući „optimaliste”, zagovornike neograničenog rasta, Supek se opredeljuje za kritičku futurologiju, ali u analizu njene ideološke prirode ne ulazi.

¹⁶⁾ Marx, *Grundrisse*, Dietz, 1953, str. 593.

šeno; s druge strane, on prema radnom vremenu želi meriti divovske društvene snage koje je tako stvorio i zatvoriti ih na taj način u dostignute granice, kako bi kao vrednost očuvao već stvorenu vrednost. Prirodne snage i prirodni odnosi — koji su dva različita lica razvoja društvenog individuuma — pojavljuju se kapitalu samo kao sredstva i nisu za njega drugo do sredstva, polazeći od njegove ograničene baze. Oni su, međutim, u stvarnosti materijalni uslovi koji dopuštaju da se ta baza razbije u paramparčad. Jer, mera bogatstva nije više trajanje rada, već slobodno vreme.”¹⁷⁾

Time što (najamni) rad prinudno održava kao merilo vrednosti, klasnim karakterom svoga društvenog ustrojstva, savremeni kapitalizam se pokazuje iracionalnim oblikom proizvodnje.

Proizvodnu moć društva kapitalizam održava kao proizvodnju prometne vrednosti, i zato je kapitalizam danas izraz prinudnog (represivnog) destruktivnog i rasipnog društva.

Da bi održao (otuđeni) rad kao izvor vrednosti savremeni kapitalizam rasipa ljudske energije. On traži ogromna sredstva za proizvodnju prometnih vrednosti namenjenih zadovoljavanju fiktivnih potreba, on favorizuje potrošačku neurozu. (SAD su 1966. godine potrošile 17 milijardi dolara samo na reklamu roba.)

Da bi opstao kao proizvodnja prometnih vrednosti, savremeni kapitalizam proizvodi robu sa planiranim brzim rabljenjem. Troše se ogromna sredstva za održavanje veoma skupog aparata birokratske vlasti, usavršavanje oruđa za manipulaciju, za ratnu tehniku, za „industriju snova” (masovnu kulturu).

Svim ovim stranama svoga načina proizvodnje savremeno građansko društvo dovodi u pitanje samu ljudsku prirodu.

Svi problemi koje savremena tehnologija nameće, sve ono čime ona ugrožava čoveka, proističe iz klasne suštine savremenog načina proizvodnje, iz (otuđenog) rada.

Zato se ti problemi ne mogu rešavati kao tehnološki; humanizacija tehnologije, njeno potčinjavanje oslobođenom čoveku, stvar je socijalne revolucije.

Futurologija zamenjuje socijalnu revoluciju tehnološkom i tako postaje jedan od vidova ideologije građanskog društva.

¹⁷⁾ Isto, str. 596.

Istinita samosvest (svest čovekova o svojim bitnim još neostvarenim mogućnostima) data je u obliku takve otvorenosti prema budućnosti koja se javlja u činu praktične izmene osnova klasnog društva, a ne u obliku naučnog planiranja i naučnog predviđanja.

Naučno se (futurološki) mogu planirati ili predviđati samo oni procesi koji ne izlaze iz okvira postojećeg. Najviše do čega futurologija dolazi je program racionalnijeg opstojanja postojeće zbilje.

A mora se tražiti radikalna izmena te zbilje.

FUTUROLOŠKO I UTOPIJSKO VREME

Futurološko vreme je planirano vreme, planirana budućnost, te otuda može da bude samo racionalnije uređena sadašnjost. Utopijsko vreme je vreme sadašnjosti stvorene za novu budućnost, onu budućnost kojom se prevazilazi sadašnjost.

Utopija je traganje čovekovo za ličnim identitetom, traganje za svetom koje bi bilo izraz tog identiteta.

Utopijsko vreme je stvaranje budućnosti preko stvaralačkog traganja za novim sadržajima života.

Utopijsko vreme ne fiksira budućnost kao određeno stanje stvari, već kao stalnu otvorenost za samorealizaciju čoveka.

Utopija je traganje za onim čega *nema* u sadašnjosti, ona nije upravljena na upravljanje postojećim tokovima, već na *novum*, na jedan svet kojeg još nema, kojim bi se radikalno prevazišao ovaj dati svet. Futurologija je — aktivnost eksperata, utopija je čin revolucionarâ.

Futurolog pravi pozitivne programe, utopist je sav u negaciji postojećeg, on ne brine za strukture, sisteme i funkcionisanje sveta za kojim traga. On nastoji da negira postojeće, bez fiksiranja stanja budućeg sveta.

Utopija rehabilituje nenaučne dimenzije kulture. Futurologija, okrenuta samo objektima, vrši identifikaciju kulture i civilizacije.

Utopija je napor da se sredstva civilizacije ne mešaju sa kulturom kao ciljem.

Jedan od značajnih utopista našeg vremena, Markuze, o ovome piše:¹⁸⁾ „Tačnije rečeno: nije

¹⁸⁾ H. Markuze, „Uz novo određenje kulture“, *Treći program Radio-Beograda*, Leto 1971, str. 419.

li napetost između sredstava i svrha, između kulturnih vrednosti i socijalnih činjenica, razrešena time što su sredstva upila u sebe svrhe? Nije li se dogodilo preuranjeno represivno, pa i nasilno, poravnanje kulture i civilizacije, koje je oslabilo sile koje su uspešno kočile razorne tendencije?"

Kad bi naš odnos prema budućnosti bio određen samo futurološki, imali bismo civilizacijsku (naučno-tehničku) budućnost, budućnost u kojoj ima sve manje mesta za nenaučne vidove kulture, za one vidove kulture koji su izraz imaginacije i njene igre. Šta učiniti da nam se budućnost otvara ne po slici stručnjaka, već stvaralaca fleksibilne imaginacije — to je bitno pitanje opstanka.

Ekspertima ne treba oduzeti reč, treba je samo svesti na realne okvire — na rešavanje parcijalnih problema. Treba oduzeti reč ekspertima kad se oni javljaju kao planeri svekolike budućnosti.

Tu reč im može oduzeti samo pobunjeni čovek. A taj čovek je utopist. Pobunjeni čovek nije ekspert, njega ne vodi samo znanje o tome šta će nastupiti u budućnosti, njega vode „iracionalni faktori“ htenja, želja, mašte... Tek time je njegova pobuna ljudski zasnovana, jer preko tih faktora motivacije on je okrenut sebi i traga za vlastitom realizacijom.

Utopijsko mišljenje je uvek dvostruko kretanje — ono je težnja za *iskonom*, i težnja za *novumom*.

Terminom *iskon* ovde obeležavamo čovekovu težnju za vlastitim identitetom, za onim što je izgubljeno, čega nema.

Terminom *novum* označavamo težnju za još neiskušanim, rizik da se ide s onu stranu stereotipa, propisa i normi svakodnevice, da se na lični rizik traga za smislom opstanka.

Iskon i novum su u ličnom traganju za smislom opstanka nerazdvojno povezani: nema identiteta bez rizika ličnog stvaralaštva.

Utopija je odbijanje da se postojeća stvarnost proglašava za jedino moguću i time je stvaranje istorijskog vremena. Jer ljudsko vreme postoji samo kad čovek činom svojim menja svet, prevazilazeći staro i stvarajući novo. Bez novuma i iskona nema ni ljudskog (istorijskog) vremena, postoji samo matematičko-fizikalno vreme.

Utopijsko traganje za ljudskim identitetom je stalna borba protiv heteronomije, a za slaganje i razumevanje u slobodi.

Tek kad do izraza dođe oslobođena ljudska priroda koja ukida okove heteronomije — razumevanje, samorazumevanje i konsenzus dolaze do punog izražaja.

Ideološko svodenje problematike budućnosti na instrumentalnu ravan, na izokrenuti odnos ciljeva i sredstava, otvara široke mogućnosti za neistinu, obmanu i samoobmanu.

Kriterijum istine utopijske svesti nije efektivnost manipulisanja objektivnim procesima, već pitanje ljudske suštine svega postojećeg.

Istina se otkriva u traganju za „ljudskom merom” svih stvari, za odgovorom na pitanje čemu nešto služi, i da li služi samorealizaciji čoveka, ili gubitku njegovog identiteta.

Kad bi se ovaj svet u kojem živimo sveo na svet znanja i naučnog predviđanja, čovek bi postao biće samozaborava. Jer taj svet znanja okrenut ka proučavanju objekata i objektivnih zakona ne uključuje u sebe samosvest, svest čoveka o vlastitim mogućnostima.

Traganje za iskonom i novumom (za samorealizacijom ličnih ljudskih mogućnosti) ne pripada sferi naučnog znanja. Emanuel Kant pokazao je da postoji jedno područje ispitivanja koje se ne nalazi u empiriji, ali određuje uslove iskustva. To područje je područje transcendentale subjektivnosti. Nemoguće je, veli Kant, empirijsko, sintetično znanje o ovom području. Ovaj zaključak je veoma značajan za razumevanje smisla i stanja savremene kulture i savremenog čoveka. Savremeni čovek je ekspanzijom naučnog znanja hteo da proučava i čoveka, ali je zato morao da isključi njegovu subjektivnost i da ga svede na objekt.

U stvari, kako to Mišel Fuko pokazuje, čovek se u tim proučavanjima ne vidi, vide se samo njegove „pratilje” — objekti koji ga okružavaju.¹⁹⁾ Ova ekspanzija nauke na račun utopijske imaginativne svesti desila se zato što je čovek sam sebe zatvorio zakonima života, proizvodnje i jezika, što se potčinio radu, životu i jeziku. U nauci je dat objektivni svet, i u tom pozitivitetu znanja nestalo je čoveka.

Transcendentalna subjektivnost se može pojaviti samo u nenaučnoj, umetničkoj, stvaralačkoj imaginaciji, u samorealizaciji čoveka. Traganje za čovekom nije pitanje (samo) znanja, već je to pitanje čina, delanja, izmene postojećeg da bi se čovek domogao sebe samog.

¹⁹⁾ Upor.: M. Fuko, *Reči i stvari*, Nolit, Beograd, 1971.

Racionalna misao (znanje), koja hoće da dopre do dubina ljudskog, otkriva tu samo svet iracionalnog nesvesnog, onog što se ne može misliti. A Frojddov zahtev „Wo es war sollich werden“ nije pitanje teorije, već pitanje praktičnog čina i angažmana, tj. pitanje utopije.

Sve savremene nauke o čoveku dotiču samo spoljašnje, objektivni svet, a pitanje kakav je taj svet za čoveka — ne rešavaju.

Do subjektiviteta se dolazi drugačije, transcendentnom imaginacijom koja se ispoljava ne u znanju, već u stvaralaštvu. Teorijska „smrt čoveka“, koju tako smelo i s dobrim razlozima dijagnosticira Fuko, postala bi neumoljiva činjenica onda kada bi kultura bila izražena samo naukom i njenom tehnikom, kad bi uspela da potpuno potisne nenaučne dimenzije kulture, pre svega umetnost.

Kultura se može odupreti pretvaranju u civilizaciju u kojoj će vladati samo sistemi funkcija i „uloga“, i tako nestati ljudske spontane subjektivnosti, ako se pravac potčinjavanja čoveka svetu politike i tehnike izmeni, ako se čovek pobuni protiv totalitarnih pretenzija savremene političke i tehnološke moći u potrazi za duhovnom autonomijom. U toj pobuni on je subjektivan i utopičan, on u ime novih oblika samoprodukcije čoveka preuzima rizik stvaranja novog i rušenja postojećeg sveta objektivnih znanja u kojem se izgubio.

Smrt čoveka bi nastupila kad bi nestalo ove nenaučne utopijske svesti.

U analizi episteme XX stoleća Fuko ne uključuje ovu utopijsku svest i zato mu se čini da je smrt čoveka nepovratna činjenica našeg vremena.

Međutim, upravo ova tendencija smrti, ova opasnost, postaje zov na pobunu. Utopijske pobune mlade generacije su dobar znak da se čovek ne miri sa svojom izgubljenošću u svetu koji je stvorio.

Filozofsko-utopijsko pitanje o istini ne odnosi se na pitanje istinitosti ovog ili onog posebnog suda ili zaključka, već na pitanje istinitosti celine. Da li je istinit neki posebni sud o objektu pitanje je nauke, a pitanje istinitosti ili neistinitosti celine nauke prevazilazi njene okvire i postaje filozofsko pitanje. Filozofija se ne može svesti na metodologiju nauke — da bude teorija naučnog pogleda na svet, jer je takav pogled na svet nemoguć. Nikada se iz sume posebnih znanja ne dolazi logičkim generalizacijama do smisla celine.

Ako hoće da dođe do smisla celine filozofija mora da traga za subjektivnošću, da bude stvaralačka, utopijska svest, da bude traganje za uslovima dolaženja do samosvesti čovekove. Filozofija nije tu da odredi sadržaj smisla života, ona nije ni propovednik ni moralizator, već je pozvana da odredi one puteve kojima će čovek sam graditi smisao svoga življenja.

Tako, tragajući za ljudskim identitetom, filozofija postavlja pitanje smisla svega postojećeg. Kao utopijska svest, filozofija je merilo istine nauke, a ne obratno. Živimo u vremenu u kojem, u ime pozitiviteta znanja, utopijsko dobija pejorativno značenje, a nauka se diže na rang jedinog legitimnog sudije o svetu. To je tako zato što su represivne društvene sile savremenog sveta svoja sredstva pretvorile u ciljeve, što su zatvorile budućnost, i ono što je instrumentalno proglasile za intrinzičnu vrednost. Zadatak je da se ovaj izokrenuti odnos razbije, da se o istini celine sudi na osnovu „transcendentalnog subjektiviteta”, tj. čoveka i njegovih mogućnosti, a ne obratno.

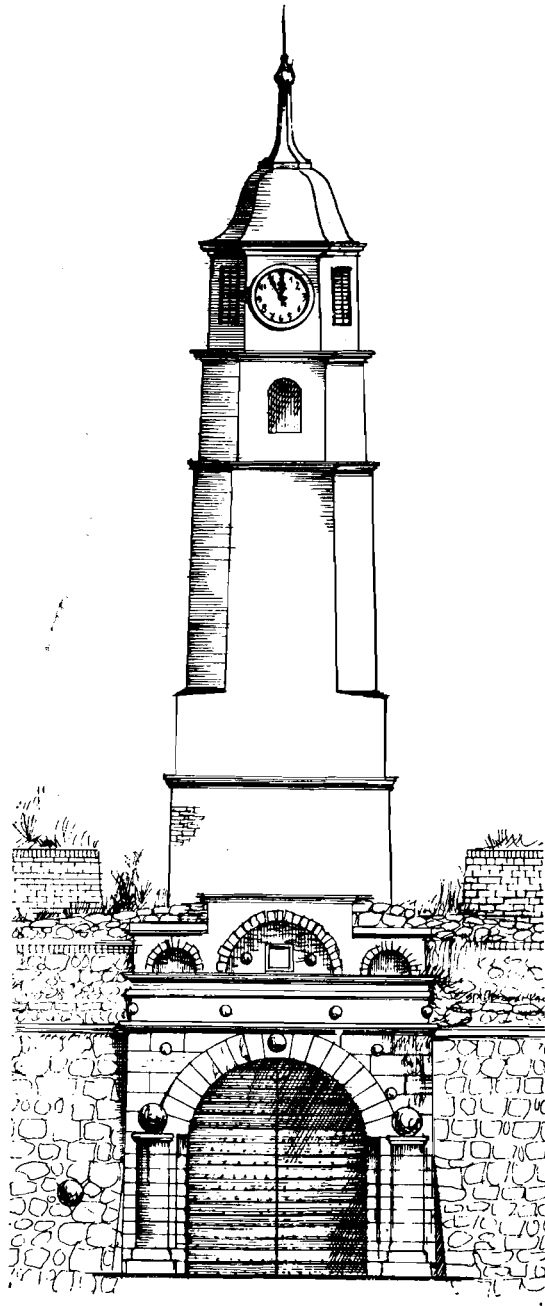
Utopijskom samorefleksijom čoveka ne negira se legitimitet nauke, samo se jasno određuje njen izvorni karakter oruda, a ne cilja. Cilj ljudskog postojanja nije *znanje*, već je znanje jedna od pretpostavki samorealizacije.

Samo na osnovu instrumentalnog delanja čovek nikada neće doći do jasne svesti o sebi samom.

Kad se izgubi ova dimenzija filozofske samorefleksije, nauka postaje — tehnika. Nju onda interesuje samo efektivnost manipulacije objekta; tada je ona sklona da parcijalne ciljeve proglašava za opšte ciljeve. To je veoma vidno u savremenoj futurologiji. Potisnuvši svaku utopiju, futurologija je zainteresovana samo za efikasno rešavanje konkretnih parcijalnih problematičnih situacija, a njene ideološke pretenzije postaju vidne kad se to parcijalno uzme za osnov određivanja celokupne budućnosti.



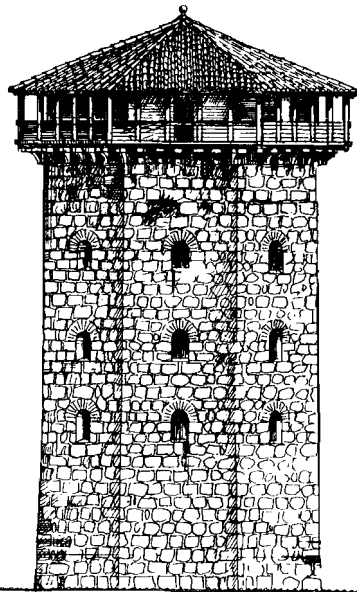
Ugao Nušičeve i Moše Pijade sa dograđivanjima.
srušeno 1960.



Sahat kula

II DEO

DOŽIVLJAJ VREMENA



Kula Nebojša

VREME U PSIHOANALIZI

Ako se čovek problemom vremena nije bavio ranije, on je začuđen što ga ljudi nisu uvek doživljavali onako kao što ga on danas doživljava. Mi smo navikli, nadmeno i visokoparno, da se pozivamo na nauku, kao da se ljudi, otkad postoje nisu pozivali na neke uzore koji su, kao što su u razno vreme zamišljali, stajali van njih, i predstavljali nešto što danas odgovara onome što nazivamo objektivnim. Kad čovek prevaziđe etapu razvoja mišljenja u kojoj su živele ranije generacije, onda sa lakoćom od vaja „iluzije“ od „zbilje“, ali dok živi u svom vremenu, on od koncepata koji u njemu vladaju, ne vidi prst pred nosom. Mi smo u beskrajnoj evoluciji stalno sve bliže stvarnom, ali i istovremeno sagledavamo sve nove i sve finije probleme koji nas uvek na svome početku gone da činjenice koje interpretiramo, gledamo kroz lupu naših pogleda na svet, koji se kasnije iščaure kao iluzije...

Vreme se videlo različito, na Istoku i Zapadu, u Antici, hrišćanstvu i savremenom svetu. Najprimitivnije se shvatanje vremena fiksiralo, kao što to biva pri svakom dogmatizovanju, prema tvrđenju nekih naučnika, u muslimanskoj teologiji. Vreme napreduje voljom božijom — i greh je svako predviđanje — pošto bog njim upravlja svakog trenutka po svojoj želji. Prema tome, ono teče u cik-cak liniji, u zavisnosti od toga da li bog nešto hoće da pokrene, ubrza, zaustavi ili uspori. Ovaj doživljaj karakterističan je za preistoriju i rano detinjstvo, pre nego što zakonitost periodičnosti razbije projekciju svemoći božanskog bića. Vremenom za čoveka davne prošlosti upravljao je bog, a vremenom deteta ono što nazivamo Objektom (ljubavi, majka ili otac).

Ostaci svemoćnog božjeg dejstva na vreme sačuvali su se do današnjeg dana u verovanjima i predanjima, kako mitologije tako i narodnog predanja. Kad je Zevs bio kod lepe Alkmene, zaustavio je vreme, i sunce tri dana nije izlazilo. I kod nas postoji pesma da zora tri dana ne bi

svanula kad bi znala „kakvu curu ljubim ja”. U takvim figurama narodnih umotvorina često se kriju prevaziđena stara verovanja. U ovim primerima radi se još samo o ostacima najranijeg doživljaja vremena, kada je već periodičnost bila osvešćena. Kao u poznatim pitanjima kod dece: „Još koliko dana da spavam?”

Antičko vreme već je bilo periodično i obuhvatalo je ne samo ritmično smenjivanje dana i noći, nego i godišnjih doba, podeljenih na nedelje i mesece i godine. Teško je poverovati da je bilo vremena kada čovek još ni tako jednostavne pojmove nije imao. Klasično i indijsko vreme imali su još i tu specifičnost da su se vremenski periodi stalno kružno ponavljali. Ne samo da se godine sa svojim godišnjim dobima ponavljaju, nego se ponavljaju i događaji koji ih ispunjavaju. Određen niz godina u Indiji obrazovao je takozvane „juge”, a izvestan broj takvih juga obrazovao je „mahajuge” ili velike juge i po isticanju određenih perioda mahajuga svet je propadao i vreme je počinjalo iz početka, prolazeći kroz iste periode. Slično nešto postojalo je i u Antici u obliku zlatog, srebrnog, bakarnog i gvozdenog doba.

Hrišćanstvo je ispravilo ta vremena. Pojavila se misao o početku vremena pri stvaranju sveta i njegovom kraju koji je padao u trenutak drugog dolaska Hristovog i Strašnog suda. Od beskrajno velikog kružnog vremena bez početka i kraja, judeo-hrišćanstvo stvorilo je model ravnog toka vremena, i to relativno kratkog razmaka, koji su teolozi, rekonstruišući podatke iz Starog zaveta, sveli na nekoliko hiljada godina od stvaranja sveta. Ne samo da je prošlo vreme bilo relativno kratko, nego se očekivao i njegov relativno brz kraj — koji su razni proroci skoro stalno najavljivali kao da neposredno predstoji.

Od filozofa izučavanju vremena naročito se posvetio Kant. U *Kritici čistog uma*, u Transcendentalnoj estetici konstatuje da je prostor apriorni oblik spoljašnjeg, a vreme unutrašnjeg čula, pa su prema tome oboje zasnovani u subjektu, transcendentalno su idealni, a ne u objektu. Stvar po sebi, nezavisna od nas nije rasprostrta. Ta sposobnost je *a priori* data, ali nije nativistička, znači ne prenosi se nasleđem, niti je vremenski uslovljena, tako da se ne pojavljuje prvo unutrašnje, pa onda spoljašnje opažanje, nego da su oni istovetni.

M. Eliade u svojim ispitivanjima istorije religije došao je do zaključka da treba razlikovati dva vremena: mitsko i istorijsko. Istorijsko vreme teče ravnomerno, a prema doživljaju (a kasnije i verovanju zajednica) prekidano je mitskim vremenom, koje se pojavljuje kao bezvremensko

ponavljanje „jakog trenutka“ za vreme obreda; u stvari, čak ne ni kao ponavljanje, nego kao izvođenje samog originalnog trenutka u kome se dešava nešto sudbonosno za sve. To mitsko vreme je ono za koje se govorilo „in illo tempore“ ili „vo vremena ono“. To je vreme stvaranja sveta. Rekreacija toga događaja, koji se odigrao pre nastanka istorijskog vremena, omogućava da se iskoristi moć koja u njemu leži i postigne nešto čemu se nadaju oni koji ga izvode. Sreća, zdravlje, bogatstvo, pobeda. Mitsko vreme, po našem mišljenju, tokom razvoja istorije pretvaralo se postepeno u profane svetkovine iz kojih do današnjeg dana crpemo izvesnu sigurnost i optimizam za planove koje preduzimamo i zbog kojih organizujemo odgovarajuću proslavu, kao početak ili njihov završetak.

Ovo nas približava problemu vremena u psihoanalizi. I u psihičkom aparatu čoveka imamo naporedo vreme u sekundarnom procesu mišljenja, u svesnom Ja, i jedno bezvremeno stanje u primarnom procesu, odnosno u Ono. Vreme u svesnom misaonom procesu odslikava ubeđenje koje postoji u datom razdoblju istorije o tom kako ono teče nezavisno od nas, pa bilo da se radi o božanskoj intervenciji ili zakonima prirode.

U psihoanalizi, međutim, kao i u savremenoj fizici, vreme i prostor su čvrsto vezani. I prostor je neodređen kod primitivnih naroda preistorije i dece, pa se tek postepeno razvija i dobija trodimenzionalne i relacione kvalitete kod odraslog savremenog čoveka.

Svaki psihoterapeut sreo se već toliko puta, u svojoj praksi, sa činjenicom da izvesni afekat može da preživi vrlo duge vremenske periode i značajne promene u životu, koje bi morale, logično, da ga učine bespredmetnim, pa to ipak ne čine. Naročito jak utisak na mene je učinila mlada žena, tridesetih godina, već duže u braku, majka dvoje dece, koja se gorko vajkala i plakala što je njena majka u detinjstvu više volela njenog starijeg brata nego nju. Uvreda i žalost, koje je osećala u svom primarnom procesu, posle više od petnaest godina, i pored toga što je bila majka dveju kćerki, nisu prošli. Manje-više uzdržavan u svakodnevnom životu, afekat je uspevao da probije odbranu i da se nametne u svesnom životu ove mlade žene, kad god se za to ukazivala prilika slična ovoj, da razgovara sa nekim pred kojim ne mora da krije svoja uzbuđenja, ili kada je nametala temu, zahvaljujući situaciji.

Poetski možemo da se izrazimo kao jedan pesnik: Srce ima svoju mudrost koju mudrost nema. Dosta je teško zamisliti jednu sredinu u kojoj

ne postoje vreme i prostor, ali smo u stanju da takvo stanje rekonstruišemo na osnovu onoga što iz istorijskog i dečjeg razvoja znamo. U pećinskim crtežima ljudi od pre 25.000 godina, kao i u crtežima deteta od 3—4 godine, nema velikog i malog, niti perspektive. U nesvesnoj instanci čoveka je malo ono što ne volimo ili nas ne privlači, a veliko je ono bez čega ne možemo i ono čega se plašimo. Beznačajno je malo, značajno je veliko. Udaljenost, pri tom ne igra nikakvu ulogu.

Takvo haotično stanje odgovara onom što se u psihoanalizi naziva okeanskim osećanjem, u kome je sve u nekoj vrsti zbrkanog klupka, bez spolja i unutra i bez čvrstih ograničenja, kao što to mnogi lekari, psiholozi i antropolozi pretpostavljaju da je slučaj sa novorođenim detetom. Iz tako potpuno nediferenciranog stanja prvo se pojavljuju obrisi, pa se onda polako počinju strukturirati i u prostoru.

Istorijski još hiljadama godina traje stanje u kome se ne razlikuje veliko od malog i blisko od dalekog, već jedino postoji kriterij značajnosti. Postoje čak i izvesni principi po kojima se takvi odnosi prema objektima ljubavi i njihovim zamenama počinju prostirati. To se susreće u ranoj ikonografiji prvih kultura, koje i same, sa izvesnim pokušajima prodora u dubinu, traju narednih nekoliko hiljada godina. Ti pokušaji prodora u dubinu tipični su za razdoblja u kojima su se javljali. Tako se, na primer, javljaju dva i tri plana u pompejskom slikarstvu, koji teku paralelno kao u stereoskopu.

U vizantijskom slikarstvu susrećemo nov pokušaj u obliku takozvane antiperspektive: ono što je bliže manje je od onog što je dalje. Karakteristično je da je, i pored tih pokušaja osvajanja prostora, ostala vrlo čvrsto zaustavljena, a i skamenjena, forma ikonografija, koja, kao sve u primarnom procesu, odbija da prihvati nova saznanja i pokušaje njihovog usvajanja u obliku rasporeda prema našim osećanjima. Bog, sveci i kraljevi, zamenici oca, koji svojom veličinom izražavaju ljubav koja se prema njemu oseća, na određenim ikonografskim celinama, koje nazivamo „Deisis”, „Glorija” i drugim, čuvaju i do današnjeg dana nelogičnost čovekovog poimanja prostora, kao i sredstvo za ispoljavanje emocije, slično kao kod mlade žene o kojoj smo govorili. Pokušaj prodora u prostor u takvim slučajevima ne samo da je napredak mašeg doživljaja vremena i prostora, nego i novo dostignuće u mišljenju i prikazivanju, i doživljavan je od strane zajednice u kojoj se pojavljivao kao bogohulna sumnja i ljubav koju takvim Objektima ljubavi dugujemo, i pokušaj od

strane drugih umetnika da se stara ikonografija ogradi i ograniči od napredovanja koje ne mogu zaustaviti.

Da bismo shvatili ovaj razvoj moramo, međutim, da se vratimo još dalje unazad, u doba za koje raspoložemo podacima o lateralizaciji moždanih hemisfera, kada je nastalo desno i levo. Dok su kod životinja, bar kako po svemu izgleda, moždane hemisfere funkcionalno istovredne, dotle su kod čoveka funkcije govora, čitanja, pisanja i niza drugih, smeštene u levu hemisferu kod dešnjaka. U istoriji znake lateralizacije nalazimo više puta. Izgleda, kao u mnogim drugim stvarima, da je i preuzimanje funkcija leve hemisfere nastajalo više puta u istoriji, verovatno u trenucima kada je nastajala funkcija govora, kako je koja grupa zajednica ljudi ulazila u fazu usmenog i pismenog sporazumevanja. Prve znake da desna ruka preuzima vođstvo nad levom susrećemo kod neandertalskog čoveka 60.000 pre naše ere. Drugi put kod Helena, koji su preuzeli kritsko pismo, u njihovoj neodlučnosti da li da pišu sa leva na desno ili obrnuto. Tako je nastupio u istoriji poznati bostrofaidon, pisanje onako kako se volovima ore. Jedan red sa levog na desno, drugi sa desnog na levo.

Još i danas mnoga deca, kad počinju da pišu, nisu sigurna da li treba slova pisati s leva na desno ili obrnuto, a slično je i sa redovima, iako ređe. Kao što je pokazao Žan Pijaže, deca prelaznog perioda nisu sigurna ni da li tačno kopiraju nizove raznobojnih perli, pa se tako dešava da ne samo da pobrkaju redosled dve-tri uzastopne, nego i čitave redove, pa nisu u stanju, čak ni kad im se na to ukaže, da isprave pogrešno poređani niz. Pre izvesnog broja godina mi smo sa N. Volfom prikazali jedan slučaj deteta koje je već počelo da uči da piše, i koje je posle pretrpljenog oštećenja leve hemisfere počelo da piše ne s desna na levo, nego čak obrnuto, naglavce, što je delimično bilo poznato kod ratnih trauma leve hemisfere u odnosu na obrtanje pojedinih slova, ali ne i na obrtanje strukture celog projektovanog prostora.

Redosled razvoja shvatanja vremena u onto i filogenezi ukazuje na to da je u pitanju proces u kome izvesne psihičke snage podležu modifikacijama i tako stvaraju koncepte koji se u određenom razdoblju smatraju kao da deluju van nas, a ne samo da su subjektivni konstrukti, i stvaraju podlogu na kojoj se odvijaju naše svesne funkcije. Praktične i govorne funkcije, vezane, kao što znamo, za levu moždanu hemisferu, superponuju se na neki način na slikovnu funkciju desne hemisfere, koja, verovatno, tom svojom funkcijom predstavlja arhaičniji način

funkcionisanja mozga, iz kojeg se ona druga razvija, i tako se stvara mogućnost odvijanja misaonih procesa kakve danas poznajemo. Pouzdano je utvrđeno na lobanjama izvesnih fosila čoveka, da na tom stadijumu razvoja čovek, i pored toga što postoji niz dokaza o njegovoj materijalnoj i duhovnoj kulturi, nije mogao da artikuliše sve glasove, pošto nije imao delove ždrele i mozga, potrebne za govor.

Da pokušamo u razvoju čoveka i deteta da pronađemo početne snage koje su se razvile i omogućile današnje doživljaje i koncepte vremena, i spoljne i unutrašnje snage, koje su uslovile da oni prođu kroz sve one forme koje smo naveli, i dovedu do rezultata koji poznajemo.

Nesumnjivo je da su se koncepti čoveka razvili od pokreta, i to prvenstveno jezika i prstiju. U helenskoj mitologiji su prsti vezani za brojeve, a i danas, kad deca počnu da uče računicu, prvo počnu da broje na prste, pa to učitelji kasnije zabranjuju. Karakteristično je da, i pored te zabrane, deca često stavljaju ruke iza leđa i tamo i dalje prebrojavaju prste i tako koriste ne svoj vid, kao što čine kad broje prstima pred očima, nego duboku osetljivost što se vremenom počinje apstrahovati kao brojke. Sličan mehanizam odigrava se kad čovek, artikulacije svoga jezika i drugih mišića koji učestvuju u govoru, počne apstrahovati kao složaje zvučnika. I ovo je moguće i kao složaj zvukova i pokreta mišića i duboke osetljivosti pokreta.

Investicije nagonskih težnji u pokrete zvučnih složaja i njihove tragove u nervnom sistemu, omogućavaju ne samo ponavljanje nego i usavršavanje pokreta i njihovih uspomena koje postaju sposobne za sve tananija razlikovanja. Kada se pokreti i uspomene investiraju nagonskim težnjama, počinju podlegati psihičkom mehanizmu projekcije. One se vezuju za reči koje izgovaraju odrasli, ali i za igračke čija imena dete počinje da izgovara, ali ih još vrlo dugo doživljava kao otuđene.

Čovek preistorije projektovao je smisao ili glasove u svoje zamene objekata — životinje i biljke, koje su u bajkama produžile da govore do naših dana, — dok je u identifikacijama s tim objektima sve dalje usavršavao svoju sposobnost semantičkih komunikacija, usavršavao svoj jezik.

Projekcija u mesec izgleda da je tokom istorijskog razvoja čoveka odigrala značajnu ulogu. Mesec sa svojim menama izgleda da je prvo nebesko telo koje je privuklo projekciju čoveka. Čovek ga je svojim investicijama pretvorio u

živo biće, i mesec je postao bog. Njegov haotični reljef omogućavao je, kao svaki nestrukturirani materijal, bezbroj prepoznavanja i njihovog čitanja u obliku poruka koje se odnose, od onda do današnjeg dana, na potrebu meteorološkog predviđanja. Ona su čoveku oduvek izgledala kao značajni signali prirode ili božanstva, od kojih zavisi sreća i blagostanje zajednice. Mene meseca bile su mnogo predvidljivije nego godišnja doba, koja obuhvataju mnogo duža vremenska razdoblja, za koje je čovek tek trebalo da se osposobi da ih pregleda, za šta mu u to davno vreme najverovatnije još nije dostajala sposobnost da ih razjasni svojim vremenskim čulom koje je tek počelo da se razvija. I kod dece „Dva, ili triput da spavam” je početni inventar vremenskog shvatanja, pre apstraktne nedelje ili meseca. Dani méne mogu na prstima da se izbroje i tako prst polako može da postane apstraktan pojam-broj. Tako je napredovanje vremena prvo vezano za zajedničko kretanje zvezda, kao što smo izneli da je to slučaj u muslimanskoj mitologiji. Doživljaj kružnog napredovanja gotovo sigurno je počeo sa kretanjem meseca, pa je nastavljen otkrićem da i sunce ima izvesnu periodičnost, a onda su to pokušali da dovedu u sklad jedno s drugim toliki pastiri, zemljoradnici, zvezdočatci i žreci tokom istorije. Tako se vreme počelo sve više širiti i dospelo je do zastrašujućeg doživljaja beskrajne serije indijskih maha-juga, slične našem pojmu beskonačnosti.

Što se tiče doživljaja prostora, njegova biološka podloga je ono što, po P. Šilderu, nazivamo telesnom šemom. I ako je nesumnjivo da i životinje imaju čulo dodira, i da se čulni impulsi prenose do moždane kore, nije verovatno da i one imaju „moždani centar” koji integriše sve te impulse što dolaze sa periferije i obrazuje sliku o celokupnom telu. Obrazovanje takvog centra samo je prvi stupanj očovečenja. Dalji razvoj išao je preko nagonске investicije telesne šeme i stvaranja koncepta o sebi.

Taj proces išao je stupnjevito iz jedne faze odnosa prema objektu u drugu. Tako je prvo investirano usni i lični predeo i šake, zatim analni predeo i noge, i najzad predeo polnih organa u takozvanom falusnom periodu, kada počinje i razlikovanje među polovima. Time je pokriven ceo predeo telesne šeme, stvoren telesni Ja, ograničen kožom i čulima prema spolja. Da li je lateralizacija danas već i organski programirana nasleđem, ili nastaje u individualnom razvoju u zavisnosti od identifikacije sa uzorima, kao govor, to je još teško reći. No time je čovek, međutim, stekao dve neravnopravne strane, koje nisu samo materijalno desna i leva, nego i dobra i rdava, prava i kriva, tako da

smo i naša moralna merila na neki način vezali za dominantnu ruku. To je trajalo sve do trenutka kada bunt protiv robovanja pravoj strani nije doveo do svesti o opoziciji levom stranom, ali je već bilo kasno da se i dominantna hemisfera, ruka i pisanje ukinu na račun novih koncepcija, pošto je biološki razvoj već, verovatno, definitivno utisnuo strukture, koje su preformirane za govor, u organizam.

Tako se čovek u preistoriji našao (i danas se u detinjstvu nalazi), postepeno suprotstavljen jednom svetu, sa desnom i levom stranom, koji je mogao po prvi put zahvaljujući svesti da obuhvati u celosti. Čovek je postepeno naučio i da odlaže svoje potrebe, sa ciljem potpunijeg zadovoljenja na kraju. To odlaganje zadovoljenja potreba, zahvaljujući haluciniranim projekcijama u obliku zahteva nadzemaljskog bića, koje su naučile čoveka da ostavi i za sutra, počelo je da strukturira vreme, koje je tako sve više činilo izvesnim da odlaganja nisu i odricanja.

Halucinirano nadzemaljsko biće, ili bog, deluje kao čovek koji pripitomljava životinju, ili roditelj koji predstavlja uzor, koji pomaže svome detetu da sazreva iz stadijuma u stadijum razvoja, i da prevazilazi sva ona strahovanja koja se redom pojavljuju. Istovremeno, to biće-uzor svojim zabranama uči čoveka, odnosno dete, da odlaže zadovoljenje potreba i da ih ispunjava onako kako to zahtevaju običajni principi sredine u kojoj raste. U odnosu na doživljaj vremena, on postepeno strukturira odlaganje, i na taj način ga čini podnošljivim, garantujući njihovo zadovoljenje posle određenog roka koji može na prstima da se izračuna. Tokom vremena to odlaganje može da postaje sve duže, a da pri tom ne uzdrma pouzdanje pojedinaca da će se ipak ispuniti. Neki postaju sposobni da računaju sve dalje u svojoj nadi, drugi se slome, ali oni koji to mogu postaju sposobni da računaju vreme nezavisno od trenutka kada će se najzad ispuniti sva naša nadanja. I tako je nastao pojam vremena, koje se počelo doživljavati nezavisno od čoveka. To je put neutralizacije nagonskih težnji koje smo prvobitno investirali u pokretanje naših prstiju, koji su nam govorili još koliko noći da spavamo, pa onda koliko nedelja da čekamo promenu vremena, pa koliko još ima do nove setve ili žetve, i najzad još koliko do opšte sreće na onom ili ovom svetu.

PSIHOANALITIČKI ASPEKT UVREMENJI- VANJA I RAZVREMENJI- VANJA

Psihoanalitičko pojmovanje vremena nezamislivo je bez jasne i čiste percepcije učenja u vremenu. Temeljni koncept psihoanalize, njezin nosivi stub, ključ bez kojega se ona ne može zamisliti, jeste *represija*. Cijelo Freudovo učenje je temeljeno na teoriji potiskivanja. Freudova revolucionarna misao zasniva se na radikalnoj reviziji svih dotadašnjih teorija o čovjekovoj prirodi. Sve perspektive njegovih istraživanja i cijeli sistem razmišljanja sakupljeni su u pojmu represije.

Bez potiskivanja ne može se zamisliti suština društva i civilizacije. Represija je uvjet formiranja svake individue. Osnova represije je u vlastitom potiskivanju ličnosti. Istraživanje pojma represije moguće je ako se prati tok Freudovih razmišljanja prema ovoj hipotezi. Otkrivanje niza značajnih fenomena koje grupiše u osnovne temeljne krugove, omogućuje bolje razumijevanje ovog pojma. U prvom su redu to simptomi mentalnih poremećaja, drugo su snovi i treće — razni samostalni pojavni oblici koji se svrstavaju u zajedničko značenje psihopatologije svakodnevnog života, uključujući jezičke lapsuse, pogreške i prisilne misli. Inzistirajući na

psihičkom determinizmu, Freud je pokazao da nema slučajnih sadržaja u ispoljenoj čovjekovoj aktivnosti. Sve ima svoje uzroke i razloge. U razmišljanja o čovjeku Freud uvodi ciljevitost i *intenciju* svakog ponašanja. Fundamentalno otkriće sadržano je u neurotskim simptomima. Značenje pojedinih sadržaja je izvan percepcije i shvaćanja pojedinca. Ciljevi su skriveni i nisu rezultat svijesne voljnosti. Izraženo njegovim jezikom, pokretači akcije i pogađači ciljeva su „nesvijesne ideje“.

Ovo otkriće nesvijesnog baca novu svijetlost i pokazuje nove svijetove psihičkog realiteta. Percepcija vanjskog svijeta i prividna percepcija samoga sebe govore o jednom, u principu mnogo manjem, prostoru koji zaposijeda čovjek. Irracionalno i nesvijesno je u osnovi šire i dublje. Zato Freud za psihoanalizu kaže da ona nije „ništa drugo nego otkrivanje nesvijesnog u duševnom životu“¹⁾.

Freudova misao nije ograničena hipotezom nesvijesnog psihičkog života. Drugi fundamentalni sadržaj leži u hipotezi da nesvijesne ideje u ljudskom biću ne ulaze u svijest određenim i vidljivim putevima. Postoji mnoštvo prepreka iskazivanju nesvijesnog u svijesnom sadržaju. Sirovi materijal nesvijesnog stalno ključa. Svijest dobiva neka posredna obavještenja o nesvijesnom. Freud kaže: „Čitava psihoanalitička teorija je u osnovi sagrađena na percepciji otpora što ga iskazuje bolesnik kada mi pokušamo učiniti svijesnim nesvijesno.“²⁾

Stalni i uporni odnos nesvijesnog i svijesnog života je u isto vrijeme i dinamični međuosobni konfliktnog stanja. Psihoanaliza je nauka o mentalnim konfliktima. „Suština represije počiva u funkciji da se nešto zadrži izvan svijesti.“³⁾

Represija kao sadržaj ispoljava se u odbijanju čovjekovog bića da spozna realitet svoje vlastite prirode. Činjenica da potisnuti ciljevi i sadržaji pokazuju svoje postojanje u snovima i neurotskim simptomima objašnjava i skriveni pokušaj da se svijesno označe prostori nesvijesnog. Ovi sadržaji ne predstavljaju čistu sliku nesvijesnog. To je kompromis između dva konfliktna sistema i u osnovi izbjegavanje realiteta konfliktne situacije. Bez teorije represije bila bi potpuno besmislena Freudova teorija instinkta i njezin

¹⁾ *A General Introduction to Psycho-Analysis*, New-York, Perma Glants, 1953, str. 397.

²⁾ *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, London, Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1933, str. 92.

³⁾ *Collected Papers*, ed. J. Riviere and Strachey, 5 vol., str. 92.

perpetualni dualizam. Ne bi se mogle objasniti činjenice konflikta u mentalnom životu, kao ni ciljevi koji informiraju o faktičnom stanju čovjeka.

Freud to kaže ovako: „Mi smo izveli našu teoriju nesvjesnog iz teorije represije.”⁴⁾

Zato je represija ključna riječ cijeloga sistema. Ona objašnjava i indicira strukturu dinamizma psihičkog konflikta u čovjeku. Omogućena je procedura da se od neurotičnih simptoma, snova i grešaka ode prema općoj teoriji čovjekove prirode. Sigurno je da nema cjelovitije i potpunije teorije o čovjekovoj prirodi od one koju nam je ponudio Freud. Potisnuto nesvjesno postaje suština čovjeka i objašnjenje njegove aktivnosti. Nesvjesni sadržaji koji se svakodnevno potiskuju nastoje ispoljiti svoju legitimnost preko neurotičnih simptoma ili snova. Bolesni simptom i snovi su posljedica maskiranog izbijanja potisnutih nesvjesnih sadržaja, „san je sam po sebi neurotični simptom”⁵⁾.

Znači svi smo mi neurotici. Snovi pokazuju da ne postoje prave granice između neuroze i zdravlja. Psihopatologija svakodnevnog života pokazuje istu dinamičnost. Između normalnog i abnormalnog nema kvalitativne, postoji samo kvantitativna razlika. Vjerovatno smo bliži Freudovim gledištima prihvatimo li protuslovnju formulaciju razlike između neurotičnog i zdravog. Ova razlika je samo u tome što „zdravlje” ima karakter socijalne forme neuroze.

Paradoks postojanja potisnutog nesvjesnog uključuje još jedan paradoks: opću neurozu čovječanstva. Neuroza nije samo povremeni poremećaj. Ona prožima sve ljude. Ona je u nama. Ona je naša u vremenu. Freud je otkrio „edipalni kompleks” kao ishodište svih neuroza u sebi samome. Neki autori smatraju da „Tumačenje snova” predstavlja veliki doprinos i potvrdu Sokratove misli „Upoznaj samoga sebe”.

Stalno prisustvo psihičkog konflikta posljedica je neodoljive navale nesvjesnog i iracionalnog, te stalnih represivnih mjera i potiskivanja. Opisujući represiju, u jednom trenutku smo upotreabili pojam „cilja”. To je ispoljavanje nastojanja čiji je sadržaj i izvorište nesvjesno. Taj cilj se potiskuje. Psihički konflikt koji dovodi do snova i neuroze nije generiran ili uvjetovan intelektualnim problemom. Ovi konflikti se rađaju kao posljedica želje i žudnje. Freud često upotrebljava izraz „nesvjesna ideja”.

⁴⁾ *The Ego and The Id*, London, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1927, str. 12.

⁵⁾ *A General Introduction to Psycho-Analysis*, New York, Perma Giants, 1953, str. 87.

Postoji opasnost da se u ovom kontekstu krivo shvati sadržaj nesvijesnog. Freud kaže: „... mi se bavimo samo sjećanjem i idejama. Jedina vrijedna stvar u psihičkom životu su emocije... ideje su potisnute samo zato što su povezane sa emocijama... bilo bi mnogo korektnije reći da represija djeluje na emocionalne sadržaje.”⁶⁾

Freudovska psihologija isključuje sve kategorije čiste kontemplacije za koju nema nikakvog interesa. „Samo želja može pokrenuti psihički aparat.”⁷⁾

Nesvjesno se identificira s „principom zadovoljstva”. Ovaj princip ne uključuje komplicirane hedonističke ili partikularne teorije koje bi se svodile na snagu zadovoljstva. Freud kaže: „Pribavljanje principa zadovoljstva je sreća.”⁸⁾

Čovjekova želja za srećom je u protuslovlju sa strukturom svijeta. Realitet se ugrađuje u čovjekovo biće. Realnost je tu i sada, stalno remeti zadovoljstvo. Realitet potresa želju. Princip zadovoljstva je u sukobu sa principom realiteta i taj konflikt uzrokuje represiju. Pod uvjetima potiskivanja suština našeg bića počiva u nesvjesnom i samo nesvjesno je prostor kojim vlada princip zadovoljstva. Snovi i neurotični simptomi pokazuju da frustracije realiteta ne uništavaju želje i žudnje, koje su suština našeg bića.

Nesvjesno je neobuzdano, neukrotivo, neuništivo. Ono je elementarna građa ljudske duše. Sve može biti okrenuto protiv njega. Ono je uporno. To je duboko korijenje čovjeka i strastvena želja da se dosegne sreća. Svijest je organ adaptacije na okolinu i na kulturu. Sviješću ne vlada princip zadovoljstva već princip prilagođavanja realitetu, princip realiteta. Zbog svega ovoga, snove i neurotske simptome, koje smo analizirali u vrlo sažetoj formi kao produkt sukoba svijesnog i nesvijesnog sistema, u isto vrijeme možemo analizirati i kao posljedicu konflikta između principa zadovoljstva i principa realiteta. Svi ovi sadržaji koji su manifestacija nesvijesnog, pa i fantazija, predstavljaju u punom smislu otuđenje od realnosti koja se ne želi prihvatiti. Drugim rječima, ovi sadržaji su i povratak principa zadovoljstva. U kompromisu između ova dva sistema, zadovoljstvo se može reducirati ili transformirati u cijeli niz sadržaja, počevši od tjeskobe, pa do bola. Pod uvjetima potiskivanja i pod dominacijom principa reali-

⁶⁾ *Delusion and Dream and Other Essays*, ed P. Rieff, Boston, Beacon Press, 1956, str. 70.

⁷⁾ *The Basic Writings of Sigmund Freud*, New York, The Modern Library, 1938, (dreams) str. 510.

⁸⁾ *Civilization and Its Discontents*, London, Hogarth, 1930, str. 27, 39.

teta, zadovoljstvo se degradira u status simptoma.⁹⁾

Realnost uzrokuje represiju, naznačavajući problem. Ne pokazuje tendenciju da ga riješi. Freud ponekad poistovjećuje princip realiteta sa „borbom za egzistenciju”. Tako se objašnjava i objektivna ekonomska potreba rada. Čovjek stvara svoj vlastiti realitet i mnogo drugih različitih realiteta. To je u isto vrijeme stvaranje kulture i društva. Promatrajući čovjeka kao socijalnu životinju, Freud u isto vrijeme odvaja čovjeka od životinje kreacijom i kulturnim razvojem. Dolazi do istog zaključka kao i Nietzsche: „Bolest zvana čovjek.”¹⁰⁾

Čovjek stvara historiju represijom. Životinja nema historiju. Razlika između čovjeka i životinje je u represiji. Pod pritiscima potiskivanja javlja se i „neobuzdano ponavljanje”. Ovaj sadržaj se iskazuje u stalnoj težnji da se dozove prošlo. To je u isto vrijeme i traganje nesvjesnog i zalag budućnosti. I zato neuroza izražava traganje za novim u dubokoj podložnosti prošlom. Ako nas psihoanaliza ponovljeno uči da smo tjelesni, da je represija model tjelesnog i da je tjelesno prolazno, onda nam preostaje nesvjesno kao nekorodirano i otporno. Vječnost je model nerepresivnog tijela. Nesvjesno je nevremeno. Vrijeme započinje represijom. Kompulzivna repeticija (neobuzdano ponavljanje) je direktni izvor fiksacije sa traume u prošlosti. Ona je u svojoj suštini elementarna, po nekim autorima i elementarnija od principa zadovoljstva. To je mehanizam u kome instinkt obnavlja ranije stanje stvari i postavlja ih u ranije odnose. Poslije ovoga nam je mnogo lakše shvatiti psihičko pojmovanje o vremenu. Instinktivni procesi su u „Idu” sa bezvremenim, nemaju svoje vrijeme. Represijom se stvara i uobličava vrijeme. Nerepresivni život, egzistencija nesvjesnog, bili bi nevremeni i vječni. Zato neki psihoanalitičari u pojmu „Sabbath of Eternity” vide vrijeme u kome ne bi bilo više vremena. Kompulzivna repeticija, neobuzdano ponavljanje starih nesvjesnih sadržaja, ima baš tu ideju kao svoj glavni cilj. Represija i kompulzivna repeticija generiraju historijsko vrijeme. Potiskivanje transformira bezvremenu kompulzivnu repeticiju u pokretačku dijalektiku neuroze. Neuroza postaje isto što i historija. Sa kompulzivnom repeticijom se osigurava historijska zakonitost sporog povratka reprimiranih sadržaja. To je u isto vrijeme i tanana igra uvremenjivanja i razvremenjivanja.

⁹⁾ *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, London, Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1939, str. 20—28.

¹⁰⁾ Nietzsche F., *The Philosophy of Nietzsche*, str. 702.

Freud nije povezao kompulzivnu repetitiju sa teorijom represije. Ta veza se iskazala naknadno. Iz toga povezivanja paradoksalnih sadržaja, koji su u dubljoj uzajamnosti, proizlazi da su instinktivni procesi nevremeni. Nesvijesno je nevremeno.

Samo represivni život je uvremenjivanje. Ne-represivan život je nevremen. Ukidanje represije je razvremenjivanje ili vječnost. Hegel predviđa kraj dijalektike historije konačnim ulaskom čovjeka u „vječne sadržaje apsolutnog duha“¹¹⁾.

Psihoanalitička teorija vremena mora se shvatiti kao tačka udaljavanja od Kantove doktrine da vrijeme ne pripada stvarima u sebi, jer je forma ljudske percepcije. Vrijeme ne mora biti forma ljudske percepcije. Ono je izraz ljudskog bića i upornog konflikta. Nesvijesni mentalni procesi su nevremeni. Postoji šansa sa bezvremenim životom. Vrijeme se javlja kao otuđenje, ali i kao kompulzivna repetitija. Instinktivne aktivnosti, u kojima je moguća potpuna satisfakcija i ukidanje represije, povezuju sve aspekte koje je Freud kasnije definirao u dvojstvu instinkta života i instinkta smrti. Ako smrt omogućuje život, i ako čovjek reprimira smrt, onda je čovjek organizam koji reprimira i potiskuje svoju pravu prirodu. Životinje žive životom svoje vrste.

Kod njih nema represije što izlazi iz njih samih i troši se u njima samima. Represija stvara vrijeme i instinktivnu kompulziju mijenjajući unutrašnju prirodu čovjeka, a i vanjski svijet u kome čovjek živi. Ona daje čovjeku historiju i podvrgava život pojedinca historijskim sadržajima vrste. Sve se ovo odvija u ljudskom, dobro definiranom i dobro ograđenom vremenu.

U romanu Dobrice Ćosića *Bajka*, koji je u celini vrlo bogato štivo za psihoanalitičku obradu, postoji jedno vrlo originalno i interesantno poglavlje. To je „Razistorija“. Ovo nije samo interesantan pristup vremenu, već je i katarza od posebnog interesa za psihoanalitičare. Da sažmem: U početku kao da je stalo vrijeme. Časovnici su usporili svoje tokove. Prolazi vrijeme, tako: „Prošlo je jedno pola časa, a meni se čini da ih je prošlo nekoliko. Ponovno proveravam vreme na svom časovniku, ravno je zvaničnom. Pitam druge, kod svih je isto vreme i svi su odavno budni... deca traže da drugi put doručkuju; još sunce nije izgrejalo, a svi tražimo ručak... neki lunjaju ulicama, radno vreme nikako da počne.“¹²⁾

¹¹⁾ Brown N., *Life against Death*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1970, str. 93.

¹²⁻¹⁷⁾ Ćosić Dobrica, *Bajka*, Prosveta, Beograd, 1966.

Poslije ovog usporavanja vremena, u jednom trenutku kao da je vrijeme stalo. Sve ovo ljude zbunjuje, ali i psihološki mijenja. No, sada se događa nešto novo, dublje i stravičnije. Vrijeme se ubrzava, satovi se počinju kretati unatrag. Sunce satelitskom brzinom siječe nebo, brzo se uspinje i spušta ka zalasku. Odjednom svi satovi staju. Ne mogu pratiti brzo kretanje unazad. Noć traje vrlo kratko, ne duže od jednog normalnog sata. Brzo nailazi dan, vrlo je kratak. Ubrzo nestaje dan. Nestaje noć. Više ne postoje. „Smračuje se, rasvetljuje se; svetlost-tama, rez-svetlosti, rez-tame; nebom sevaju sunce, mesec i zvezde, gase se, sevaju; nebom se gone svetlost i tama, a u talasima jednakomerno. Kiša, suvo, vetar, tišina, smenjuju se brzo, nemerljivo.”¹³⁾

Zakon zemljine teže se ne mijenja. S drveća padaju plodovi, lišće se suši i sahne, a onda ponovo i brzo zeleni. Čas je zima, čas vrućina.

Ljudi se razboljevaju od bolesti smijeha. Stare lipe i platani se mijenjaju, stanjuju i pomlađuju. Pretvaraju se u sadnice. Vrši se dalje preobražavanje u male biljčice. Drveće nestaje u zemlji. Ljude hvata strah da će se i oni smanjiti, da će postati djeca i dojenčad, da će se pretvoriti u embrione i elementarne spolne stanice. Sijeva svijetlo i tama, izmjenjuju se dan i noć. Ovaj cijeli proces pisac naziva „Unepostojavanjem”. Sve što je ovovremeno i građeno nedavno, počinje se raspadati: „unepostojavaju se nove kuće i sva nova zdanja podignuta na mestima gde smo srušili stara... stvari i nameštaj survivaju se na temelje starih srušenih kuća i građevina koje niču u vis.”¹⁴⁾

Cijeli gradovi se unepostojavaju „...postepeno i redosledno. Ljude obuzimaju novi strahovi. Po tom unazadnom redosledu, ustaju, vraćaju se, dolaze mrtvi, unoseći u sveopšti nered izbezumljenost i duševne slomove živih.”¹⁵⁾

Sve se kreće prema svom početku, prema nestanku. Na živim ljudima, onovremenicima nema bioloških ili fizioloških promjena. Oni se nisu okrenuli prema suprotnim smjerovima. Započela je totalna negacija klasičnog smjera evolucije. Ušlo se u jednu vrstu reverzibilnosti. Izmjenio se karakter smrti. Nastaje sveopći „noćodan”. Javlja se i novi pojmovi: „snegosunce”, „vetrotišina”, „sušokiša”.

Odmrtvljeni u početku ne vide žive i sve ono novo što je postojalo dok su živjeli. Ubrzo su se snašli i počeli su se ponašati kao da sve što se događa djeluje normalno i prirodno. Odmrtvljeni se ne čude povratku u prošlost, „bilost”. Oni se čude onome što je nastalo iza njihovog prvog života. Nastaju nesporazumi mrtvih i živih.

Rješavaju se stari i neprečišćeni računi. Utvrđuju se laži, premaganja i mržnje. Promjene su i na ulicama koje se „...nadimaju, trzaju ka nečemu, asfalt i trotoari se talasaju, mreškaju, grče... sa asfalta i betona bulevara i ulica niču kamenje i beluci... stvaraju se močvare i napuštene njive...”¹⁶⁾

Gradovi mijenjaju svoja lica, na njihovo mjesto dolaze stari i raniji. Sve više i više ljudi se odmrtnjkuje. Nailaze novi mrtvaci. Vrijeme se vraća sve brže i brže. Nekadašnji ratnici i heroji izlaze, ali se ne snalaze. U početku se nečega boje. Razistorija potvrđuje i afirmira neke velike vođe, druge poništava i čini ih beznačajnim. Sve dovodi u pitanje društveni i lični integritet živih. Mijenjaju se društva. Ni jedno nije više stalno. Vidi se u noćodaniji da u bilosti nije bilo baš onako kako je prikazano. Stvaraju se novi pokreti. Novi sistem vrijednosti. Razistorija se nastavlja. Nailaze druga i prošla vremena. Bivši mrtvi se bore za moć i značaj, za vlast i bogatstvo. Dolazi do tuča i obračuna, ali su mrtvi sijenke, kao i njihova oružja. Nastupa razoslobodenje. „Kolone crvenoarmejaca i partizana marširaju unazad. Peva se pesma od kraja do početka, dok se sa njih odvaja cveće i vraća na ruke naroda na pločniku.”¹⁷⁾

Ubrzo upostojenim starim ulicama marširaju pukovi „smešne i jadno opremljene vojske, bose ili u opancima, marširaju unazad, dok za njima unazadno ide komora po svemu pobeđene armije, onda njena vrlo smešna pešadija, pa artiljerija.”¹⁸⁾

Ratnici iz prvog svjetskog rata u razistoriji ustaju u odbranu svoje i nepostojane istorije. Odmrtnjvani i živi seljaci se ubijaju oko međa, oru, siju, žanju. Sve je više živih i mrtvih, a sve je neugledniji prostor što ga nastanjuju. Razistorija se nastavlja, pa slijedi prvi vijek razistorije, a onda drugi vijek razistorije, i tako dvadeset vijekova razistorije unazad. Miješa se razistorija doseljenja Slavena, onda razistorija Venecije, razistorija Rima. Sve se to odvija pred očima živih onovremenika koji prisustvuju razistoriji. Čitaju aktuelne izvještaje svojih Akademija nauka i svoje listove. Čita se „Unita” kod bivšeg „Florijana”, na sprudu lagune. Čita se „Time” dok prolazi povorka koja slavi Dioklecijana. U razistorijskoj povorci carevi u smiješnim crvenim odorama podsjećaju na vlasnice bordela. Ljudi prisustvuju Michelangelovom vajanju i neumornom traganju za Sikstinskom kapelom na čijem mjestu je sada nekakva njiva. Leonardo Da Vinči oduševljen je modernom umjetnošću i slika apstraktne crteže. Očekuju se u turi-

¹⁶⁾ Brown N., *Life against Death*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1970, str. 15.

stičkim aranžmanima u historiji dobro opisane bitke. Ne pojavljuju se vojskovođe i bitaka nema. Razistorija tumači da ih nije ni bilo, da su izmišljene. Očekuje se konačna pobjeda kršćanstva, a onda paganski period. Sve negdje svršava na međi izlaska Krista, za koga filozofi tvrde da neće doći, jer ga ne može prikazati razistorija. Razistorija ukazuje na materijalne i ljudske vrijednosti. Božansko je izvan i iznad nje. Tu negdje završava priča. Vrijeme se ponovo zaustavlja. Mrtvaci najprije kunjaju, skrivaju se i nestaju. Sve se mijenja. Počinje ovo i sadašnje vrijeme. Smanjuje se noć i dan. Sunce se javlja negdje na sjeveru, a zalazi na jugu. To samo neko vrijeme, i sve što je bilo čudno i neobično nestaje. Struji stari život, zapravo — ponovno se rađa novi i aktuelni svijet, bez odmravljenih, bez unepostojanja i bez bilosti.

Ove opširnije pasaže razhistorije sasvim se dobro uključuju u psihoanalitičke stavove i sadržaje. To je traktat o razhistoriji kao aboliciji i poništenju historije. U historiji se dešava nešto slično što se događa i u životu svake individue. Svijet prolazi kroz konflikte seksualno-agresivne prirode. Iza toga ostaje uporni trag koji se uglavnom i često i zaboravlja. Rijetko je taj pečat svijestan, mnogo češće je iracionalan. U nekim kasnijim i drugim razdobljima, poslije neodređenog perioda latencije, ovi sadržaji ponovno ulaze u život. Esencijalna građa tih sadržaja slična je strukturama i tendencijama neurotskih simptoma. Postoji i druga sličnost historije i neuroze. Zajedničko im je pojmovanje o „arhaičnom naslijeđu“. Čovječanstvo je zarobljenik prošlosti u istom smislu kao i neurotična osoba. Ne može se pobjeći od svoje prošlosti. Sve poznate kulture današnjeg svijeta ograničene su svojim kulturnim nasljeđem, što je u osnovi neurotska konstrukcija. Srž individualne neuroze je u „arhaičnom naslijeđu.“ Traka sjećanja iskustva formira nove generacije.

Čovjek se može shvatiti samo filogenetski. Potisnuto nesvjesno koje proizvodi neurozu nije samo individualno, već i kolektivno. Poznato je da je ontogeneza rekapitulacija filogeneze. Svaki individuum obnavlja cijeli proces historije svoje rase. U nekoliko godina dijete prevaliuje ogromnu razdaljinu od čovjeka kamenog doba do civiliziranog čovjeka današnjice. Teorija neuroza se proširuje i na teoriju historije. Postoji i uzajamnost, pa teorija historije preplavljuje teoriju neuroze.

Postoje mnoge anticipacije ovakvog shvaćanja historije. Njemački pjesnik Hebbel je rekao: „Da li je teško utvrditi da Njemačka nacija do sada nije pokazivala samostalni život historije samoj sebi, već samo historiju bolesnog.“¹⁹⁾

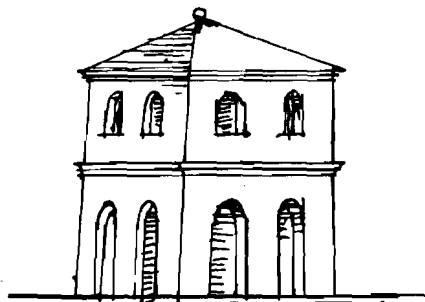
¹⁹⁾ Joyce J., *Ulysses*, str. 35.

Druga pretpostavka psihoanalitičke teorije historije našla je svoje mjesto u tekstu James Joycea: „Historija je mora od koje se pokušavam probuditi.”²⁰⁾

U smislu anticipacije Freudovih shvaćanja historije govori i Nietzsche: „Vrlo dugo je svijet bio ludnica.” Razistorija Dobrice Čosića je u isto vrijeme i čovjekova razneuroza. Historija je shvaćena kao uvremenjivanje i otuđenje. Razistorija je razotuđivanje. Nije najbitnije što se pokazuju greške i nesporazumi, što je valjano i vrijedno samo ono što nam je ostalo kao dokaz stvaralaštva individue. Nije niti najbitnije što razistorija otkriva minornost historijskih i priznatih ličnosti. To je sve fino razmišljanje i mudro tkanje života.

Najbitnije je da se historija osjeća kao mora, kao neuroza. To je cijeli sistem nastao na temeljima represije. Psihoanaliza predstavlja teoretski okvir istraživanja mogućnosti izlaska iz more i bježanja od upornog „progres”. To je i izlazak iz čovjekove neuroze, izlazak iz historije. U slučajevima neurotičnih individualnosti uspjeh psihoanalitičke terapije je oslobađanje od prošlog, od lične historije. Metodologija psihoanalitičke terapije u aspektu historije je isto tako oslobađanje od prošlosti. Psihoanalitička svijest u jednom općem smislu je generalizirana svijest čovječanstva.

²⁰⁾ Nietzsche F., *The Philosophy of Nietzsche*, str. 712.



Austrijska karaula, 1876. — ušće Save u Dunav

JUNGOV POJAM SINHONICITETA

Za onoga koji je obuzet problemom vremena i koji hoće da u svome istraživanju ovog fenomena prodre što dalje i što dublje, otkriva se nepregledno i nedostižno polje već urađenih i obavljenih ispitivanja, od intuicija prvih mitova, preko dubokomisaonih filozofskih sistema do savremenih naučnih otkrića. Uvek, iznova suština vremena izmicala je čoveku, vreme je za njega bilo u isto vreme i nešto konkretno i nešto apstraktno, nešto što je stalno prisutno i što stalno prolazi. Iskustvo ponavljanja, prema rečima Pol Fresca,¹⁾ od kojih su jedna periodična, druga nisu, objašnjava bez sumnje rođenje ideje vremena.

Karl Gustav Jung, koji se celog svog dugog života bavio prvenstveno problemima zdrave i bolesne psihe, i upravo zbog toga bio neumitno upućen da se obrati, osim nauci, još i više mitologiji, filozofiji i religiji, tražio je da doprinese nečim svojim velikoj i, reklo bi se, večitoj enigmatičnosti vremena. Nezadovoljan kako platonskom misli, koja je posmatrala vreme kao pokretnu sliku večnosti koje se odvija u svetu podložno cikličnom vraćanju promena, jevrejsko-hrišćanskom idejom koja je pošla od stvaranja sveta u kome je vreme upućeno jednoj eshatologiji povratka u večnost, pa i modernom naukom i zakonima evolucije koje je ova otkrila, a prema kojima svet nema početka u vremenu, zemlja je mesto neprekidnog progresa realizovanog čovekovim naporima, Jung se okrenuo sebi i nekim svojim intimnim doživljajima koji su obećavali da daleko prevaziđu okvire subjektivnog i postanu neka vrsta nove objektivne zakonitosti.²⁾

Još je Frojd tvrdio da je naše nesvesno bezvremensko, tj. da nema nikakav odnos prema vremenu. Ono je regulisano samo principom zadovoljstva koje je vezano za sadašnjost, dok tek sekundarni proces, kojim vlada princip realnosti

¹⁾ Paul Fraisse, *Psychologie du temps*, P. U. de France, 1937.

²⁾ C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken, Rascher V.*, 1962.

zna i za prošlost i za budućnost, dakle stvara odnos prema vremenu. U snu ovaj odnos ponovo nestaje i mi razgovaramo sa čovekom koji je u prethodnoj slici sna sahranjen. U nekim patološkim duševnim stanjima, ali i kod normalnog čoveka uoči uspavlivanja, nema svesti o vremenu i ovakvo stanje ne proizvodi kod čoveka strah ili nelagodnost. Poznato je takođe da deca, zaljubljeni ljudi i umetnici ili naučnici koji stvaraju, nemaju utisak da vreme prolazi.

Postoje, međutim, neka stanja za koja nismo u stanju da kažemo u kojoj su meri još zdrava i mogućna, a preko koje mere nas već potsećaju, ako ne baš na nešto bolesno, onda svakako čudno, neobično, katkad nelagodno. Ovakva stanja su neki parapsihološki fenomeni, kao što su telepatija, prekognicija, predosećanja različite vrste, koji svi spadaju u tzv. izvančulna opažanja ili ESP-fenomene (extra-sensory perception), od kojih je Jung upravo i pošao kada je na nov način počeo da se bavi problemom vremena.

Kod nekih od ovih iskustava postoji, najpre, neobjašnjiva podudarnost između nekog spoljašnjeg događaja i unutrašnje, psihičke slike ovakvog događaja, bez obzira da li se ono što je opaženo u stvarnosti već odigralo, da li se odigrava u sadašnjosti ili pripada budućnosti; isto tako ne izgleda značajno da li se događaj odigrava negde u blizini, ili na suprotnom delu zemljine kugle. Obično se ovakva podudarnost unutrašnjeg doživljavanja sa spoljašnjim događanjem smatra slučajem. Time nije, naravno, ništa objašnjeno, a naša sumnja kada se suviše često, još i u nauci, upotrebi reč, slučajnost, opravdana je, naročito kada se setimo koliko je nauka do danas uspešno objasnila tzv. slučajnosti u zbivanjima. Iz psihološke nauke dovoljno je da se podsetimo genijalnog Frojdivog objašnjenja „slučajnosti” u omaškama svakojake vrste. To objašnjenje otvorilo je Frojdu vrata za otkrivanje i drugih „slučajnosti” nesvesnog života.

Kada se postavlja pitanje kauzalnog objašnjenja izvančulnih opažanja, nalazimo se, odjednom, na sasvim nepoznatom terenu na kome nam dosadašnja objašnjenja, uključujući i ona Frojdova, više ne pomažu. Jer, kako kauzalno objasniti poznat, i od Kanta, izgleda, proveren i opisan, slučaj Svedenborgovog „viđenja” požara u Štokholmu, sa udaljenosti od stotinak kilometara iz Geteborga, u isto vreme kada je požar zaista izbio u Štokholmu. Ili, što je još teže poverovati, pogotovo objasniti, kada neki čovek koji umire u Americi „pošalje” nekom bliskom srodniku ili prijatelju poruku u Evropu, pa se kod ovoga u času umiranja onoga iz Amerike slomije oledalo bez vidljivog povoda, stane bez razloga sat

ili se ova smrt oglasi na unutrašnjem planu bliskog čoveka?

Posle dugogodišnjeg proučavanja parapsiholoških pojava, u čiju je objektivnost, bar jednog dela ovih pojava, Jung bio uveren, pre svega zahvaljujući preciznim i ponavljanim eksperimentima koje je na Đuk-Univerzitetu u Americi, godinama savesno obavljao Rine, Jung je došao do zaključka „da su nas ispitivanja Rinea naučila da neverovatno može da se odigra i da naša slika o svetu tek onda odgovara stvarnosti kada u njoj i neverovatno ima svoje mesto”.

Pošto je odavno glavna prepreka održivosti i prihvatanju parapsiholoških fenomena bila nemogućnost njihovog kauzalnog objašnjenja, a kako je kategorija kauzalnosti, naročito od Dekartovog doba važila za prosveteni evropski um kao apsolutna, Jung se potrudio da opisanim fenomenima pruži relativno prihvatljivo objašnjenje koje nije kauzalne prirode. Pokazalo se da već u savremenoj fizici neka zbivanja koja se nalaze na ivici vrlo velikog (kosmičkog) i vrlo malog (atomske) izmiču apsolutnoj važnosti kauzaliteta. Ovo saznanje iz fizike, do koga je Jung došao zahvaljujući fizičaru, nobelovcu Wolfgangu Pauliju (Wolfgang Pauli), Jung je smelo primenio i na oblast psihologije, odnosno parapsihologije. Taj drugi princip objašnjenja koji samo dopunjuje, nikako ne poništava vladajući princip kauzaliteta, Jung je označio kao SINKRONICITET i definisao ga je kao „vremensku koincidenciju dva ili više nekauzalno povezanih događaja koji su istog ili sličnog smisla i sadržaja”.

Proširujući ili parafrazirajući ovu definiciju treba da kažemo da smisljena koincidencija, u Jungovom značenju, može da se odigra između nekog psihičkog i nekog fizičkog događaja, kao na primer, kada neki unutrašnji događaj (san, vizija, slutnja) naiđe na podudarnost u spoljašnjoj realnosti, ili kada se sličan ili istovetan san ili misao zbudu u isto vreme na različitim mestima. Vremensko poklapanje događaja ne treba da bude shvaćeno prvenstveno kao astronomska istovremenost. Reč je pre o relativnoj istovremenosti koju treba shvatiti radije kao subjektivan doživljaj; samo je u unutrašnjem iskustvu otklonjena vremenska razlika, pa prošlo ili buduće realno stanje stvari postaje sadašnjost. Povezivanje spoljašnjeg događaja i unutrašnje slike objektivnom istovremenosti, u koju je, dakle, uključena i astronomska istovremenost (isti čas zbivanja), može takođe da se odigra, ali ovo nije odlučujuće. Odlučujuću ulogu igra smislaoni sadržaj koji jedan ovakav događaj čini celovitim i jedinstvenim iskustvom.

Zbog ove odlučujuće subjektivne konstante relativne istovremenosti Jung bira izraz, sinhronističan, a ne sinhron, i govori o sinhronicitetu, a ne o sinhronizmu.

Istovrsnost sadržaja kroz koji biva doživljen smisao može da ide sve do fotografskog ponavljanja ili predskazivanja nekog spoljašnjeg događaja preko unutrašnje slike. Tako se desi da neko neočekivano, prvi put dođe u neki strani grad i da u njemu sve prepozna što je u nekom ranijem snu već video. U mnogim slučajevima karakteristična istovrsnost sinhronističkog fenomena izražava se indirektno, kao simbolička povezanost koja donosi doživljaj smisla. Tako neka slika u snu koja pretstavlja iznenada palo drvo ili čoveka koji se stropoštava, ali i neočekivano jaka svetlost mogu da budu predznaci, osim iznenadnog puta ili rastanka s bliskom osobom još i smrti. Postoje, zaista, povremeno snovi koji su nam strani i daleki i čiji arhetipski smisao može biti otkriven samo od poznavaoca Jungovog tumačenja snova. Uzbudljivo je i potresno čitati jednu od njegovih poslednjih obrada serije snova neke osmogodišnje devojčice, u čijim se snovima punih neličnih, vanvremenskih i vanprostornih arhetipskih slika upečatljivo oglasila skorašnja smrt ove devojčice.

Ostvarivanje ovakvih i sličnih sinhronističkih fenomena Jung objašnjava „apriornim znanjem, prisutnim i delatnim u nesvesnom”; ovo znanje izmiče našoj slobodnoj volji, a počiva na odgovarajućem redu u mikro i makrokosmosu, pri čemu arhetipovi igraju ulogu središta zbivanja. U smisljenoj koincidenciji neke unutrašnje slike sa spoljašnjim događajem, koji čine suštinu sinhronističkog fenomena, objavljuje se kako duhovni, tako i materijalno-telesni aspekt arhetipa.

Svaki san koji nešto predskazuje, svaka slutnja poseduje sopstveni psihički kauzalitet koji je nezavisan od drugog kauzalnog lanca. Kao što je rečeno, ono što u sličnim ili istim slučajevima povezuje unutrašnji sa spoljašnjim događajem jeste smisao. Ne treba nikako zaboraviti da je čovek taj koji smisao podaruje i smisao doživljava i da od čoveka zavisi da li će neki sinhronistički fenomen da previdi, proglaši slučajem, sasvim odbaci ili prihvati.

U nastupanju sinhronističkih fenomena ne možemo zaobići još jedan značajan činilac — naše emocije. Pošto se empirički može utvrditi da se razni sinhronistički fenomeni javljaju često povezani sa arhetipskim zbivanjima, kao što su krize, bolesti, izbijanje psihoze i naročito smrt, a poznato je da čovek reaguje u arhetipskim situacijama snažno afektivno, postavlja se opravdano pitanje da li emocije, u najmanju

ruku, ne potpomažu nastajanje sinhronističkih fenomena. Zaista, za vreme afektivnog stanja ili preko afekta spušta se prag svesti, tako da nesvesno i njegovi sadržaji, među njima i arhetipovi, mogu da uzmu maha. Čovek tako dospeva sa čitavom svojom svešću u oblast relativne vanprostornosti i vanvremenosti nesvesnog (Frojd!), i na ovaj način može pre da doživi sinhronističke fenomene nego u mirnom i trezvenom stanju svesti. Relativno česta pojava čudnovatih događaja kod primitivnih i dece, zatim kod nekih duševno bolesnih ljudi upravo se objašnjava nedovoljno jasnom granicom između svesti i nesvesnog.

Ideja o povezanosti emocija i akauzalnih zbivanja istorijski posmatrajući, vrlo je stara. Jedan od njenih prvih pobornika bio je Albertus Magnus (1193—1280), koji je „*excessus affectus*” pretpostavljao kao uzrok magijskom uticanju. Jung je sklon mišljenju da tzv. prava magija, kakva se, na primer, primenjuje od strane vrača u primitivnim plemenima počiva na naučno još nedokazanoj sposobnosti voljnog izazivanja vrlo jakih emocija koje su idealna priprema za nastupanje sinhronističkih fenomena. Isto takvo voljno spuštanje u stanje unutrašnjeg uzbudjenja izgleda da igra određenu ulogu u poznatim „astralnim ekskurzijama” u kojima dolazi do svesno preduzetog udvajanja ličnosti.

Pošto se dešavaju sinhronistički fenomeni u kojima emocija može sasvim da nedostaje, Jungova učenica Anijela Jafe⁷⁾ smatra da se emocije moraju shvatiti kao sekundarni fenomen u nastupanju sinhronističkih fenomena. Ono što je, po Anijeli Jafe, bitno u nastupanju ovog fenomena jeste konsteliranje nekog arhetipa, i samo ukoliko neki afekt pomera nesvesno zbivanje u blizinu svesti, ima i on presudan značaj. Pravi smisao nekog sinhronističkog fenomena, za ovu Jungovu učenicu, jeste osvešćivanje nekog arhetipa. Arhetip u pomenutom fenomenu još nije potpuno u svesti, već se nalazi u sferi između nesvesnog i svesnog. Jednim delom on je još u nesvesnom, otud relativiranje vremena i prostora, drugim delom on je već prodro u svest, otud pocepanost njegove psihoidne prirode na dva ili više psihička i fizička paralelna zbivanja koji se jedan od drugog razlikuju.

Iako Anijela Jafe smatra da su emocije od sekundarne važnosti u nastupanju sinhronističkih fenomena, nemoguće je oteti se utisku da one ipak preovlađuju kod većine pomenutih fenomena. Dovoljno je da se setimo intimne bliskosti emotivnog života majke i deteta, dvoje zaljubljenih, analitičara i analiziranog, „primaoca” i

⁷⁾ Anijela Jaffe, *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, Rascher V., 1968.

„pošiljaoca” u telepatiji, kod kojih su i najmanji povodi često dovoljni za pojavu sinhronističkog fenomena, pa da nam uloga emocija opet postane vrlo značajna.

Sinhronistički fenomen je zaista prirodni paradoks. Sve ono što u vremenu svakodnevno označavamo kao juče, danas, sutra, u prostoru kao, ovdje i tamo, u odnosu na okolinu kao, subjekt i objekt, u momentu doživljavanja sinhronističkog fenomena iščezava i kao da se opet za trenutak uspostavlja prvobitno transcendentarno jedinstvo. Psihičko i fizičko govore istim jezikom izražavajući arhetip, akauzalni modalitet. Otud potiče dah čudesnosti u ovom doživljaju.

Iz povezanosti sinhronističkih fenomena sa nesvesnim i arhetipom objašnjava se njihova neproračunljivost. Njihovo nastupanje ne može se unapred predvidjeti, pošto sadržaji nesvesnog, za Junga, najčešće funkcioniraju autonomno. Autonomnost nesvesnih sadržaja pozajmljuje skoro svim manifestacijama nesvesnog karakter sporadičnog i iregularnog. Pravilnost i predvidljivost pojavljuju se samo tamo gde pojmovi vremena, prostora i kauzaliteta imaju apsolutnu važnost. Zbog svoje neusaglašenosti sa zakonima kauzaliteta, sinhronistički fenomeni ostaju događaji koji nepravilno nastupaju, oni su zbog toga izuzetni događaji. Oni su isto tako malo predvidljivi kao i zbivanja u oblasti subatoma. Na ovaj način saznavna strana principa sinhroniciteta pridružuje se nekim neobičnim i manje poznatim prirodnim zbivanjima koji nisu podložni niti objašnjivi kauzalnim principom. Izgleda kao da se nigde tako blizu ne dodiruju fizika i psihologija, prirodna i duhovna nauka kao u događaju sinhroniciteta. Fizičar Pauli piše da se „stara, uska ideja o kauzalitetu (determinizmu) proširuje u jednu opštiju formu „povezanosti” u prirodi, na šta, takođe, upućuju sinhronistički fenomeni. Ovaj način posmatranja stvara u meni očekivanje da se ideje o nesvesnom neće dalje razvijati u uskom okviru njihove terapeutske primene, već da će njihovo priključivanje opštem toku prirodne nauke biti za njih odlučujuće”.

Na kraju ovog kratkog pregleda nekih dosadašnjih pogleda na fenomene sinhroniciteta ne treba propustiti da se istakne kako je poznata Jungova uzdržanost u objavljivanju naučnih otkrića i povodom objavljivanja ovog fenomena primerno došla do izražaja. Posle više od dvadeset godina bavljenja sinhronističkim fenomenima i strpljivog čekanja pravog časa za objavljivanje plodova ovakvog rada, Jung je tek 1952. godine objavio članak pod naslovom **SINHRO-NICITET KAO PRINCIP AKAUZALNE POVEZANOSTI**. On je u tome članku, između ostalog napisao i sledeće: „Sinchronicitet nije zagonetniji

ili tajanstveniji od diskontinuiteta fizike. Samo je ukorenjeno ubeđenje o svemoći kauzaliteta ono koje stvara teškoće razumevanju i čini nezamislivim da se događaji bez povoda mogu odigrati ili postojati... Njihov nedostatak u objašnjivosti ne potiče samo iz činjenice da je uzrok nepoznat, već odatle što jedna takva činjenica nije zamisliva našim sredstvima razuma".

Kakogod rešili da sudimo o fenomenu sinhroniciteta, moramo najpre upoznati ovaj fenomen i priznati njegovu realnost. Sledeći logički korak biće da sinhronicitet, prema Jungovom savetu, pridružimo kao četvrti značajni, i za nas ljude važeći, fenomen, poznatoj i priznatoj trijadi: vreme, prostor, kauzalitet. Za jedan ovakav korak neophodno je nešto aktivno činiti u sebi na „proširenju svesti”, pomeranju dosadašnjih granica saznanja, jer sinhronicitet, kako tačno primećuje Anijela Jafe, igra u našem dosadašnjem rasparčanom svetu značajnu kompenzatornu ulogu koja jača jedinstvo svesti i jedinstvo sveta. U ovom smislu značaj fenomena sinhroniciteta prelazi granice psihologije i prirodne nauke, i doprinosi novom odgovoru na filozofska pitanja o uređenju sveta.



Kafana ? — postoji i danas

DETETOVO POIMANJE VREMENA*

Iz ispitivanja koja smo obavili može se zaključiti da je vreme koordinacija pokreta različitih brzina — pokreta spoljašnjih objekata u slučaju fizičkog vremena, i pokreta subjekta u slučaju psihološkog. Kada kažemo „pokreti”, mislimo na stvarne pokrete, a ne na premeštanja¹⁾, ili idealne pokrete u geometriji. Ovi drugi su jednostavno promene položaja ili „smeštanje”²⁾, pri čemu brzina može da se zanemari: zbog toga je premeštanje prostorni pojam, a vreme se javlja jedino u vezi sa stvarnim pokretima, tj. brzinama. Dok se pojam vremena ne shvati operacionalno, kao odnos pređene razdaljine (ili obavljenog posla i sl.) prema brzini, vremenski poredak se meša sa prostornim, a trajanje sa pređenom putanjom. I obrnuto, pre nego što se izgradi vremenski poredak, ideja brzine se često meša sa idejom dostizanja, tj. sa čisto prostornom intuicijom koja podrazumeva promenu međusobnih položaja dvaju tela koja se kreću. Konstrukcija vremena, prema tome, počinje sa koreliranjem brzina, bilo da su u pitanju čovekove aktivnosti, bilo spoljašnji pokreti.

1.

Najelementarniji oblik vremena srećemo tokom senzomotornog³⁾ perioda, a opisali smo ga na više mesta⁴⁾. Kada plače zbog gladi, beba ima

* Izbor iz knjige *The Child's Conception of Time*, Ballantine Books, New York, 1971 (prevod francuskog originala *Le Développement de la Notion de Temps chez l'Enfant*, objavljenog prvi put 1927).

¹⁾ displacement (engl.).

²⁾ placement (engl.).

³⁾ U intelektualnom razvoju deteta Pijaže razlikuje sledeće osnovne stadijume: I — senzomotorne operacije (rešavanje praktičnih problema, ograničenost na akcije i percepcije, odsustvo simbolizacije); II — operacije konkretnog mišljenja (dug proces elaboracije mentalnih operacija koje se izvode na konkretnim sadržajima); III — operacije formalnog mišljenja (hipotetičko-deduktivno mišljenje). — Prim. prev.

⁴⁾ *La Construction du Reel chez l'Enfant*, ch. IV.

prvo iskustvo trajanja (vremena čekanja), kao i kada — u pokušaju da dosegne udaljeni predmet — prvo uhvati odgovarajuću alatku (podlogu ili štap). U tim pokušajima uspostavlja se primitivni sled između sredstava i cilja. Međutim, to ne znači da vreme na senzomotornom nivou biva konstruisano u homogenu shemu, čak i na čisto nesvesnom i praktičnom planu: sve što beba čini jeste da korelira sukcesiju ili trajanje praktičnih akcija sa prostornim premeštanjima. Na primitivnom nivou, kada (objekti nemaju trajanje) ne postoji ideja o trajnosti objekta, sukcesija zbivanja jednostavno dovodi do onih egocentričnih shema koje mi nazivamo „subjektivnim serijama”. Kada vidi nekoga kako izlazi na vrata, beba će ga tražiti pored svoje ogradice (gde se ta osoba prethodno nalazila). U prostornom smislu, prema tome, premeštanja objekata još uvek nisu „grupisana” u trajektorije nezavisne od ego-a; što se vremena tiče, postoji obrtanje poretka sukcesija, kao da „časovnik” predstavljen objektom, iznenadno kreće u obrnutom smeru, a njegov pokret gubi svaki kontinuitet. Tek pošto prostorne grupe premeštanja budu konstruisane i vreme može da bude objektivizovano, ili decentrisano na praktičnom planu, i to se odvija — što nije potrebno posebno naglašavati — samo u tom smeru. Jednogađšnjaci će gledati u vrata ili mahati „pa-pa” čim se pomene ime nedavnog posetioca: vremenska konstrukcija toka zbivanja ide ruku podruku sa prostornom. Međutim, ovo nije suvišno ponoviti: na praktičnom ili senzomotornom planu svaka akcija još uvek ima svoje sopstveno vreme, tako da postoji onoliko vremenskih serija koliko i akcionih shema.

Kada, sa usvajanjem jezika i verbomotornih pojmova, detetova inteligencija pređe sa senzomotornog plana na misaoni, vremenski pojmovi dobijaju oblik koji smo opisali kao I stadijum. Tu postoji pripremni period (od 1,5 do 4 godine) tokom kojeg detetove reakcije moraju da se posmatraju direktno, umesto da se izazivaju postavljanjem pitanja. U tom smislu su Decroly i Degand⁵⁾ doveli u vezu napredovanje u poimanju vremena sa detetovom upotrebom jezika. Tačnije, oni su posmatrali postepeno proširivanje vremenskih pojmova u smislu obuhvatanja i prošlosti i budućnosti, a takođe i postepeno nastajanje (što su C. i W. Stern pre toga opisali) relativnih pojmova kojima se buduće transformiše u sadašnje (sutra se menja u danas), a sadašnje u prošlo (danas se menja u juče).

Vidimo, prema tome, da u skladu sa opštom zakonitošću prelaska sa senzomotornog nivoa na nivo početne misli (v. *La Construction du Réel chez l'Enfant* poglavlje „Zaključci”), dete počinje

⁵⁾ O. Decroly: *Etudes de Psychogenèse*, 1932, ch. IV.

da reinterpreтира ono što je prethodno naučilo kroz akcije. Tako, pošto je naučilo da predviđa sukcesije na praktičnom planu (smeštajući ih u neposrednu sadašnjost), ili da uzima u obzir neka trajanja, — dete mora sada da rekonstruiše te pojmove zamenjujući onim što je bitno stvarne akcije, a pogodnim znacima i mentalnim predstavama njihove čisto perceptivne karakteristike.

Zbog toga, na uzrastu od 4—5 godina, deca još uvek imaju teškoća da uspostave serije simbola (čak i crteža) u proste vremenske sekvence, iako su savršeno u stanju da konstruišu te iste sekvence na čisto praktičnom planu. Tako se dešava da su u stanju da predvide da će, kada voda ističe iz jednog suda u drugi, nivo opasti u prvom i porasti u drugom sudu, ali ipak nisu u stanju da naprave seriju crteža kojima je taj proces likovno predstavljen.

Ukratko, tokom I stadijuma dete mora pojmovno da rekonstruiše svoje elementarne ideje sukcesije i trajanja. Na tom stadijumu te ideje i dalje ostaju izuzetno primitivne: tačno je da su apstrahovane iz praktičnog konteksta i generalizovane već samom činjenicom što su konceptualizovane, ali one još uvek ne vode razlikovanju vremenskih i prostornih struktura. U stvari, vreme je tokom I stadijuma jednostavan poredak sukcesija i kolekcija trajanja jedne serije linearnih zbivanja, nezavisan od sopstvene brzine ili od ukrštanja sa drugim serijama drugačijih brzina. Drugim rečima, dete koje gleda čoveka kako šeta pored njega, kazaće da će taj čovek stići do tačke B posle A, i do C posle B; može, takođe, da kaže da će čoveku trebati više od A do C nego od A do B. Ali, u ovom konkretnom slučaju, jasno je da se vremenska sukcesija poklapa sa prostornom, a trajanje sa premeštanjima, tako da dete može da da ispravan odgovor oslanjajući se isključivo na prostorne odnose. Sada, ako pitamo isto dete da uporedi pokret od A do C sa drugim pokretom po istoj stazi AC, ali koji je drukčije brzine, — ono će se potpuno izgubiti, tj. neće biti u stanju da nam kaže koje od dva tela stiže prvo do cilja.

Vreme je, tokom I stadijuma, lokalizovano vreme u dvostrukom smislu, jer varira od jednog pokreta do drugog, i jer postoji mešanje vremenskog i prostornog poretka. To je, moglo bi se reći, vreme bez brzine, ili vreme koje je homogeno⁶⁾ jedino utoliko ukoliko su brzine jedna-

⁶⁾ Za Pijažea: „Homogenost ne podrazumeva uniformnost sukcesivnih trajanja: vreme može biti zajedničko za čitav univerzum i kada se njegov tok konstantno ubrzava ili usporava, pa čak i kad varira od epohe do epohe. Homogenost vremena ishod je sinhronizovanja i drugih kvalitativnih operacija, a pošto su takve operacije ograničene na objedinjavanje parcijalnih trajanja α ili α' u totalno trajanje, u obliku:

ke. Čim se, međutim, uključe akcije koje se odvijaju različitim brzinama, — izrazi „pre” i „posle” gube svako značenje, ili opstaju u čisto prostornom smislu. (Navešćemo kao primer jedan eksperiment: uzmimo da su $A_1B_1C_1$ tačke na stazi kojom se kreće jedna mehanička igračka, a $A_2B_2C_2$ tačke na stazi kretanja druge mehaničke igračke. Ako prva igračka pređe razdaljinu A_1D_1 za vreme dok druga pređe A_2B_2 , i onda prvu ostavimo da stoji u D_1 dok druga prelazi put B_2C_2 , — videćemo da dete ovog uzrasta ima teškoća da zaključi da je prva igračka stala pre druge, mešajući pri tom vreme stizanja sa prostornim rasporedom, jer je — prostorno — jedna igračka ispred druge.) Simultanost se poriče. (Ispitivač i dete u isto vreme kreću iz A_1 odnosno A_2 , kreću se u istom smeru i staju u istom trenutku, ali se jedan kreće brže i zaustavlja se u C_1 a drugi u B_2 : „Da li smo pošli u isto vreme?” — „Da”. — „Da li smo se zaustavili u isto vreme?” — „Ne.” — „Ko se pre zaustavio?” — „Ja.” — „Kada si ti stao jesam li ja još trčao?” — „Ne.” — „Pa jesmo li se onda zaustavili u isto vreme?” — „Ne, nismo.” — „Jesmo li trčali podjednako dugo?” — „Ne.” — „Ko je trčao duže?” — „Vi” — dečak star 5 godina i 5 meseci). Jednakost dva simultana trajanja počinje da gubi smisao. (Kada pustimo vodu iz jednog rezervoara da otiče u dva suda različitog oblika i zapremine, deca odbijaju tvrdnju da je voda podjednako dugo oticala u oba suda, jer nisu u stanju da shvate sinhronost i simultanost. Dete očekuje da se oba suda napune u isto vreme: kada vidi da se jedan napunio pre drugog, jednostavno zaključuje da se protok iz rezervoara nije zaustavio u isto vreme, „jer ova druga još nije puna”. Vreme se poima u kontekstu jedne akcije, a ne kao odnos između različitih akcija. Početak isticanja vode je zajednička, simultana akcija: međutim, pošto se jedna boca napuni brže od druge, dete je suočeno sa dve različite akcije, sa dva očigledno različita ishoda, pa poriče simultanost završetka protoka vode, jer nije u stanju da pripíše zajedničko vreme izdvojenim akcijama.)

Čak i pojam starosti koji kao da se zasniva na onome što dete čuje od odraslih, biva interpretiran prostorno, dok razlike u brzini rašćenja vode greškama u poimanju poretka sukcesije rađanja. Za dete na I stadijumu starenje nije kontinuiran proces, već pre proces promena koje vode određenim stanjima. Zato dete izjednačava starenje sa rašćenjem: kada rašćenje prestane, vreme kao da više ne deluje. (Romi, 4,5 godine, ima mlađu sestru Eriku. — „Koliko je stara

$\alpha + \alpha' = \beta$; $\beta + \beta' = \gamma$; itd. — one ne mogu da garantuju uniformnost sukcesivnih trajanja. Samo kvantitativne operacije mogu nešto da nam kažu o odnosima između α i α' , β i β' itd.” — *The Child's Conception of Time*, str. 299.

Erika?" — „Ne znam.” — „Da li je još beba?" — „Ne, već hoda.” — „Ko je stariji od vas dve?" — „Ja.” — „Zašto?" — „Zato što sam ja veća.” — „Ko će biti stariji kad ona pođe u školu?" — „Ne znam.” — „Kad ti odrasteš hoće li jedna od vas biti starija?" — „Da.” — „Koja?" — „Ne znam.” — „Da li je tvoja mama starija od tebe?" — „Jeste.” — „A da li je tvoja baka starija od mame?" — „Nije.” — „Jesu li jednako stare?" — „Ja mislim.” — „Zar baka nije starija od tvoje mame?" — „A, ne.” — „Da li tvoja baka bude starija svake godine?" — „Ona ostaje ista.” — „A mama?" — „Ona isto ostaje ista.” — „A ti?" — „Ne, ja postajem starija!" — „A tvoja mlađa sestra?" — „Pa naravno!") Konačno, psihološko vreme može, takođe, da bude određeno prostornim kriterijumima: unutrašnje vreme zahteva istu organizaciju kao i fizičko vreme, istu serijaciju sukcesivnih stanja i objedinjavanje⁷⁾ trajanja. Svi ti nalazi vode nas istom zaključku da konstrukcija homogenog vremena podrazumeva koordinaciju brzina, i da privremene ideje koje preovlađuju pre nego što se dostigne ta koordinacija moraju nužno da budu usko povezane sa prostornim intuicijama.

Jasno je da dok su vremenski pojmovi intuitivni, i pojam brzine ostaje istog kvaliteta. To je mesto kome smo se vraćali i ranije⁸⁾. Kada telo u pokretu dostigne drugo, ili nastavi dalje po istoj stazi, sva se mlada deca slažu da je ono „brže": za elementarnu intuitivnu misao brzina je ekvivalentna procesu prestizanja. Čim taj proces postane nevidljiv (na primer, kada se dva tela kreću kroz dva tunela različite dužine, ili kada nema prestizanja, ili kada se dva tela kreću u suprotnom smeru, pa čak i u istom smeru ali u dva koncentrična kruga, pri čemu je spoljašnji vidno veći), procena brzine biva neodređena. Znači da brzina još nije shvaćena kao odnos između vremena i pređenog puta, a to, u stvari, ne može ni da se desi pre nego što vreme kao takvo bude konstruisano. U stvari, ovo zvuči tautološki, jer kažemo da je vreme koordinacija brzina (ili stvarnih kretanja), a da brzina ostaje fragmentarna intuicija sve dok ta koordinacija ne bude dostignuta. Ukratko, tek simultana konstrukcija operacionalnog pojma brzine (odnos $v=s/t$) i operacionalnog pojma vremena ($t=s/v$) omogućuje detetu da poredi brzine i onda kada nema vidljivog preticanja, i da poredi trajanja kada se brzine razlikuju.

Zbog čega intuitivno poimanje vremena ostaje toliko dugo vezano za prostor? Da bismo odgo-

⁷⁾ Colligate (lat. colligare) — Objediniti (izdvojena posmatranja) pomoću nekog objašnjenja ili pretpostavke koja se odnosi na sve sastojke.

⁸⁾ V. *Les Notions de mouvement et de vitesse chez l'Enfant.*

vorili na ovo pitanje dovoljno je da se detaljnije zadržimo na zapažanjima o psihološkom vremenu.

Poimanje vremena podjednako je značajno za oslobađanje od sadašnjosti kao i za oslobađanje od vezanosti za prostor. Slediti vreme duž jednostavnog i ireverzibilnog toka zbivanja znači prosto živeti ga bez saznavanja. Da bi se vreme saznalo neophodno je da odvijanje u suprotnom smeru bude moguće. Racionalno vreme je, prema tome, reverzibilno, dok je empirijsko vreme ireverzibilno, i prvo ne može da uklopi ovo drugo dok se taj fundamentalni kontrast u potpunosti ne pojmi. Lako je onda razumeti zašto malo dete ima teškoća sa vremenskim pojmovima.

Karakteristično za primitivnu misao je da pojedinačna zapažanja tretira kao apsolutna, i da nije u stanju da „grupiše”.⁹⁾ Taj početni „realizam” je oblik egocentrizma, jer smešta tekuća stanja svesti u centar svega, i oblik ireverzibilnosti, jer po njoj jedan momenat sledi drugi a da to ne vodi konstrukciji opšteg toka. Tačnije, egocentrizam i ireverzibilnost su jedna ista stvar i odlika su stanja „nevinosti” koje pretvodi fazi kritičke konstrukcije. U domenu psihološkog vremena to znači življenje u sadašnjosti i procenjivanje prošlosti isključivo po rezultatima: u više navrata smo već isticali mnoge probleme „refleksije” (u bukvalnom smislu reči), a takođe i nesposobnost da se dođe do ispravnog sleda sukcesija i do objedinjavanja trajanja. Drugim rečima, operacionalna konstrukcija unutrašnjeg vremena zahteva usklađivanje sopstvenog vremena ne samo sa vremenima drugih, već i sa fizičkim vremenom, i to u okvirima reverzibilnog sistema koji nije egocentričan i nije vezan za tekuća zbivanja. U domenu fizičkog vremena reverzibilnost, takođe, oslobađa dete od egocentričnog i lokalnog vremena, tj. od ireverzibilnog vremena karakterističnog za kretanje jednog tela, pri kojem se razlika u brzini može ignorisati. Ponavljamo, egocentrizam i ireverzibilnost su dva komplementarna aspekta istog nepostojanja koordinacije, i ta činjenica po sebi objašnjava posebnu odliku primitivnog vremena: nedostatak razlikovanja vremenskih i prostornih sukcesija.

Ta se odlika povremeno gubi, pri prelasku sa I na II stadijum „artikulisanih intuicija”. Napredovanje u intuitivnoj regulaciji pomaže da se redukuju deformacije koje proističu iz ireverzibilne centracije koju smo sada opisali. Artikulisana intuicija označava početak decentra-

⁹⁾ Od „groupments” — tip strukture po ugledu na Klein-ov matematički model (vierergruppe). — Prim. prev.

cije, i tako priprema put za operacije. U slučaju trajanja, ona vodi naslućivanju da je vreme obrnuto proporcionalno brzini, i tako otvara put ispravnom objedinjavanju trajanja. U slučaju sukcesija, ona vodi predviđanju i rekonstrukciji samih kretanja, i odvlači pažnju sa njihovih krajnjih tačaka. Ukratko, intuitivne decentracije uvode ispravke, a ove opet vode izvesnim usklađivanjima. Međutim, kako smo mogli da vidimo, usklađivanje brzine i trajanja ne uvodi automatski i ispravan sled sukcesija, niti *vice versa*: te rudimentarne korelacije, još uvek daleko od toga da budu operacije, jednostavno su artikulisane intuicije, tj. intuicije podložne stalnim izmenama.

Rekli smo da je intuitivna koncepcija vremena rezultat egocentrične i ireverzibilne misli, a da je operacionalna konstrukcija vremena neposredan rezultat reverzibilnih korelacija. Reverzibilnost misli je, u stvari, označena korigovanjem dveju tendencija, odnosno decentracijom dveju centracija. Sa jedne strane, prirodna tendencija misli je da prati tok same akcije, i reverzibilnost tu znači vraćanje unazad tim tokom: tako nastaje operacionalna konstrukcija pojma slede sukcesija. S druge strane, pošto sopstvena tačka gledanja predstavlja najčešću centraciju, reverzibilnost simetričnih relacija vodi konstrukciji recipročnih tačaka gledanja: tako nastaje pojam sinhronih trajanja. Ukratko, dva glavna rezultata decentracije i reverzibilnosti vremenskih pojmova su odmotavanje vremena u oba smera, pošto se otkrije da je sadašnjost samo trenutak u kontinuiranom procesu...

Što se kontinuiteta vremena tiče, interesantan je podatak da, kao ni homogenost, ni kontinuitet nije prisutan na svim nivoima mentalnog razvoja: za mlade dete vreme je diskontinuirano i lokalno, pošto staje kad i pojedini pokret. Zbog toga deca misle da su stariji prestali da stare (jer su prestali da rastu). Tek kod operacionalnog vremena trajanje predstavlja kontinuirani tok, što pokazuje da se vreme ne poima intuitivno, već kao posebna konstrukcija. Ta konstrukcija je sistem kvalitativnih objedinjavanja, što vodi deljenju trajanja i obezbeđuje beskrajno nastavljanje u svim vremenima. Tačno je da razne topološke interpretacije uvode ekstenzivan kvantitet (npr. Dedekindov ili Kantorov aksiom), ili čak metrički kvantitet (Arhimedov aksiom). Ali, pošto ideja kontinuiranog vremena ne biva shvaćena na početnim stadijumima mentalnog razvoja, sledi da intelekt mora da konstruiše kvalitativni kontinuum (intenzivni kvalitet) pre nego što bude u stanju da obavlja matematičke kvantifikacije.

Što se uniformnog toka vremena tiče, on se zasniva na uniformnoj brzini, pa su za njegovu konstrukciju potrebne pre kvantitativne nego kvalitativne operacije. Međutim, pošto i u vremenskoj, kao i u drugim sferama koje smo ispitivali (broj, masa, težina, zapremina), kvantitativne i ekstenzivne operacije nastaju nakon što kvalitativne i intenzivne operacije budu organizovane, — uniformnost vremena se shvata tek kada homogenost i kontinuitet budu organizovani.

Reverzibilnost misli pomaže detetu da odviše sukcesije ili asimetrije u dva smera i, postepenim napredovanjem u decentracijá, da konstruiše opšte grupisanje, i kvalitativno i kvantitativno, vremenskih relacija, — što znači i homogenost, kontinuitet, i uniformnost vremena. Kao što je Kant formulisao, vreme nije pojam, tj. nije klasa objekata, ili formalni objekt ili struktura. Međutim, pošto vreme nije logička klasa, Kant tvrdi da je ono „intuicija“, tj. „apriorna forma senzibilnosti“, kao i prostor, pa prema tome, različita kategorija razumevanja, tj. različita od kvantiteta. Genetička analiza nas, međutim, vodi sasvim drukčijem zaključku, naime da vreme *mora da bude konstruisano* u jedinstvenu shemu pomoću operacija i, štaviše, pomoću istih grupisanja i grupa kao i u slučaju konstrukcije logičkih i aritmetičkih formi. Jedina razlika je da kod vremena operacije nisu samo logičke (objedinjavanje klasa ili serijacija relacija), već i infra-logičke (premeštanja) koje su identične operacijama korišćenim prilikom konstrukcije objekta¹⁰, ili pre prilikom njihovog objedinjavanja u totalni objekt — univerzum vreme-prostor. Zbog toga vreme, iako konstituše jedinstveni objekt, ili jednu od njegovih struktura, ipak jeste operacionalno. Isto važi i za prostor kojim se, međutim, ovde ne bavimo.

2.

Kada se dođe do psihološkog vremena, onda vidimo da ono nije samo intuitivno, kao što mnogi tvrde, već da uključuje iste operacije kao i fizičko vreme: procena „proživljenog“ trajanja zahteva brojna svesna ili nesvesna poređenja koja vode kontinuiranom napretku od perceptivnih ili intuitivnih regulacija do nivoa operacionalnog grupisanja.

Serijacija trenutka bitna je i za psihološko i za fizičko vreme. Ne bi se smelo dozvoliti da poznata ideja o „toku svesti“ prikrine činjenicu da svaki pojedini trenutak u svom unutrašnjem toku ne predstavlja tačku na liniji, već multiplo i složeno stanje koje proishodi iz ukrštanja

¹⁰ Za detaljniju raspravu o infra-logičkim i spacio-temporalnim operacijama vidi: *Le Développement des Quantités chez l'Enfant*.

mnogih divergentnih tokova. U svakom pojedinom momentu mi možemo biti srećni zbog nekog obavljenog posla, nezadovoljni političkom situacijom, uvereni da su nam bliski dobro, itd., — sve odjednom, tako da svaki isećak našeg unutrašnjeg vremenskog kontinuuma liči na splet simultanih događaja, ili na snimak. Rekonstrukcija serija sadašnjih unutrašnjih događaja nužno podrazumeva proces ko-serijacije.

Operacionalni karakter psihološkog vremena, međutim, često se previđa baš sa aspekta trajanja. Kad je u pitanju trajanje, često se mešaju implicitne kvalitativne operacije sa intuicijama, a eksplicitne kvalitativne operacije sa merenjima: pošto unutrašnjim operacijama nedostaje zajednička mera, mi onda mislimo da operacionalna objedinjavanja nisu neophodna. Međutim, mora biti jasno da čim smo u stanju da uredimo unutrašnje događaje po nekom redu O, A, B, C, itd., mi uvodimo trajanje α (između O i A), α' između A i B), β' (između B i C), itd. Iako nismo u stanju da odredimo ta trajanja numerički, pa čak ni da kažemo jesu li jednaka, ili kakav je tačan odnos između α , α' i β' , mi ipak znamo da je $\alpha + \alpha' = \beta$ (β je trajanje između O i B), itd., — odnosno, da ta pojedinačna trajanja mogu biti objedinjena. Moglo bi se reći da je to beznačajno saznanje, ali to je u stvari jedino što je potrebno za logiku klasa uopšte. A iznad svega, to je ono saznanje koje, zajedno sa serijacijom sukcesivnih momenata, omogućuje detetu da konstruiše fizičko vreme pre nego što je u stanju da kaže koliko sati i minuta nešto traje.

Ali, to nije sve. Proživljena trajanja nisu prosto intervali, već — kako Bergson ispravno kaže — „sama realnost”. Međutim, to ih ni na koji način ne izdvaja u odnosu na fizička trajanja, pošto je stvarni sadržaj oba zajednički: rad obavljen sa datom merom. Tačno, u slučaju psihološkog vremena rad nema oblik pređene razdaljine, jer unutrašnje vreme nije specijalizovano, niti je obično merljivo, pošto mi nikada ne brojimo svoje ideje ili opažaje, — ali se ono ipak može oceniti kao plus ili minus. „Vreme je stvaranje, ili nije apsolutno ništa”, kaže Bergson, i to je potpuno tačno ukoliko imamo u vidu da mentalna kreacija, za razliku od fizičke, može da se prevede u trajanje samo u smislu sile (pa tako i brzine). Da je takvo prevođenje podložno sistematskoj grešci, pa kao rezultat intenzivan rad izgleda kratkotrajan dok se obavlja, a dugotrajan kada ga se prisećamo, — to niko neće poreći, ali ni to da su takve iluzije delimično tačne zahvaljujući baš operacijama poređenja koje svest obavlja gotovo automatski.

Operacije u psihološkom vremenu izgledaju kao da su uglavnom kvalitativne. Da li to znači da

ne postoji nešto što bi bilo kvantitativno unutrašnje vreme? Bergson je mnoge svoje ilustracije pozajmio iz muzike, i kad god je taj znalac introspekcije želeo da pokaže da je kreativno trajanje nesvodivo na intuitivne i antiracionalne faktore, on je to iskazivao kao melodiju, ritam, simfoniju. A šta je drugo muzika nego jedan vid matematike? Mnogo pre nego što je Pitagora otkrio numerički odnos koji određuje glavne muzičke intervale, čobani su, pevajući i svirajući, konstruisali muzičke skale i shvatili da je jedna minima jednaka dvama kročetima, a kročet dvama koverima. Muzički ritam je, u stvari, najintuitivnije od svih merenja vremena i najizvesnije deluje na nas spolja¹¹⁾. Isto važi i za naglasak u običnom govoru, a posebno za metar u poeziji. Ni ovde teoretičari nisu bili ti koji su izmislili metar, već bardi, pokazujući tako da ne postoji nesaglasnost između elementarne aritmetike i ritmičkog izraza u unutrašnjem životu. Slučaj metra nam služi i kao dobar primer kontinuirane veze između perceptivnih ritmova i spontanijih vremenskih operacija.

Sve ovo govori o zajedničkoj prirodi vremenskih operacija u svim sferama, i o uskoj povezanosti psihološkog i fizičkog vremena: i jedno i drugo koordinacije su pokreta različitih brzina, i jedno i drugo uključuju ista „grupisanja“. To je jedino što i treba očekivati, pošto su oba izvedena iz praktičnog ili senzomotornog vremena, koje je, opet, zasnovano na objektivnim relacijama i ličnim akcijama. Kako spoljašnji univerzum postupno biva razlikovan od unutrašnjeg, tako i objekti i akcije bivaju razlikovani međusobno, ali ostaju i usko povezani.

Ne treba ni reći da razvoj psihološkog vremena uključuje i fizičko vreme, pošto koordinacija akcija izvedenih u različitim vremenima pretpostavlja da je neki rad prethodno obavljen, a i zbog toga što ranije ili kasnije, svaki rad biva inkorporiran u spoljašnji svet. Tako je lično pamćenje pamćenje stvari ili akcija u spoljašnjem svetu isto onoliko, ako ne i više koliko i pamćenja stvari ili akcija unutrašnjeg sveta. Mnogo jasnije je, međutim, da fizičko vreme uključuje psihološko vreme: sukcesiju psiholoških fenomena može jedino shvatiti posmatrač koji se od njih udalji i tako ponovo uspostavi fizičko vreme.

Stueckelber¹²⁾ je u poslednjoj svojoj studiji čak

¹¹⁾ U podsticajnom tekstu „Sur les operations de la composition musicale“ (Archives de Psychologie, vol. XXVII, p. 186) A. Mercier je pokušao da pokaže da ton i ritam predstavljaju dve osnovne muzičke „grupe“.

¹²⁾ Vidi: Stueckelber, „La Notion de Temps“, u: *Disquisitiones Mathematicae et Physicae* (Bucharest), 1942, 301—17, a posebno 302—3. Na gotovo isti način smo i mi definisali objedinjavanje trajanja i kvalitativno grupisanje.

pokušao da pokaže da, pošto je mehaničko vreme reverzibilno, a termodinamičko i mikrofi-
zičko vreme podložno fluktuacijama, — smer fizičkog vremena može da se odredi jedino koreliranjem spoljašnjih putanja sa serijama psiholoških i bioloških memorija, koje i same kasnije imaju nejednak smer u vremenu. Značajno je da su fizičari osetili potrebu da zasnuju fizičko na psihološkom vremenu, a da psiholozi koji znaju za aktivnu rekonstrukciju spoljašnjih događaja uključenu u svaki čin pamćenja, gledaju na fizičko vreme kao na osnovu unutrašnjeg vremena. U stvari, oba su usko povezana i oba podrazumevaju rekonstrukcije uzročnog sleda događaja. Vreme je, u oba slučaja, koordinacija kretanja, a smer u kojem ono teče može se samo dedukovati iz uzročnog lanca, jer uzrok nužno prethodi posledicama. Pošto je uzročnost opšti sistem operacija koji nam omogućuje da koreliramo fizičke događaje, jasno je da pre nego što utvrdimo postojanje uzročnog odnosa eksperimentom, moramo prvo biti u stanju da koreliramo naša merenja, a to podrazumeva pozivanje na naše pamćenje ili na rekonstrukcije karakteristične za psihološko vreme. A to je upravo ono što smo imali na umu kada smo tvrdili da fizičko vreme uključuje psihološko, i *vice versa*.

Što se vremena u teoriji relativiteta tiče, koje takođe nije izuzetak u odnosu na pravilo¹³⁾, — to vreme uključuje koordinaciju pokreta i njihovih brzina čak i jasnije nego ostala. Setimo se, pre svega, da teorija relativiteta nikad ne obrće sled događaja u zavisnosti od posmatračeve tačke gledanja: ako A prethodi B gledano sa jedne tačke, ono nikad ne može da sledi B gledano sa neke druge tačke, već najviše može da bude istovremeno. Ajnštajnovu preciziranje pojma vremena zasniva se na nesimultanosti i na distanci, pa tako i na povećanju trajanja pri vrlo velikim brzinama. Obe te posledice slede direktno iz naše definicije simultanosti kao ograničenog slučaja sukcesije, tj. rezultat su dva pojedinačna kretanja u suprotnim smerovima, čije se relativne sukcesije potiru. Simultanost, tako, mora da bude u vezi sa organskim ili fizičkim instrumentom (oko u pokretu, optički signali, itd.). Pošto je relativna brzina svetlosti konstantna, i tako predstavlja vrstu apsolutnog standarda, simultanost u slučaju velikih brzina zavisi isključivo od relativnih kretanja posmatrača i pojave koja se posmatra, kao i od njihove udaljenosti. A ako su simultaniteta zaista povezani sa brzinama, sledi da će i samo mere-

¹³⁾ Značajno je da Bergson (umesto da bude oduševljen činjenicom što ajnštajnovsko vreme nudi fizičci model mnogo bliži psihološkom vremenu — mogli bismo reći: Bergsonovom vremenu — nego što je to bilo njutnovsko vreme), provocira teoriju relativiteta tvrdnjom da je relativno vreme karakteristika samog života.

nje trajanja zavisi od koordinacije tih brzina. Relativističko vreme je, prema tome, prosta ekstenzija, — u slučaju vrlo velikih brzina i posebno brzine svetlosti — principa koji važi i za najniži nivo konstrukcije fizičkog i psihološkog vremena, principa koji — kao što smo videli — leži u samim osnovama poimanja vremena kod malog deteta.

(Prevod s engleskog: RUŽICA ROSANDIĆ)



Kuća Jefe Đorđevića, direktora gimnazije u penziji, Takovska 22. Snimio i nacrtao Dragutin Bucek, učitelj crtanja u penziji, 28. decembra 1896. u Beogradu

ROBERT ORNSTIN

O DOŽIVLJAJU VREMENA*

Počeli smo postavljanjem pitanja koje je verovatno palo naum mnogim ljudima bar jednom u životu: „Pa šta je, onda, vreme?“ I odmah smo otkrili, kao što često biva u nauci, da i ne postoji jedan prosti odgovor na to pitanje, jer „vreme“ nije ni jedna, ni pet, ni deset stvari, nego mnogo više. Pomenuto je nekoliko od mnogih „vremena“ — vreme pesnika, filozofa, fizičara, psihologa, biologa, vreme sunčanog sata, kalendara, vreme potrebno za kuvanje pirinča, vreme peščanog časovnika. Vreme je svako od tih vremena ponaosob i sva ta vremena zajedno, ali i više od toga.

Bavili smo se više vremenima psihologa, vremenima doživljavanja, naročito doživljajem *trajanja*. Kada se pregleda stručna literatura iz vremenske psihologije, stiže se utisak da nije sasvim jasno kako u nama nastaje doživljaj vremena. Kao što kaže Nikols (1891. god.):

„On je proglašen za *a priori*, urođen, intuitivan, empirijski, mehanički. On je bivao dedukovan iznutra i spolja, sa neba i sa zemlje, i sa još nekih stvari koje je teško i zamisliti.“

Jedan od razloga ove zbrke možda se krije u odsustvu razlikovanja među različitim vrstama vremena koje doživljavamo. Pošto se retko dešavalo da neko eksplicira o kakvom se vremenu radi, sasvim je moguće da je neko imao uvid u prirodu jednog modaliteta iskustvenog vremena, pa to predložio kao osnovu doživljavanja vremena uopšte. Ako u proučavanju vida ne može da nam se desi da pomešamo činove koji određuju boju nekog predmeta sa činovima njegovog oblika, tako ni u analizi doživljaja vremena ne bi trebalo da mešamo, na primer, istovremenost sa ritmom. Uopšte uzev, naučnoj analizi odgovara metod da se pokuša utvrđivanje *uslova pod kojima* određena teorija važi, umesto

*) Završno poglavlje knjige *O doživljaju vremena* (On the Experience of time), Penguin, London, 1969 (str. 101—115).

da se pretpostavi kako bilo koji pristup može da važi za veoma različite doživljaje. To je razlog zbog kojeg sam ja pobrojao četiri vrste vremenskog doživljaja, i pokušao da utvrdim relevantnost pojedinih teorija vremena za svaku od ovih vrsta doživljaja. Te dimenzije vremenskog doživljaja označio sam na sledeći način:

- 1) Kratko vreme
 - a) Ritam,
 - b) „Neposredno obuhvatanje” kratkotrajnih intervala;
- 2) Trajanje;
- 3) Vremenska perspektiva;
- 4) Istovremenost i redosled.

Povezujući pojedine teorije vremena sa vrstama vremenskog doživljaja, otkrili smo da je drugi razlog za zbrku u oblasti doživljaja vremena u tome što je vreme tretirano kao neki čulni proces, poput slušanja, na primer. Pri takvoj analizi se pretpostavlja da postoje spoljašnje vremenske draži, nezavisne od nas kao što su to, na primer, zvučni talasi, i obuhvaćene nekim čulnim *organom* kao što je, na primer, uho. Mnogi su tragali za takvom „vremenskom osnovicom” u nekakvom unutrašnjem organu za doživljavanje vremena.

„Vremenska osnovica” je izjednačavana sa specifičnom periodičnošću ili sa specifičnim fiziološkim, neurološkim ili hemijskim procesom koji je nazvan „časovnikom” ili „hronometrom”.

Periodična „vremenska osnovica” vrti se oko dva intervala. Prvi je „interval indiferentnosti (neosetljivosti)” od 0,7 sekunde, za koji se kaže da predstavlja tačku na kojoj se „stvarno” vreme „tačno” hvata. Kada bi ovo moglo da bude isto, onda bi valjda bilo neke doslednosti u rezultatima ovih studija „tačnosti”. To, međutim, nije slučaj i pokazalo se da interval neosetljivosti varira za čitav jedan red veličine. Teško je pretpostaviti da i „stvarno” vreme toliko varira i da su ovi rezultati samo izraz te objektivne varijacije. Mnogo je bolje da ovaj interval smatramo veštačkom tvorevinom specifičnih uslova nadraživanja i merenja u određenom eksperimentu, što nam malo ili nimalo ne pomaže da bolje shvatimo naše doživljavanje vremena. Navodna važnost ovog intervala proističe dobrim delom iz mešanja doživljaja vremena sa „stvarnim” vremenom, tj. sa časovnikom. Svu tu zbrku stvorilo je shvatanje vremenskog doživljaja kao nekog čulnog procesa. Muka je s

tim odvajkada. Još u davna vremena kada se približavao kraj milenijuma raslo je uzbuđenje, jer su se neki bojali kraja sveta do kojeg bi moglo doći zbog samog datuma.

Drugi interval koji je postuliran kao „vremenska osnovica” bio je interval „opažajnog trenutka” od 0,1 sekunde. Uajt (White, 1963) i Straud (Stroud, 1956, 1967) polazili su od pretpostavke da se sve ulazne informacije tokom ovog intervala objedinjuju i obrađuju dalje kao jedinica. Ako je pojam serijske, izdvojene obrade informacija adekvatan (valjan), onda bi ovaj interval mogao da posluži kao „vremenska osnovica” za doživljaj *istovremenosti*.

Pokušaj da se identifikuje *organ* za vremenski doživljaj doveo je do postuliranja nekakvog „unutrašnjeg časovnika” koji je izjednačavan sa posebnim procesom. Ovakvo shvatanje bilo je podstaknuto činjenicom da mnogi fiziološki procesi u telu ispoljavaju periodičke ritmove, kao što su cirkadiurni ritmovi krvi, telesne temperature i sl. (Hamner, 1966), a kraći ritmovi disanja, otkucaja srca i sl. Suštinsko pitanje je da li su ovi ritmovi u nekoj vezi sa našim vremenskim *doživljajem*, i da li je *korisno* povezivati ih. Naravno da će se doživljaj trajanja nekog intervala produžiti ako se „biološki časovnik” ubrza upotrebom neke droge, kao što je pokazao Fišerov opit sa psilocibinom (1967). Ali, šta bi moglo da bude taj „časovnik”? Skoro sve moguće je bilo smatrano „časovnikom” ili „hronometrom”: srce, mali mozak, pejsmejkeri iz mozga, respiratorni ciklus, Veberov režanj za ukus, brzina ćelijičnog metabolizma, itd. Ako *sve* ove stvari mogu da budu *univerzalni* „časovnik”, onda je vrlo verovatno da sam pojam o takvom „časovniku” nema nikakvog smisla. Niko nije uspeo konzistentno da otkrije „časovnik” ni u jednom od pomenutih procesa, niti da na stvaran način poveže bilo koji „unutrašnji časovnik” sa doživljajima vremena.

Ako se krene drugim pravcem, sa saznajne strane, ka vremenu, onda otkrivamo da je bar jedna specifična veza utvrđena: kada pokušamo da povećamo opseg obrade informacija u datom intervalu, doživljaj tog intervala se produžuje. Nekoliko teoretičara je predložilo teorije vremenskog doživljaja zasnovane na tom otkriću. Sve ove teorije prepostavljaju da postoji neki „registar ulaza”, koji meri opseg „sadržaja svesti” intervala, i iz toga se konstruiše doživljaj vremena. Kognitivni prilaz vremenu sa stanovišta obrade informacija bio bi mnogo integrativniji i ekonomičniji nego koncepcija čulnog procesa. Dejstvo droga koje ubrzavaju „biološki časovnik” oseća se i kao povećanje obima obrade informacija, te se obe situacije mogu objasniti

kognitivnim tipom teorije. Teorija „biološkog časovnika” mora da pretpostavi ili da dolazi, recimo, do ubrzanja pulsa kada dođe do usloznavanja konfiguracije draži, ili da je doživljaj trajanja određen i nekim „unutrašnjim časovnikom” i sazajnom obradom. Prva pretpostavka se ne bi mogla potkrepiti nikakvim dokazima, pa je niko, istini za volju, nije ozbiljno ni ponudio. Druga pretpostavka po svaku cenu teži zadržavanju pojma o „unutrašnjem časovniku”, ali ga čini još glomaznijim. Kognitivni pristup izgleda mnogo upotrebljiviji za tumačenje ovih podataka.

Ipak postoji jedan problem sa teorijom „registra ulaza”. Frankenhauzerova je (Frankenhauser, 1959) pokazala da doživljaj trajanja uključuje i dugoročno pamćenje, i suprotstavila neposredno „opažanje” vremena zadržavanju (retenciji), mada njena teorija nije davala rešenje ovog problema. Trajanje podrazumeva i upamćivanje celokupnog intervala koji je duži od skladišta prolaznog „registra ulaza”. Efekat vremenskog redosleda pokazuje da svaki pristup doživljaju trajanja mora da pođe od neke vrste uskladištenja, jer nikakav „registar ulaza” nije dovoljan. Ova dva teorijska pristupa su slične vrste, s tom razlikom što iz „registra ulaza” sledi da doživljaj trajanja zavisi od *ulaznih* informacija tokom intervala, dok iz skladišnog prilaza sledi da informacije koje ostaju *uskladištene* određuju doživljaj trajanja. Ova dva pristupa očigledno dovode do istih predviđanja u većini situacija, jer su informativni ulaz i uskladištenje (zalihe) u odnosu visoke međusobne korelacije. Razlika se javlja samo u doživljaju trajanja intervala. Skladišni pristup podjednako uspešno izlazi na kraj sa efektom vremenskog redosleda, kao i sa svim onim nalazima koje uspešno tumači model registra ulaza.

Doživljaj trajanja se najbolje može izraziti metaforom skladišta. Rekl smo da trajanje zavisi od obima skladišnog prostora za informacije iz datog intervala. Obim skladišnog prostora zavisiće od dva činioca: od količine informacija ili broja događaja koji tokom intervala dopru do svesti, i od načina na koji su se te informacije „sabitale” i smeštale. Ista količina informacija može podrazumevati različite obime skladišta zavisno od toga koliko uspešno su kodirane.

Sazajni pristup doživljaju vremena ne mora da se bavi odnosima između „objektivnog” i iskustvenog vremena, kao što mora ako se taj doživljaj shvati kao čulni proces. Doživljaj trajanja treba onda porediti samo sa drugim doživljajima, a ne sa bilo kakvim drukčijim časovnicima — onima koji kazuju časove i minute, ili biološkim, ili iz kvantne mehanike, ili iz matematike.

Devet istraživanja o kojima je u mojoj knjizi bilo reči predstavljaju razvoj iste osnovne ideje, počev od najopštijih efekata, preko procesa kodiranja, do jasnog demonstriranja načina na koji skladišni činioci određuju trajanje.

Prvi eksperiment je pokazao da povećanje broja draži, koje ispunjavaju određeni interval, produžuje doživljaj trajanja. Drugi eksperiment pokazao je, donekle na liniji prethodnog, da se sa povećanjem složenosti draži do određene tačke — produžuje i doživljaj trajanja, ali da dalje povećanje složenosti preko te tačke ne dovodi do daljeg produženja doživljaja trajanja. Treće i četvrto istraživanje potvrdili su negoveštaj iz drugog. U ovim istraživanjima je, takođe, povećavana složenost draži i time produžavan doživljaj trajanja, ali je povećanje složenosti postizano variranjem celog niza draži, a ne pojedinačnih draži kao u ranijem eksperimentu. Iako ovo nisu bili baš najstandardniji, parametrijski eksperimenti, oni su ipak povezali doživljaj trajanja sa teorijom informacija na precizniji način nego što su to uspevali ranije drugi istraživači, pružajući jasniju definiciju „sadržaja svesti”. Sem toga, ove studije su se bavile znatno dužim intervalima nego raniji istraživači.

Rezultati prva četiri eksperimenta mogu se tumačiti na sledeći način: Da bi se smestili novi događaji, potrebno je više prostora, te povećanje broja događaja u nekom intervalu treba da dovede do povećanja obima skladišta, i da produži doživljaj trajanja tog intervala. I za smeštaj događaja povećane složenosti (u smislu teorije informacija) potrebno je više prostora, te bi doživljaj trajanja trebalo da se produži i kada se poveća složenost draži ili *niza* draži. U drugom eksperimentu primećeno je da se povećanje niveliše posle određene tačke. Ovo bi se moglo protumačiti kao dostizanje one tačke iznad koje se nove informacije ne mogu više obrađivati, iznad koje se ne može očekivati dalje proširenje obima skladišta, niti može uslediti dalje produženje doživljaja trajanja.

Informacije iz *konfiguracije draži* smatrane su od strane svih istraživača jedinom kognitivnom determinantom doživljaja trajanja. A sasvim se previđalo da su informacije kodirane ili odabrane. Znamo iz modernih istraživanja percepcije da se tokom opažanja dosta ulaže iznutra, i da mi imamo načina da odaberemo i izdvojimo neke aspekte konfiguracije draži, a druge da poništimo. Informacije iz konfiguracije draži neće uticati na doživljaj trajanja ako nisu uopšte ni registrovane.

Sledeća dva eksperimenta predstavljaju pokušaje da se prouče procesi kodiranja. Peti eksperiment je pokazao da će posmatrač koji je u

situaciji da „automatski” reaguje na konfiguraciju draži doživeti kraće trajanje istog intervala nego onaj koji ne može da reaguje na taj način. Ovaj nalaz je protumačen kao potvrda ideje o obimu skladišta, jer je Sonders (Saunders, 1967) pokazao da je mačka manje svesna draži oko sebe ako „automatski” reaguje na zadatak draž, nego kada uči. Ako pri „automatskom” reagovanju manje uđe u svest, onda će manje biti i u skladištu tog intervala, a doživljaj trajanja treba da se skрати. Poznato je iz svakodnevnog iskustva vozača kamiona, koji često voze istim maršrutama, da se iznenade kad se „osveste” na nekoj poodmakloj tački puta, a ne mogu nikako da se sete kako su dotle stigli, niti su osetili da je prošlo neko vreme od kako su krenuli. Ponavljanje neke poznate radnje vrlo verovatno će dovesti do ovakvog „automatskog” načina reagovanja na draži.

Šesti eksperiment je ispitivao opšte efekte kodiranja konfiguracije draži. Nadražujuća situacija bila je u ovom eksperimentu mnogo složenija i „društvenija” nego u ranijim. Nađeno je da se doživljaj trajanja skraćuje kada su draži uspešno kodirane (sabijene u nekoliko elemenata). Pošto smo bili pretpostavili da obim skladišta ne zavisi samo od informacionog ulaza, nego dodatno i od načina na koji su informacije odabrane i kodirane, onda se rezultati ovih dva istraživanja mogu smatrati potvrdom i proširenjem hipoteze o obimu skladišta.

Prva četiri eksperimenta potvrdili su i proširili one kognitivne pristupe doživljaju trajanja sa stanovišta obrade informacija, koji su postojali i ranije. Oni su pružili solidniju osnovu za dokazivanje kognitivnog tumačenja. Naredna dva eksperimenta proširili su teorije tipa „sadržaja svesti” i „registra ulaza” da mogu da uključe i strukturalne činioce od kojih zavisi način na koji se ulazne informacije odabiraju, kodiraju i smeštaju u skladište. Mada je metafora sa obimom skladišta nešto malo specifičnija od teorije tipa „sadržaja svesti”, i malo više kvantitativno se vezuje za teoriju informacija, ipak dokazi koje su dosad dali ovi eksperimenti ne podupiru toliko *skladišni pristup*, koliko jedan opštiji, kognitivni.

Sledeća tri eksperimenta pokušavaju da pokažu kako odlučujući činilac doživljaja trajanja predstavlja skladišni obim intervala, a ne nužno registrovani ulaz informacija. Da bismo to pokazali, trebalo bi da možemo da promenimo obim skladišta nekog intervala *ne menjajući ulaz informacija*. Tako je sedmi eksperiment pokušao da pokaže jasnije nego ranije da efekat vremenskog redosleda nastaje zbog toga što neke jedinice ispadaju iz skladišta, pa se shodno

tome skraćuje i doživljaj trajanja. Kada su stvoreni uslovi da jedna grupa posmatrača zaboravlja više nego druga grupa, doživljaji trajanja su kovarirali sa količinom u skladištu. Grupa koja je zadržala manje informacija iz nekog intervala ocenjivala je taj interval kao kraći, iako ga je ranije, neposredno po njegovom završetku, ocenjivala kao jednako dugog. Ovo jasnije nego ranija istraživanja pokazuje dejstvo obima skladišta na doživljaj trajanja. Ovaj eksperiment takođe bolje osvetljava to zbog čega postoji tendencija da se „prijatni“ ili zanimljivi doživljaji u sećanju ocenjuju kao da su „duže“ trajali nego što se to ocenjuje prilikom njihovog odvijanja. Razlog je u tome što ovakvi doživljaji imaju više šansi da budu bolje očuvani u sećanju nego obični doživljaji, pa onda kasnije, u poređenju sa sećanjem na obične doživljaje izgledaju kao da su trajali veoma „dugo“. Ako doživljaj trajanja zavisi od opsega uskladištenih informacija u datom intervalu, kao što nagoveštava prethodno istraživanje, i dokazuje efekat vremenskog redosleda, onda bi trebalo da je moguće menjati doživljaj trajanja jednog intervala menjanjem načina na koji se informacije tokom tog intervala kodiraju i uskladišćuju. Ako bi ovo moglo da se učini *posle* završetka intervala, onda ne bi bilo moguće nikakvo drugo objašnjenje dejstva na doživljaj trajanja sem pomoću izmenjenog skladišnog obima.

Poslednja dva istraživanja iz ovog rada postigla su taj cilj. Ponovnim kodiranjem jedne „slučajne“ ili složene draži *posle* završenog intervala ona je uprošćena, a doživljaj trajanja skraććen u poređenju sa doživljajima trajanja onih draži koje nisu ponovno kodirane. U devetom eksperimentu pokazano je, dalje, da se ovo kodiranje može obaviti na dva nivoa složenosti. Draž se može kodirati prilično prosto ili manje prosto, a doživljaji trajanja će kovarirati sa složenošću kodiranja. Materijal o „insektu“ zahtevao je više reči za deskripciju i bio je ocenjen kao duži od materijala o „čoveku“, ali je i sam tražio manje reči i bio ocenjen kao kraći nego nekodirani materijal.

U devetom eksperimentu je, takođe, provereno i dejstvo kodiranja *pre* nego što je draž izložena. Dobijen je isti redosled rezultata — „insekt“ je ocenjen kao kraći od nekodiranog materijala, a duži od „čoveka“. Ovi rezultati ponavljaju ono što je otkriveno u drugom eksperimentu i pokazuju da složenost draži (*koje su kodirane*) utiče na doživljaj trajanja u skladu sa hipotezom o obimu skladišta. Ovi rezultati, takođe, ponavljaju opštu paradigmu šestog eksperimenta u tome što su pokazali da je moguće istu konfiguraciju draži kodirati na različitim nivoima slo-

ženosti. U oba slučaja, kada su stvoreni uslovi da se dogodi veća složenost, doživljaj trajanja se produžavao. Ovi rezultati donekle podupiru i rezultate drugog eksperimenta i integrišu ih sa rezultatima trećeg, četvrtog, šestog, osmog i devetog. Sva ova istraživanja se mogu protumačiti kao dokaz da se, prilikom povećanja složenosti draži u skladištu — bilo fizičkim povećanjem složenosti, ili kodiranjem draži na složeniji način — produžuje doživljaj trajanja. Ostala istraživanja (prvo, peto i sedmo) mogu se protumačiti kao dokaz da se prilikom povećanja broja draži u skladištu produžuje doživljaj trajanja.

Ova serija eksperimenata pruža najneposrednije dokaze koji su dosad prikupljeni u prilog tumačenja doživljaja trajanja pomoću opsega skladišta. Kada se tokom ocenjivanog intervala ne preduzima ništa što bi moglo da promeni „sadržaje svesti” o ulaznim informacijama, doživljaj trajanja se ipak menja zavisno od načina na koji su informacije kodirane i uskladištene.

Ako se sada vratimo polaznom pitanju „Šta je vreme?”, videćemo da smo prešli sav ovaj put samo da bismo otkrili da i dalje ne možemo da nađemo odgovor na njega. Vreme je suviše raznolik pojam da bi se mogao sabiti u jedan odgovor. Vreme je mnogo stvari, mnogo procesa, mnogo vrsta doživljaja. Mi nismo u stanju da odgovorimo čak ni na znatno prostije pitanje: „Šta je to doživljaj vremena?”, pošto smo utvrdili da doživljaj vremena nije jedinstveni „oset”. Razne vrste doživljaja traže razne vrste objašnjenja. Teorija koja može biti dobra za doživljaj istovremenosti ne mora odgovarati i doživljaju trajanja.

Umesto da predložim jedan pristup koji bi obuhvatio sve doživljaje vremena, pokušao sam da odredim relevantnost različitih pristupa za razna područja doživljavanja vremena. Pokušao sam da utvrdim pod kojim uslovima bi mogao da se primeni svaki od postojećih pristupa.

Ne možemo suditi o nekom pristupu da li je „istinit” ili ne. Svaka teorija je „istinita” u izvesnoj meri. Kriterijumi na osnovu kojih se jedna teorija može ocenjivati u poređenju sa drugim teorijama prvenstveno su kriterijumi upotrebljivosti. Može li se objasniti veća količina relevantnih podataka u okviru ovog ili onog pristupa? Može li se to izvesti ekonomično? Da li određeni pristup služi kao koristan vodič za buduća traganja?

Na osnovu svega ovoga izgleda da je najupotrebljiviji pristup koji smatra da je doživljaj trajanja određen obimom skladišta. Jedino skladišni pristup je u stanju da integriše raznorodne podatke o doživljaju trajanja. Ovi podaci govore o produženju doživljaja pod uticajem LSD i drugih psihodeličkih droga, o dejstvu „uspešnog” i „neuspešnog” doživljaja, o uticaju čulne prikraćenosti, broja izloženih draži, „jedinstva organizacije”, složenosti draži, vremenskog redosleda, o različitom dejstvu sedativa i stimulanata (kakav je amfetamin), o efektima načina na koji je konfiguracija draži kodirana, i dejstvu retencije (zadržavanja u pamćenju) koja ponovno kodira informacije i pošto je interval završen. Pristup preko skladišnog obima može da osmisli doživljaj trajanja u svim ovako raznovrsnim situacijama.

Neki od ostalih pristupa mogu da važe za neke od ovih podataka, jer su, kao što rekoh, sve teorije u izvesnom stepenu „istinite”. Ali pristup doživljaju vremena preko skladišnog obima može da objasni i sve efekte „biološkog časovnika” i sve podatke iz ranijih kognitivnih pristupa, kao i one o dejstvu vremenskog redosleda i ponovnog kodiranja doživljaja posle završetka intervala. Znači da je skladišni pristup najupotrebljiviji i po svojoj ekonomičnosti, a i zbog toga što može da objedini širi krug podataka nego ijedan drugi pristup.

Dodajmo tome još i da ovaj pristup izgleda upotrebljiv i sa stanovišta plodotvornosti. On je okrenuo istraživanja u novom pravcu — ka proučavanju činilaca koji utiču na doživljaj trajanja intervala posle njegovog završetka.

I tako, pošto smo kresali naše polazno pitanje sve više i više, došli smo na kraju dotle da imamo odgovor u vezi sa samo jednim od aspekata jedne vrste vremena— sa doživljajem trajanja. Izgleda da je najkorisnije smatrati ovaj doživljaj nečim što se oblikuje od naših sećanja na naše doživljaje. Uzimajući trajanje kao konstrukciju koju uobličava obim uskladištenih informacija tokom datog intervala, otkrili smo da možemo da osmislimo „široku lepezu tumačenja koja su ponuđena za misteriju vremena” (Nikols, 1891). Mi, dakle, *stvaramo* svoj sopstveni doživljaj trajanja od svojih sećanja.

Ima nekoliko pravaca u kojima nas analiza obima skladišta upućuje da dalje istražujemo. Prvi, i teorijski najrelevantniji, je ispitivanje ostalih efekata retencije na doživljaj vremena. Mi možemo, na primer, pokušati da izvedemo

eksperiment koji bi bio obrnut od našeg eksperimenta sa materijalom o „čoveku”, i pokušati da *povećamo* obim skladišta jednog intervala pošto je interval završen. Možemo, isto tako, uzeti u obzir i neke uticaje koji ostavljaju traga na zadržavanju informacija iz datog intervala (možda neke droge koje ometaju konsolidaciju).

Mogli bismo i neposrednije menjati uskladištenje jednog intervala pomoću hipnoze. Može se dati i posthipnotička sugestija da se „zaborave” događaji iz jednog intervala, pa zatim traži procena trajanja, a onda povuče ta sugestija i dobije ponovna procena trajanja.

Ima i mnogih drugih vrsta naknadnih doživljaja posle završenog intervala, koji bi se mogli proučavati. Izneću jedan primer iz svakodnevnog iskustva. Kada neko napušta svoju uobičajenu sredinu i odlazi nekuda za izvesno vreme (kao kada se napušta radno mesto da bi se otišlo na godišnji odmor), onda čoveku pred povratak izgleda kao da je odsustvovao „dugo” vremena. Pa ipak, kada se vrati (na radno mesto), onda mu se odnekud čini da to i nije bilo tako „dugo”. Trajanje iščezava. Ako ste ikada doživeli ovako nešto, onda znate da je to vrlo upečatljiv doživljaj.

Ovaj doživljaj navodi nas na ideju o mogućnom eksperimentu u vezi sa procesom kodiranja i doživljajem trajanja. Harton (1939) je otkrio da se „uspešni” doživljaji ocenjuju kao kraći nego „neuspešni”. On je te rezultate protumačio u smislu da pokazuju da je doživljaj utoliko kraći ukoliko je organizovaniji. Na isti način možemo i mi gledati na navedeni primer. Kada je čovek uključen u neko doživljavanje, on ga kodira na složen način i zapaža sve moguće vrste ishoda tog doživljaja. Kada se doživljaj završi (kada se čovek vrati na radno mesto), ceo interval (godišnji odmor) biva kodiran i sabijen. Čovek se seća: „Bili smo na odmoru” umesto: „Založili smo vatru, pa smo onda otišli na obalu i...”.

Eksperiment bi mogao da dopusti izvesnim učesnicima da posmatraju neki događaj ili da učestvuju u njemu (na primer, da gledaju konjske trke). Neposredno pre završetka događaja mogli bismo zamoliti neke posmatrača za procenu koliko dugo je događaj dotle trajao. Drugima bismo mogli dozvoliti da posmatraju događaj do kraja. Naše očekivanje bi moglo da bude da će oni koji su gledali neki događaj *do kraja* doživeti taj događaj kao *kraći* nego oni od kojih smo tražili procenu trajanja pred završetak događaja, iako je trajanje po časovniku *duže* u slučaju onih koji su posmatrali događaj u celini. Događaj je lakše kodiran za njih, jer je završen, dok za one koji ga nisu videli do kraja, nije

uopšte kodiran. Iz ovoga sledi da bi se i drugi dovršeni zadaci ocenjivali kao kraći od nedovršениh.

Ima i mnogih drugih istraživanja na koja nas navodi skladišni pristup, koja ne moraju biti tako eksplicitno povezana sa procesima usklađivanja i kodiranja, kao što su već pomenute ideje. Pokazaćemo na jednom primeru kako skladišni pristup može da objasni nekoliko vrsta doživljavanja.

Jedna stara izreka glasi: „Lonac u koji se gleda nikako da provri.” Otkud takav utisak? To se sasvim lako može objasniti u duhu ideje o obimu skladišta, jer je u stanju iščekivanja povećana čovekova osetljivost za draži, pa ako neprekidno gledamo u lonac na vatri — naša će pažnja biti budnija nego obično. Povećanje budnosti dovodi do proširenja svesti o ulaznim informacijama, a shodno tome i do produženja doživljaja trajanja. Jedino što mi ne bismo baš rekli da „lonac u koji se gleda *nikako* da provri”. On će provreti, ali će nam to stvarno izgledati mnogo duže.

Na isti način, „dosadne” situacije često nam izgledaju vrlo duge. Zašto? U duhu ideje o obimu skladišta ovaj doživljaj bi se mogao objasniti na sledeći način. Situacije koje označavamo kao „dosadne” su one u kojima smo primorani da pazimo na mnogo više elemenata u konfiguraciji draži nego što to obično činimo (kao, na primer, kada slušamo predavanje profesora koji nikako da završi). Opet imamo situaciju u kojoj znatno povećanje pažnje u odnosu na njen uobičajeni opseg dovodi do produženja doživljaja trajanja.

Ako se vratimo mogućnim eksperimentima, jedan od očiglednih pravaca u kom bi se moglo ići bio bi da se izgradi formalniji model doživljaja trajanja, pošto je skladišni pristup već prilično razvijen. Još niko nije pokušao da na kvantitativni način poveže količinu informacija u skladištu sa doživljajem trajanja, ili da predloži kako bi se skladišni obim mogao proveravati i meriti. Koliko je dodatnih informacija potrebno da bude na skladištu da bi se doživljaj trajanja povećao za datu veličinu? Da li su odnosi između obima skladišta i doživljaja trajanja aditivni, monotoni, logaritmički, linearni, eksponencijalni? Naši eksperimenti sa uticajem draži na doživljaj trajanja (iz četvrtog poglavlja ove knjige) ne predstavljaju veliku pomoć u izgradnji formalnog modela. Oni bi bili korisniji za to da su bili standardizovaniji. Ali, njihov cilj je bio drukčiji — da ispituju granice kognitivne teorije tipa „sadržaja svesti”, i da utvrde da li nove varijacije u ulaznim informacijama imaju *uopšte* nekakvog vidljivog efekta na doživljaj trajanja. Jedan opšti kvantitativni zaključak koji bi se mogao izvesti iz rezul-

tata ovih istraživanja jeste da doživljaj trajanja izgleda da raste manje nego linearno sa porastom ulaza ili obima skladišta. U prvom eksperimentu udvostručavanje broja draži u intervalu produžilo je doživljaj trajanja po indeksu od oko 1,25. Slično tome, povećanje složenosti draži u drugom eksperimentu od četiri unutrašnja ugla na osam — produžilo je doživljaj trajanja po indeksu od samo 1,125. Treći i četvrti eksperiment mogli bi da pruže podlogu za potpunije parametrijske varijacije pošto je primenjena „slučajnost” u variranju eksperimentalnih uslova. Broj različitih draži, broj ponavljanja svake draži — sve se to može varirati tako da daje različite količine informacija i može se konstruisati grafik on ovog odnosa. Pa ipak, čak i pri upoređivanju najredundantnijeg mogućnog redosleda sa najsloženijim mogućnim redosledom deset draži koje se ponavljaju svaka po dvadeset puta — doživljaj trajanja povećava se po indeksu od samo 1,35.

Ima izvesnih problema u izgradnji kvantitativnog modela na osnovu ovog shvatanja, jer se količina informacija u skladištu ne može nikada stvarno izmeriti. Sem toga, ima i mnogo spoljašnjih činilaca koji se ne mogu isključiti iz eksperimenta. U razgovorima posle eksperimenata mnogi učesnici su govorili otprilike ovo: „Vi psiholozi pokažete dve jednake stvari, pa nas terate da kažemo da su različite.” Mnogi su priznali svoju sklonost da označe intervale kao „jednake” nezavisno od toga šta su stvarno doživljavali. Ovo dovodi u pitanje mogućnost dolaženja do upotrebljivih kvantitativnih podataka. To, takođe, smanjuje i mogućnost dobijanja doslednih kvalitativnih podataka. Još jedan problem u prikupljanju kvantitativnih podataka uz kvalitativne je i u tome što će veličina otkrivenih razlika biti određena metodom procene. Ali, ovo bi se moglo standardizovati.

Međutim, moglo bi se pokušati sa preciznijim istraživanjem odnosa između obima skladišta i doživljaja trajanja. Naši rezultati iz dosadašnjih istraživanja pokazuju izvesnu doslednost u ovom pogledu. U devetom eksperimentu je smanjivanje broja reči koje su upotrebljene za opis eksperimentalne draži od 73 (nekođirano) na 37 (kođirano kao „insekt” pre odvijanja intervala) dovelo do skraćenja doživljaja trajanja za oko 25 posto. Skoro u dlaku isti rezultat dobili smo i u osmom eksperimentu. Pomoću kođiranja posle završetka intervala broj reči je smanjen opet za jednu polovinu (od 64 na 31), a doživljaj trajanja skraćen za oko 23 posto. Za početak bi se moglo zaključiti da se doživljaj trajanja produžuje manje nego linearno sa povećanjem količine u skladištu, i da je to možda logaritamska funkcija obima skladišta.

Ranije smo videli da su pokušaji povezivanja električne aktivnosti mozga s doživljajem vremena bili veoma neuspešni. Oni su pokušavali da imitiraju proste otkucaje časovnika. Ali, možda postoji nekakav odnos između EEG i doživljaja vremena, koji nije tako prost. Ono što bi se moglo pokušati jeste da se upotrebi EEG kao definicija načina za obradu informacija, pa da se onda to koristi pri uvežbavanju različitih načina. Alfa ritam, mada nije prosto otkucavanje časovnika, verovatno je povezan sa smanjivanjem obrade informacija, sa nereagovanjem na ulaz. Malholand i Ivens (Mulholland and Evans, 1966) otkrili su da se alfa ritam pojavljuje kod nekih posmatrača kada izokrenu oči na gore, isključujući tako vidne draži. Alfa ritam se često javlja kada su oči sklopljene. Koen (Cohen, 1957) je otkrio da neki posmatrači često izveštavaju o potpunom odsustvu vidnih doživljaja (što je on nazvao „isključenjem”), i da su ovi izveštaji u visokoj korelaciji sa pojavljivanjem alfa ritma na EEG. Slično tome, Leman, Biler i Fender (Lehmann, Beeler and Fender, 1967) su otkrili da su mnogi posmatrači često izveštavali o istom doživljaju dok gledaju stabilizovanu sliku na mrežnjači, i da je ovaj doživljaj bio takođe u visokoj korelaciji sa pojavljivanjem alfa talasa na EEG. U jednoj sasvim drukčijoj situaciji, otkriveno je da tokom vežbi za meditaciju u okviru škole Zena (Kasamacu i Hirai — Kasamatsu and Hirai, 1966) i Joge (Baki i Venger — Bagchi and Wenger, 1957), učesnici proizvode velike količine alfa ritma. Cilj ovih vežbi meditacije je, kao što je Behannon (Behannon, 1937) istakao, da izoluje učesnika od spoljašnjeg nadraživanja.

Možemo, dakle, pretpostaviti da su alfa ritmovi na izvestan način povezani sa „gašenjem” svesti, sa prekidanjem obrade informacija. Kamiya (Kamiya, 1962) je pokazao da se posmatrači mogu istrenirati da neposredno povećavaju svoje alfa talase upotrebom povratne sprege iz EEG. Za početak bi bilo korisno proučavati doživljaj vremena kada postoje alfa talasi nasuprot onome kada njih nema. Moglo bi se očekivati, na osnovu hipoteze o obimu skladišta, da će doživljaj trajanja u visokom alfa stanju biti kraći nego onaj koji postoji kada EEG registruje uzbuđenje — brzu aktivnost niske voltaže. Ako bi ovo istraživanje dalo uspešne rezultate, to bi možda pomoglo da se poboljša učenje auto-kontrole kognitivnih stanja i da se nauči usporavanje frekvencije EEG, pa time utiče i na doživljaj vremena. Mi ne bismo tragali za kvantitativnim odnosom između frekvencije EEG i otkucaja nekog nepoznatog časovnika, već za objektivnim sredstvima da se definiše subjektivno stanje obrade informacija, i efekti načina doživljavanja koji se primećuju na doživljaju vremena.

Moglo bi se nabrojati i još mnogo više mogućih istraživanja koja proističu iz ove analize. Neko bi, na primer, mogao poželeti da eksplicitnije definiše razlike između kratkog i dugog vremena, ili da pročisti tumačenje efekata porasta telesne temperature na doživljaj vremena, određujući da li se kognitivna obrada ubrzava sa povećanjem temperature — ali ono što je već pomenuto zasad je više nego dovoljno. Može se zaključiti da je pristup preko obima skladišta izgleda koristan način da se razmatra doživljaj trajanja, jer po svemu sudeći uspeva da integriše podatke na dovoljno opštem nivou, a isto-vremeno je izvor novih ideja za eksperimente koji proširuju razumevanje doživljaja trajanja.

(Prevod s engleskog: LJUBOMIR STOJIĆ)

LITERATURA

- Bagchi, B. K. and Wenger, M. A. (1957), „Electrophysiological correlates of some yogi exercises”, *EEG clin. Neurophysiol.*, suppl. 7, pp. 132–48.
- Behannon, K. (1937), *Yoga; A Scientific Evaluation*, Dover.
- Cohen, W. (1957), „Spatial and textural characteristics of the ganzfeld”, *Amer. J. Psychol.*, vol. 70, pp. 403–10.
- Fischer, R. (ed.), (1967), „Interdisciplinary perspectives of time”, *Ann. NY Acad. Sci.*, vol. 138, art. 2.
- Frankenhauser, M. (1959), *Estimation of Time, An Experimental Study*, Almqvist and Wiksell.
- Hamner, K. (1966), „Experimental evidence for the biological clock”, in J. T. Fraser, ed., *The Voices of Time*, Brazillier.
- Harton, J. J. (1939), „An investigation of the influence of success and failure on the estimation of time”, *J. gen. Psychol.*, vol. 21, pp. 51–62.
- Kamiya, J. (1962), „Conditioned discrimination of the EEG alpha rhythm in humans”, presented at the Western Psychological Assoc. San Francisco.
- Kasamatsy, A., and Hiral, I. (1966), „An electroencephalographic study on the Zen Meditation (Zazen)”, *Folia Psychia. Neurol. Japonica*, vol. 20, no. 4.
- Lehmann, D., Beeler, G. W. and Fender, D. H. (1967), „EEG responses during the observation of stabilised and normal retinal images”, *EEG clin. Neurophysiol.*, vol. 22, pp. 136–42.
- Mulholland, T., and Evans, C. R. (1966), „Ocular-motor function and the alpha activation cycle”, *Nature*, vol. 211, pp. 1278–9.
- Nichols, H. (1891), „The psychology of time”, *Amer. J. Psychol.*, vol. 3, pp. 453–529.
- Saunders, J. (1967), „As described in 'Science and the Citizen'”, *Scient. Amer.*, vol. 217, no. 1.
- Stroud, J. M. (1956), „The fine structure of psychological time”, in H. Quastler, ed., *Information Theory and Psychology*, Free Press.
- Stroud, J. M. (1967), „The fine structure of psychological time”, in R. Fischer, ed., *Interdisciplinary Perspectives of Time*, *Ann. NY Acad. Sci.*, vol. 138, art. 2.
- White, C. T. (1963), „Temporal numerosity and the psychological unit of duration”, *Psychol. Monogr.*, whole no. 575.

ALEKSANDAR KOSTIĆ

POST SCRIPTUM ZA JEDNO PUTOVANJE*

Čitajući iznova „Zaboravljeni Jezik” Eriha Fromma (Erich Fromm) nailazim na interpretaciju Frojdove (Freud) koncepcije o mehanizmu sna. Govoreći o simboličkom značenju pojedinih snova From, parafrazirajući Frojda, navodi i sledeći podatak: „Majku i oca simbolizuju kralj i kraljica, vladar i vladarica, djecu male životinje, a smrt putovanje.**) ... A SMRT PUTOVANJE.

Učinilo mi se da je taj podatak za mene nov. Pokušavam da ga pronađem u svom sećanju ali ne uspevam. Odjednom, on mi se pokazuje u najčudnijem kontekstu — ne u kontekstu predavanja na kojima sam slušao o Frojdu već u jednom afektivnom miljeu koji sa psihologijom naoko nije imao nikakve veze. Spremajuci se, naime, pre šest godina na put u Firencu u koju, uzgred budi rečeno tada nisam otišao, čitao sam Frojdov „Uvod u Psihoanalizu”. Tu sam naišao na isti podatak — „... a putovanje smrt”.

— Eto, idem u Firencu da umrem... pomislio sam tada romantičarsko kičerski i jednostavno zaboravio ovaj simbol smrti. Pa ipak, te godine nisam otputovao. Firenca je tada, a i kasnije, bila uvek latentno prisutna u mom životu. Kada sam je konačno video, bila mi je poznata — kao iz sna. U njoj je bila prisutna ljubav koja je nalazila uvek iste trgove i palate, iste niše i parkove. Savladan umorom, viđao sam je u svim begstvima pred san, osećao sam je u ritmu disanja podeljenu na slogove, u koracima, prepoznavao sam je u muzici i u ponekim ljudima.

*) Preneto iz časopisa *Znak*, Beograd, god. III, br. 7, novembar 1975. (str. 304—313).

***) E. Fromm, *Zaboravljen Jezik* — Matica Hrvatska, Zagreb, 1970, 65.

Veza između smrti i putovanja bila je naoko zauvek potisnuta.

I Otvaranje prvog pečata umiranja mračne komore

a. Na svim kasnijim putovanjima (i ne samo putovanjima) imao sam kraj sebe fotografski aparat kojim sam fotografisao najčudnije i naoko najbesmislenije stvari (masline i pozorišne maske ana Fiesolama). Kasnije, kad bih gledao te fotografije, primećivao bih da na njima nisam prisutan. Bilo je neke čudne tajne u tom mom odsustvovanju fiksiranom u mračnoj komori fotografskog aparata. Objašnjenje da nije imao ko da me fotografiše činilo mi se suviše racionalnim i nije me zadovoljavalo. Sve dok jedne noći, gledajući dijazitive iz Firence i Sijene nisam primetio (banalne li činjenice!) da se nalazim sa *druge* strane objektivu, da je prostor koji je njime zahvaćen potpuno ravnodušan prema meni i da sam ja za njega bio *mrtav*. Fotografije su bile neutralne, skoro gluve, i jedina veza između mene i njih bilo je moje sećanje.

Sećanje na putovanje.

Misli su zatim išle sledećim tokom.

— Ove fotografije nisu isto što i sećanje.

— Sećanje je nešto drugo do puka fotografija.

— Ni ove fotografije nisu puka faktografija.

— Šta su zapravo te fotografije?

— Ako ne postoji poklapanje između mog sećanja i ovih fotografija, onda nije ni malo čudno što mene na njima nema čak i da sam bio fotografisan.

— Šta je zapravo sećanje?

Znam da sam tada debelim flomasterom ispisao na parčetu hartije:

SEĆANJE JE PUTOVANJE

Ovih dana sam, zahvaljujući neočekivanom ponovnom otkriću simbolike putovanja, upotpunio misao započetu pre tri godine. Na unutrašnjoj strani svoje vojničke kasete napisao sam:

SEĆANJE JE SMRT

b. Fotografski aparat je postao za mene dragocen instrument. Fotografisao sam sve — svoju sobu, svoj pisaoći sto, oca i majku, svoje crteže, prijatelje, kuću u kojoj sam živeo, ulicu u kojoj

sam odrastao i najzad — putovanja na koja sam odlazio. Kriterijuma naizgled nije bilo. Iako sam ga osećao nisam uspevao da ga formulišem. On se krio u doslednosti da se fotografiše *sve* jer jedino to „sve” mi je davalo nadu da ću jednoga dana moći da rekonstruišem prošlost koja bi se kroz te sličice pojavila neselekcionišana i naoko nepristrasna. Zeleo sam da prevaram *smrt*, tiho umiranje koje sam osećao premeštajući ljude i događaje u svoje sećanje. Prevideo sam, međutim, činjenicu da te fotografije nisu imale nikakve veze ni sa mnom ni sa mojim sećanjem. One su bile suviše realne, suviše racionalne i objektivne da bi za mene imale bilo kakvog smisla.

c. Pokušao sam zatim sa filmskom kamerom sve više postajući svestan da samim činom fotografisanja, dakle pokušajem „zadržavanja vremena”, neminovno gubim bitku koju ionako ne mogu dobiti ali koju ipak svi mi veoma uporno vodimo.

Verovao sam Živojinu Pavloviću, čitajući „Đavolji film”, da se filmskom kamerom moramo uvući svuda, u svaku poru *života*, da moramo otići u mrtvačnice, na dubrišta, u fabrike, porodišta, da moramo kamerom proniknuti u sam životni puls registrujući ga onakvog kakav jeste, stvarajući pri tom svoje viđenje tog istog „objektivnog”, „registrovanog” života kojim smo okruženi i kojim i sami živimo.

Odlazio sam na Dušanovac i snimao ljude i decu na ivici gladi, snimao sam dvorišta u Karađorđevoj ulici, ljude u pijanstvu i transu — snimao sam ih kako plaču i kako se vole. Zeleo sam da snimim ljudski mozak kako pulsira, fetus, porodaj, umiranje — bila je to želja za ulaženjem u neshvatljivu bit življenja.

Pa ipak, sve se svodilo na puko registrovanje. Na konstatacije. Osećao sam kako stojim po strani svega toga, ma koliko bio začuđen i na momente autentično uzbuđen stvarima koje sam video i osećao. Bio je to pandan sećanju, naoko bila je to sasvim drugačija dimenzija traganja od one koja se svodila na zadržavanje vremena. Naizgled, ovo nije bilo povezano sa putovanjem. Ni sa smrću.

Jedne večeri spojio sam sve svoje filmske otpatke — i one tragalačke i one suvenirske, bez reda, skoro automatski. Zatim sam ugasio svetlo i pustio projektor. Pred mojim očima odvijala se najfantastičnija filmska predstava kojoj sam ikada prisustvovao. Mirni pejzaži američkih predgrađa smenjivali su se sa orgastičkim prvomajskim kolom na Kalemegdanu, venčani potpisi ukrstili su se sa pogledima izgledne dece,

ja sam prolazio trgovima koji su se smenjivali i utapali u moje roditelje koji su se nekako čudno smešili. Shvatio sam da se iza svega toga, po ko zna koji put, krije sećanje, jer svaka konstatacija je sećanje a svako traganje je putovanje. U svemu tome video sam želju za produžavanjem, za paralelnim životima čije se niti ne ukrštaju već postaju višedimenzionalne — i same. Bio je to san blizak smrti.

d. U mračnu komoru fotografskog aparata zavarao bih stvari koje su posle toga nestajale ili ljude koji su umirali. Mislio sam da ih zadržavam ne samo u sećanju već stvarno, kao kada cveće slažemo u herbarijum. Kasnije, kada bih te fotografije gledao, shvatao bih da su bile isto onako isušene, bez života, kao listovi uvelog cveća koje je davno izgubilo miris i koje se na prvi dodir pretvara u prah. Fiksirani životni puls pretvarao bi se u sopstvenu negaciju i potsećao me je na onu istu razliku koja je sve vreme bila prisutna u mimolazanju činjenice i njenog registrovanja. Fotografije su živele neki svoj život i međusobno su komunicirale jezikom meni nepoznatim. Njihova stvarnost se tek po nekad dodirivala sa mojom, podsećala me je na sopstveni život i opisivala ga ne oblicima već atmosferom koja je lebdela iznad njih.

(Đ. i O. sede zavaljeni na kanabetu i gledaju u fotografski aparat. Za koji trenutak će sevući mali blic i zaustaviće dva izmučena osmeha i dva para dugačkih tragalačkih očiju. Na stolu ispred kanabeta leže prosute porculanske ljubice. Blic je sevnuo i dva druga su ostala fiksirana na celuloidnoj traci dijapozitiva. U očima je ostao onaj čudan sjaj — i osmeh. Objektiv aparata je svojom nepristrasnošću razgrnuo naslage fizioloških promena, otkrivajući naoko sam život a u stvari registrujući nagoveštenu smrt. Ona je čučala u *prepoznavanju* vremenskog razmaka koji je delio istovetnost detinjeg osmeha i sjaja u očima sa osmehom i očima na fotografiji. Ponovo su na pragu sna.)

Bio je to blitz retouche. Osmeh sa fotografije mi je pokazao jednu veliku laž fiksacije trenutka koji je „de facto” postojao, ali koji je, izdvojen, postao potpuno besmislen. Dobio je dimenzije opšteg koje je uvek tako beskrajno siromašno. Ipak, bilo je to dragoceno parče *moga* smisla koji sam našao negde tek u ponaestom odrazu faktografije same fotografije a ne puka estetika univerzalnog značenja koje nosi sobom određeno smisaono opterećenje po sebi.

— Dobro, rekao sam tada, iako me nema na ovoj fotografiji ja sam ipak prisutan svojom reakcijom.

— Pa ti si onda uvek i svuda prisutan, odgovorilo je neko drugo moje „ja”.

— Da, jer nije reč o nalaženju identiteta. Traženje saglašavanja samo otežava stvar. Ono postavlja nekakve predušlove koji se svode na pogađanja sa sopstvenim čulima i porodičnom a i ličnom anamnezom. Pošto čulima ne verujem a anamneze nemam, šta mi ostaje?

— Lažno predstavljanje za svet kojim si okružen i očajanje za sebe.

— Svakako, ali ne samo to. Ostaje mi inercija prethodnog traganja koje se u svojim sukcesivnim fazama ponaša kao perpetuum mobile laganog umiranja umirenja.

e. Bresonova (Bresson) izložba mi je otkrila tračak istine koji, kao i uvek, nije bio shvaćen u trenutku kada je percipiran već onda kada više nije postojala mogućnost promene i provere. Bile su to fotografije pravljene Leicom iz 918. Njihova emulzija bila je majstorova tajna (u tome je on neodoljivo potsećao na renesansne majstore). Ono što je u tim fotografijama bilo fascinirajuće, neodoljivo i *neponovljivo*, to je bila *praznina*, apsolutna, nezamisliva praznina iako su sve one *faktografski* bile pune života. Breson je, fotografišući život, zabeležio smrt. Samo ulični fotografi beleže pravi život jer imaju punu svest o onome što rade.

Sve je ostalo „isto”. Magičnost *druge* strane objektiva ostala je netaknuta iako sam krajičkom svoje svesti ipak bio u stanju da kroz refleksne prizme zavirim u misteriju ovog igranja žmurke sa smrću.

f. Znao sam, tada, da niz sukcesivnih fotografija nije isto što i film. U pitanju je bila još jedna mehanistička zabluda svođenja stvari na logične i posledične odnose. I upravo u istom odnosu kao što ni film nije isto što i sam život ako su svi faktografskovizuelni elementi onoga što nazivamo „spoljnim”, manifestnim viđenjem stvari, filmskom kamerom zabeleženi, tako se ni niz sukcesivnih fotografija ne može svesti isključivo na novu dimenziju kretanja bez iluzije. Upravo u tome i jeste tajna. Ono što izmiče oku fotografskog aparata i filmske kamere to je onaj „višak značenja” života (iako se obično misli suprotno), tako da nam u krajnjoj analizi fiksirane svetlosti ostaje čista, autentična — SMRT. Bez ostatka.

Tragajući za identitetom ljudi koji su umrli, fotografski aparat se pojavljuje kao neslućeni posrednik. Svesno tražeći ne ostatke života već refleksne nečega što je nekada bio život, pred

nama se pojavljuje ista ona transformacija koja nam je toliko smetala kada smo želeli da registrujemo životne pulseve. Ovoga puta ona nam omogućava da proniknemo do neslućenih bioloških spazmi koje primećujemo ne čulima ili razumom već sopstvenom biologijom. Nju nismo u stanju da formulišemo rečima jer je van društvenog poimanja stvari.

U skladištu sećanja ostavio sam ne činjenice već iracionalno, kao san nestvarno, osećanje. Ne postoji sled događaja, ne postoje neoborivi dokazi o postojanju i nepostojanju. Ostavio sam odjeke koji se talože kao ozon posle kiše da bi, kasnije, pretočeni u reči, uvek samo delimično, govorili o nečemu što mi je prethodilo i što je u nekakvom vremenskom sledu formulisano kao „prošlost”. A u fijokama i knjigama, u fotografijama i zabeleškama držim činjenice. Njih je lako uništiti.

II Zaustavljeno vreme

U svim putovanjima postoji iluzija zadržavanja, ili produženog trajanja vremena. Pokušaji bežanja su uzaludni. Znao sam to, negde duboko u svom nezadovoljstvu, onog trenutka kada sam pred samo svitanje krenuo peške iz Sijene ka San Deminjanu. Prolazio sam toskanskim poljima i stalno mi se nametalo da je SVE ISTO KAO PRE PET STOTINA GODINA. Bila je to jalova nada da se vreme može zaustaviti i kroz sećanje ili prepoznavanje ponoviti.

A to „zadržavanje” vremena, tu čudesnu obmanu koju ostvarujemo samo u snu, kada uostalom više i nije obmana, primećivao sam svuda oko sebe. U dnevnicima naročito. Način beleženja *događaja* kao i strukturacija koju srećemo u dnevnicima, bez obzira da li ih pišu šesnaestogodišnje devojčice u osnovi imaju isti motiv — zadržati, odnosno ponoviti vreme koje je prošlo. Pri tom želimo da se multipliciramo kroz nekoliko manifestno paralelnih egzistencija koje pretenduju da budu međusobno identične pri čemu bi jedna, ona dnevnička, bila konstanta dok bi naš život bio ujedno i zavisna i nezavisna varijabla u odnosu na sopstveni dnevnik. Ista pretenzija ka identitetu kao slučaju sa fotografijom i ista mimoilaženja između sećanja i onoga što je u dnevnicima zabeleženo — naročito ako je reč o činjenicama koje, uzgred buđi rečeno, igraju sasvim minornu ulogu u našem sećanju.

Iznoseći činjenice o svom životu uvek imam utisak da pričam o nekom drugom a ne o sebi. *Dnevnici su socijalizovani uvod u šizofreniju.*

„Zadržavanje” vremena primećivao sam svuda oko sebe. Video sam ga kod Marka Ristića, u

svim knjigama i časopisima, beleškama i omotima, novinama i pismima, autografima i naoko beznačajnim stvarima koje je taj čovek sačuvarao i brižljivo klasifikovao. Znao sam, slutio za pravo, da je to svojevrsno „preslišavanje” budućnosti koja je poput spermatozoida histerično tražila svoj „nužni” spoj u sadašnjici i gledao sam Marka kako fotografiše budućnost izdvajajući je od gomile inertne sluzi koja je šasija svakidašnjice. A zatim je poredio... valjda?

„Zadržano” vreme viđao sam po muzejima — jedna mumija u Luvru imala je crvenkastu kosu ofarbanu kanom. U njenim crnim ispucalim rukama sam ga video. Bila je to egipatska princeza koja mi je, zgrčena, govorila o vremenu kome nisam prisustvovao ali sam znao, sasvim izvesno sam znao da mi ništa neće reći o stvarnoj atmosferi vremena. Ona će se uklopiti u moj skućeni afektivni prostor da bi u njemu, opet kao u snu, izazvala sećanje na nešto što je tek u dalekom odrazu povezano sa njom.

Najzad i Prust... „U Traganju za Izgubljenim Vremenom” je niz uspomena, skoro bez činjenica — pa ipak, Prust je minucioznošću svojom fiksirao svaki detalj malih ikri koje se hvataju oko nepostojećih činjenica. Bili su to prečutkivani detalji, neopažene, skoro stidljive slutnje koje su se rasprostirale u svakom trenutku jednog proživljenog a zatim zaustavljenog života — zaustavljenog u ime proživelog i naoko neponovljivog. U trenutku kada je počeo da piše „U Traganju za Izgubljenim Vremenom” Prust je već bio *mrtav*. *Sećanje je bilo*... sonda kojom je taj čovek ponovio svoj život ostavljajući njegove sekvence nabodene na čiode poput leptirova ne sluteći verovatno, da je svaka reč, svaka emocija, svaki titraj koji je ponovio u svom sećanju, bila apoteoza smrti koja je u njemu sve vreme bila latentno prisutna — sve dok nije napisao prvu rečenicu.

Kako smo dobri pred umiranjem! Kako smo krotki i nežni!

b. No, da nastavim o dnevnicima. Dnevničke zabeleške su uvek, u većoj ili manjoj meri, bile pokušaj dolaženja do neke „druge istine” o nama samima. U tome su one veoma bliske fotografiji. Pa ipak, ma koliko transformisali događaje, ponekad čineći to i namerno, ipak ostajemo prikovani za svoje sećanje, makar to bilo i sećanje na onaj nejezički deo našeg bitisanja koji je, bez sumnje dominantan. Puko beleženje događaja pretpostavlja selekciju uprkos svim našim nastojanjima da budemo „objektivni”. I ovde se dešavaju iste transformacije koje smo sreli kod fotografije koja polazi od pretpostavke apsolutne objektivnosti u ime de-

klarisane subjektivnosti pri čemu dolazi do nekog, meni još uvek nerazumljivog kratkog spoja u kome se pojavljuje iluzija da smo stvorili nešto novo, što nije ni činjenica ni individualno viđenje stvari. Svedoci smo formiranja nekakve kvalitativne „spirale“ u kojoj se početna i krajnja tačka po vertikali dodiruju, praveći pri tom inverzno kolo iluzionističkih simulacija nečega što bi se uslovno moglo nazvati „životom“ — sa kojim se tako dosledno mimoilazimo.

c. Svojevrzne dnevničke zabeleške nalaze se u sačuvanim stvarima, odnosno čuvanju stvari. Simulirajući pri tom produženo trajanje trenutka one dobijaju sasvim novi vid kazivanja o vremenu iz koga su potekle i iz koga su, najzad, i izdvojene. Nemoguće je u potpunosti sačuvati inventar jednog vremena, naročito onaj afektivni inventar. Ostaje nam dakle da gomilamo stvari iako nam posle dvadeset, trideset ili tri stotine godina njihov kontekst izgleda potpuno vanvremenski. Osnovni motiv, „produženo trajanje“, očigledno nije zadovoljen, pre svega zbog krupnog prediva koji se dosledno ponavlja u svim pokušajima te vrste. Naime, naše sećanje, ili afektivno doživljavanje vremena iz koga pojedina stvar potiče uvek se po pravilu razlikuje od atmosfere koju sačinjavaju postojeće stvari koje su sačuvane pri čemu opet dolazimo do istog problema sa kojim smo bili suočeni u slučaju fotografije.

Iluzija je to, nesvesna možda — mada duboko ljudska — da se kroz sačuvane stvari, ili kroz stvari uopšte, na bilo koji način produžavamo, makar i vremenski. Već sledećeg trenutka ostaćemo praznih šaka, sa gomilom nečega što će biti sve drugo samo ne zadržano ili ponovno otkriveno vreme. Okruživanje stvarima oduvek je bilo tiho umiranje, tako podlo i tako besmisleno da se čovek na njega mogao odvažiti samo ako je bio toliko glup ili slep ili zaveden pa nije video da su sve to proteze koje slažemo po čoškovima našeg života da bismo u ime tih istih proteza ugušili, satri i zauvek potisnuli u sebi ono što je jedino slobodno i autentično (mada neostvareno i nikada ostvareno) — *svoj sopstveni dah*.

III Otvaranje drugog pečata...

a. Pravi smisao putovanja nikada nisam do kraja shvatio. Jedno vreme sam mislio da je reč o premeštanju paralelnih osećanja viđenja novog i čudnoj želji za iznenađenjem koje će me, verovao sam, čekati na svakom uglu renesansnih kuća i vrtova. Bila je to uobičajena zablude naoko emotivnog a u suštini hedonističkog pristupa putovanju — u Italiju naročito. Gomila fotografija koju bih donosio sa tih *ex cursusa*

govorila mi je o fetišizaciji atmosfere koja već odavno ne postoji i koja bi tek na trenutke probijala barijeru vremena u mojoj zamišljenoj rekonstrukciji kvatročenta. No, to je već bila anamnestička slika čiji su koreni i uzroci za mene bili i ostali tajna.

Bile su to godine intenzivnih putovanja i sasvim slučajnih susreta sa smrću. Nikada, tada nisam te dve stvari povezivao. Kada nisam putovao, slagao bih sličice u plastične kutije i posmatrao njihov „kvantitet“.

— Ovoliko je vremena prošlo — govorio sam — prošla su dva kubna desimetra vremena.

b. Bio sam još dete kada sam sanjao o dalekim putovanjima, preturajući nekakav stari nemački atlas. Slagao bih listove po parketu i vukao prstima u pravcu zamišljenih događaja koji su stajali na svakom uporedniku mojih geografskih valterskotovskih doživljaja. Crtao sam izmišljene geografske karte sa obalama dalekih, nepostojećih zemalja i pristajao svoje brodove u svim lukama u kojima se, verovao sam tada, prodavao čaj. Sve su to bila daleka ostrva — nalazila su se sa one strane globusa, negde u Okeaniji. još uvek neotkrivena. ko zna? Bila su to prava putovanja iako je sve ličilo na san. Vraćajući se iz tog sna, došao sam do Italije i zaustavio se u Firenci (Via Guelfa 47 — ne tako daleko od Duoma). Bio je to znak da sam došao do polovine puta, do polovine života zapravo — možda i do samog kraja. Jer, . . . otkriću tajnu. U svojim putovanjima koja su ne samo simbol već i predznak smrti, odlazimo najpre sasvim daleko, vraćamo se zatim kućama i najzad, pred kraj, opet se otiskujemo ka svojim izmišljenim ostrvima.

Setio sam se Rastka i njegovih putovanja u Afriku, zatim u Italiju i najzad, tužne smrti u Vašingtonu — hiljade kilometara daleko od Beograda.

c. Sećam se dana kada sam sa užasom konstatovao da se svi pokreti, sva traganja, slivaju u isto ishodište koje je tako blizu umiranju da od te blizine ostajemo zaslepljeni i nemi, bolno prikovani za vremenski sled stvarnih događaja koji se linearno transponuju u naše sećanje, da bi tu ostali kao znaci, kao putokazi svih daljih kretanja i razumevanja. Više puta sam, kasnije, pokušao emocionalno da doživim ovu konstataciju ali bih uvek nailazio na barijere koje nam postavljaju društveni osigurači bdijući nad kvaliteto i intenzitetom naših saznanja. U trenutku kada smo tako blizu skoro epileptičnom shvatanju i osvetljavanju sveta i življenja, prekida se nit koja nas je izvesno vodila ka *integralnom*, nedruštvenom shvatanju odnosa koji

su oslobođeni činjenica. Svi moji napori bili su puka želja da preživim iako mi u strogo biološkom smislu do toga nije mnogo stalo.

d. A ono udaljavanje i približavanje koje je neka vrsta zaštitnog znaka svih naših putovanja, krilo je u sebi transportovanu logiku jednog drugog, složenijeg kretanja koje se odigralo u ravnoteži, artističkoj ekvilibristici zapravo, između života i smrti. Osetio sam to u svim svojim putovanjima — kao da je bilo prisutno izvan dimenzije stvarnog kretanja, sakriveno u svakom milimetru pokreta kroz prostor i zaustavljeno vreme. Tada bih se asimptotički približavao osećanju koje je bilo projektovano u budućnost i koje sam nazivao predviđanjem ili, češće — *očekivanjem*. Sećanja su se razilazila sa svojom objektivizacijom koja bi po logici stvari trebalo da im prethodi. Ali ne, ona je dolazila posle sećanja a ovo se poput nukleusa koji je iskočio iz svoje putanje, provlačilo kroz svaki trenutak, svaku sukcesivnu sekvencu događaja koji se neće dogoditi ali koji će ipak ostati u našoj svesti i sećanju kao jedini merodavni znaci nečega što je u vremenskom sledu ostalo sa one strane (beyond) sadašnjeg trenutka.

Kao što su se sećanja razilazila sa svojom objektivnom prethodnicom, tako su se i putovanja razilazila sa očekivanjima i razlika je bila istovetna onoj koju sam osetio između svojih fotografija (objektivnog) i sećanja (subjektivnog). Bio je to put ka naslućivanju identiteta nekoliko nezavisnih stvari. Nalazio sam se u obratnoj tački višeznačnog postojanja, u nemogućnosti da odredim repere prošlosti van sećanja i budućnosti koja je bila prisutna u meni svakim pojedinačnim pulsom naslućivanja da bi me na kraju uvek prevarila neočekivanošću i nepokoravanjem svim sećanjima kako sam nazivao predviđanja. Bio sam srećan zbog toga.

IV ... ka prvoj vremenskoj spazmi

Sva predviđanja svešće se na iluziju koju smo gajili u nesvesnoj fetišizaciji svoje prošlosti čineći je u sećanju drugačijom no što je bila. Biće to datost iskrivljenih odnosa trojstva vremenske dimenzije (prošlost — sadašnjost — budućnost) koju nikada nećemo shvatiti do kraja jer je izvan domašaja *provere*. Zato nam objektivizacija prošlosti i izgleda kao nešto drugo, nešto što zapravo i nije prošlost već neka nova sadašnjost obučena u formalno ruho nama poznatog, izvedeno iz delimičnog inventara prošlosti.

Najranije detinjstvo je stoga ne samo najvažniji već u najinteresantniji deo našeg života. Ono nije opterećeno sećanjem Sećanje na taj period jednostavno ne postoji. Pa ipak, iako ne postoji

sećanje, mi smo toliko prožeti svojim detinjstvom, mi smo svoje detinjstvo, da nam nikakva sećanja nisu potrebna. Ona su manifestna u svakom pokretu, u svakoj našoj emociji koja dirljivim stranputicama pokušava da dešifruje svet oko sebe ne shvatajući nikada do kraja paradoks apsolutnog, *inverznog* sećanja.

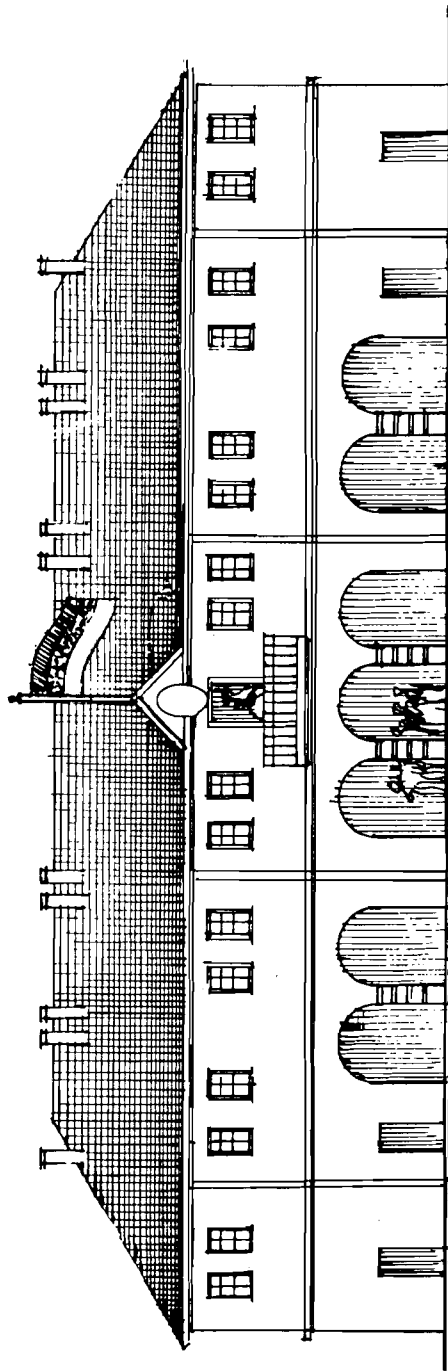
U svojim zabeleškama bez datuma, opisujem luk koji se uvek latentno naginje ka iščezavanju, ma koliko se trudio da ga u svojim maštanjima izbegnem. Otuda i ona neobjašnjiva nelagodnost prilikom ponovnog gledanja fotografija ili povremenog čitanja tuđih dnevničkih zabeležaka. Otuda, najzad, i sva reminiscentna skupljačka delatnost koja nam daje iluziju da uvek možemo, ako hoćemo, da ponovimo prošlost. Sve do trenutka dok to ne pokušamo.

A kada pokušamo, javlja se nelagodnost i mi zatvaramo dnevnike, zaklapamo albume, gasimo projektore. Životni surogati, ma koliko bili prisutni u našem stvarnom, manifestnom životu, postaju bolni kada se nađu u domenu fiktivne prošlosti koju upravo zbog njenog lažnog identiteta više ne prepoznavamo. Ja znam da nije istina ono što se dogodilo već ono što je ostalo u mome sećanju. Moj stvarni i moj fiktivni život, projektovan u prošlost, nemaju dodirnih tačaka. Bila bi to svesna obmana kada bi ih izjednačavao. „Stvarni“ život odvija se tek u uskom segmentu između sna i mašte, pojavljujući se kao najluđi san, kao vrhunsko iracionalno upravo zbog nedostatka bilo kakve iracionalnosti. A to je ono što beleži fotografski aparat. To su dnevni i muzeji. To su činjenice izdvojene iz konteksta. Tek elaboracijom čije korene treba tražiti u sećanju (dakle i u snu), mačinjemo mir svakodnevnice dajući joj oblike i značenja prema kapacitetima sopstvene mašte. Tada smo već pomireni sa smrću.

P. S. U mislima sam opet na raskršću putovanja i proticanja vremena. Bila je to tiha poezija, veruj mi, iako sam u početku verovao da me ništa ne može otrgnuti od sna. Stajao sam zapanjen pred saznanjem smrti kao da sam tek tada shvatio nešto što je bilo tako jasno, tako očigledno — a opet, tako zaklonjeno svakidašnjicom koja me je okruživala u svakom trenutku budnog stanja. I gle, ostala je ista! Ona od juče koju tako dobro poznajem, koja me je ispraćala svakim danom kao sigurni znak laganog iščezavanja stvari, misli, želja i pobuda.

Još danas ću uništiti sve tragove koje sam tako brižljivo ostavljao za sobom.

Pula avgust 1975
CRATIS (S I N2)



Carinarnica „Dumrukana”, 1835—1941, Savsko pristanište

DRAGAN MOJOVIĆ

TEMPIRANJE

*Čovek je mera
svih stvari,
(Protagora iz Abdere)*

*Sušтина svih stvari
su brojevi.
(Pitagora sa Samosa)*

O vremenu ne mogu da govorim, ali ni da čutim. Ne znam kako da pridem vremenu kad ga ne vidim. Vreme je nevidljivo jer je nezamislivo — ali ako ne mogu da ga zamislim, mogu da ga doživim. Doživljaj vremena moguć je samim životom datim u meni biomehanizmom koji je uvremenjen sa ritmom materije. Ali to je pakleni mehanizam tempiran na smrtnu imploziju: otkucaji krvi u slepim očima dokazuju mi da sam natempiran.

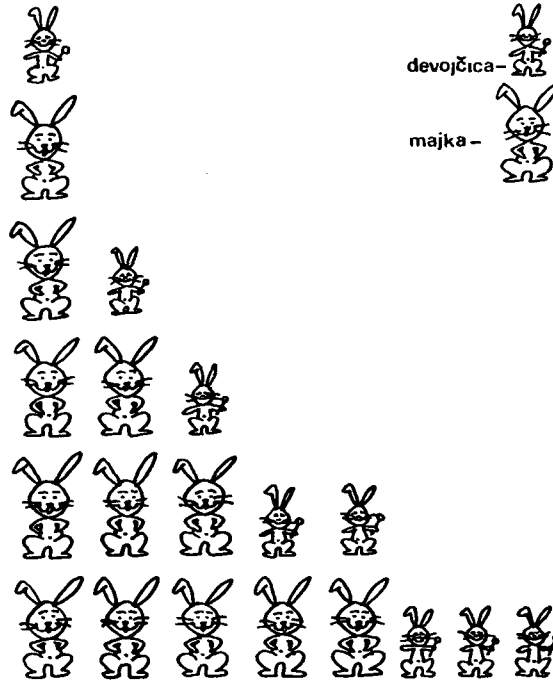
Biće života opire se neposrednom doživljaju vremena, jer je vreme prostor njegovog susreta sa ništavilom. Izbegavam doživljaj vremena jer mi je mučan; radije ga naprosto preživljavam zaboravom. Ali namerno umrtvljavanje bića donosi sobom tupi osećaj dosade, a njen prostor je ispunjen lepljivim vremenom. Pa čak i kada se odlučim na naivno izbegavanje dosade otupljivanjem bića hobby-igramama zaborava, okolnosti života po sebi navode na granične situacije u kojima dolazi do suočavanja sa vremenom na brutalan način.

Vreme ne može da se misli; još teže je ne misliti ga.

Ali, ako ne mogu da ga mislim, mogu da brojim. Brojanje je međuigra između aktivne ustremljenosti misli i pasivnog podavanja otupljujućem samozaboravu; takođe, broj je na samoj granici misli, poslednja isturena tačka do koje doseže mogućnost da se uopšte još nešto zamisli. Iza broja je ništavilo.

Kao što jezik nije puko groblje metafora, već sadržalac arhetipske niti istorijskog vremena, ni brojevi nisu tek računski elementi, već poseduju kondenzovanu mudrost univerzalnog vremena. Brojevi uređeni u niz dobijaju prema algoritmu

nizanja i poseban emocionalni kontekst. Leonardo iz Pize je već to dobro osetio kada je pomoću zečeva slikao niz: 1, 1, 2, 3, 5, 8, ...



Slika ekspanzivnog tempa rasta zečijeg naroda nije vekovima fascinirala matematičare samo algoritmom koji je jednostavan: svaki član niza jednak je zbiru prethodna dva, već, rekao bih, pre svega snažnom emanacijom biološkog tempa niza. Strukturu brojnog niza zapažam u svim neprohodnim oblastima bića: algoritam beskonačnog konvergentnog niza prisutan je na primer često u konstrukciji sna, kada se sanja da se sanja, da se sanja... a to isto je sadržano i u vizuelnom iskustvu imaginarnog sa više ogledala, kada se ogledam da se ogledam, da se ogledam... U ovim kontekstima nizanje ima nekakvu uznemirujuću tendenciju suludog multipliciranja. Međutim, emocionalni smisao uređenog niza prirodnih brojeva sasvim je drugo: jačiji: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, ..., saopštava uverenje o opštoj uređenosti totaliteta. Pribran, metodčan i konstruktivni smisao ovog brojnog niza, tako saglasan sa ritmom otkucaja moje krvi, deluje impozantno i sveobuhvatno.

To što sam biološka bomba tempirana na smrt, i pulsiram prema tempu nizanja prirodnih bro-

jeva, otvara mogućnost doživljaja Vrhovnog ritma. Uživljavanjem u beskonačno nizanje brojeva bivam neprimetno uvučen u neposredni doživljaj vremena zahvaljujući unutrašnjoj korespondenciji algoritma prirodnog brojnog niza sa ritmom mog bila.

Ako pažljivo čitam: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10... (kao što se čita notni tekst), ako ne prelećem preko zapisanih brojeva podrazumevajući dobro poznati tempo uvećavanja za jedan, ako dakle doslovce čitam napisane brojeve, otkrivam posle dovoljno dugog odbrojavanja emocionalni smisao tog nizanja. Kada se tempo nizanja potpuno sinhronizuje sa pulsom, ostvarujem doživljaj vremena.

Kada sam sâm zatvorim oči, utišam se, obuhvatim glavu rukama (kao u očaju), tako da napipam vrhovima prstiju puls slepih očiju (zašto su slepe kad one vide vreme?), zatim ga pratim prema sledećoj partituri:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, Šta, 109, 110, to, 112, 113, od-, 115, bro-, 117, ja-, 119, va, 121, 122, u-, 124, nu-, 126, tra?, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, To, 203, 204, je, 206, 207, pa-, 209, kle-, 211, ni, 213, 214, me-, 216, ha-, 218, ni-, 220, zam!, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, On, 304, 305, će, 307, 308, sa-, 310, svim, 312, 313, si-, 315, gu-, 317, rno, 319, 320, da, 322, 323, eks-, 325, plo-, 327, di-, 329, ra!, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395,

396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405,
 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, Ka-, 415,
 da-, 417, 418, će, 420, 421, da, 423, 424, eks-,
 426, plo-, 428, di-, 430, ra?, 432, 433, 434, 435,
 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445,
 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455,
 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465,
 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475,
 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485,
 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495,
 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505,
 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515,
 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525,
 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535,
 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545,
 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555,
 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565,
 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575,
 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585,
 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595,
 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605,
 606, 607, 608, ...

Što nizanje brojeva zalazi dublje u beskraj, sve više mi nedostaje početne srčanosti, jer su nagoveštaji ništavila sve jasniji. Moja konačnost gubi korak sa tim nizom koji se nepomućenom stalonošću sistematski dalje razvija ostavljajući me u sinkopi.

Ali, ta numerička nadmoć je samo prividna:

Bez moje krvi brojke su samo prazna ljuštura. Vreme se ne obuhvata brojanjem — i samo brojanje je obuhvaćeno vremenom. Nizom prirodnih brojeva tek je naznačena struktura koja ima šansu da zavibrira doživljajem vremena, ali samo uz infuziju životnog elana.

SVESNO MENJANJE TOKA VREMENA - VEČNA SADAŠNJOST SVEČOVEKA

Vreme predstavlja i subjekt i objekt, i čulo i čulni materijal, i razum i intuiciju, i odsustvo i prisustvo, i nulu i beskonačnost, i prvo i poslednje, i beskraj sam; na Vreme se upravo odnosi Isusovo biblijsko „jesam“. „Jesam“ kaže Vreme.

1) Ajnštajn je doveo u neraskidivu ali ipak dvomanifestnu vezu „vreme“ i „prostor“ — (prostorno-vremenski događaji), čime je i vreme i prostor sveo na „Izraze nečeg trećeg i nepoznatog“ (znaci navoda — V. A.), jer tako funkcioniše ljudski um. Da je prevaljivanje prostora u funkciji vremena, to nije ništa novo, to je preuzeto od Njutna. Zenon već ne bi delio isto stanovište. Zenon je danas bitniji mislilac od Njutna i Ajnštajna, jer je svojim briljantnim aporijama „strela leti ka cilju i nikad ne može stići jer uvek prevaljuje polovinu polovine prostora koji prevaljuje“ i na isti kalup „Ahil i kornjača“, pokazao da je čovekov proces saznavanja o Vremenu takođe kontrolisan postojanjem vremena, te tako: a) kad apstrahujemo vreme iz mišljenja, mišljenje se nađe u čorsokaku, ali ne znamo zašto, budući da apstrahovanjem vremena iz mišljenja ne postizemo apstrahovanje vremena iz proticanja, stoga bi

de facto izostavljanje operisanja vremenom u mišljenju, kako je to Zenon učinio, bilo samo skraćivanje obe strane jednačine bez suviška „na strani jednačine koja predstavlja zbivanja u objektu”. Objasniću: Subjekt ispituje objekt. I za subjekt i za objekt protiče isto vreme. Ukoliko se u mišljenju subjekta o objektu pojavi vreme, to je takozvano „*drugo vreme*”, ono koje protiče u našoj svesti u obliku simbola. Uvođenjem vremena u mišljenje o objektu, mi mu pripisujemo redundancu, to jest božanska svojstva. Onoga momenta kada u mišljenje uvedemo vančulnu kategoriju (ili svečulnu ako više volite), mi zapravo uvodimo Boga, uvodimo nepoznato, postulat, magičnu formulu, i umesto ljudi znanja postajemo ljudi teologije, umesto subjekta postajemo instrument. U tom smislu Zenon je čist — nije uveo Vreme, dakle ostavio je po strani osnovni pokretački princip, onaj koji u nauci, kao u umetnosti Bog, sve rešava time što deluje, što stvara stanja, što menja stvarnost i čula, istovremeno dopuštajući čulima da primećuju to menjanje da bi se „ČUDILA”.

2) Maks Plank, čim je u formulu uveo Vreme, iako mu do smrti nije bilo jasno je li zračenje kontinualno ili kvantno — zapravo, on je verovao da je kontinualno, ali da je bilo tako, gde bi u kontinualnom zračenju bilo mesta za vreme? — čim je dakle kapitulirao, čim je priznao njemu samom nepojmljivu razliku između „kvanta energije” — nečega, i „prevaljenog prostora” — ničega, začas je formula počela da deluje. Da je ostao pri razumu, da nije priznao Boga, formula nikad ne bi delovala, kao što se i zna da pre njega, pomoću kontinualnog, niko nije uspeo da smisli simbole u odnosima (matematičkim) koji bi dejstvovali. Maltene ispada da onaj ko je rođen s mogućnošću da više izda svoju veru, ko ima talenat da nema stav, može zapravo da postigne stanje medijumstva, to jest da mu se otkrije formula. Setite se samo Budine i Isusove protivrečne etike. Bedna je Hristova neostvarena zapovest „Ne ubij!”, prema iskrenoj rečenici, koja se dovoljno krvavo odrazila u čovečanstvu delovanjem inkvizicije i progonima ranohrišćana: „Ja nisam došao na zemlju da donesem mir nego mač!” A Buda? On koji je tražio „izlaz iz tuge” ni jednog trenutka nije prihvatio svet onakav kakav je i čitavog života je tragao. Za čim? Gde je tražio „ono”? Zar to nije svuda? Zar nije mirno mogao ostati u svom dvorcu, sa svojom ženom i decom? Ne, nije mogao... I on je, grešnik, sebe smatrao izuzetnim...

Ovo što ste do sada pročitali, blisko je idealu automatskog teksta, ostaviću to neredigovanc,

onako kako se samo pojavilo, nesređeno, u komplikovanoj formi.¹⁾ Tek sad sam se ohladio i počeo i da razmišljam.

Nesistemska mišljenja, ili nepostulativna, neaksiomska bivstvovanja misli, pojavljuju se kao *objektivni realitet*, dajući joj time status stvari, implicirajući takođe: stvar je misao i misao je stvar. Ovo priprema duhovnu osnovu za svesno menjanje toka vremena. Uloga svesti nije da spozna sebe, ili pak okolni svet, već je njena uloga njeno postojanje. Pitanje „Nije li objektivnost samo vizija moguće varijante stvarnosti?“ ekvivalentno je pitanju „Nisam li ja neko drugi?“. Subjektivnošću svog dejstva, svest je nepobitno objektivna. Budući objektivna, svest deluje onako kako se sama iznutra menja, i to je ključ moći čoveka. Svest ima sposobnost da se samopreobražava, i kao što se može oglušeti, tako se može svesno uobličavati svest, svešću kao egzistencijom uspostaviti znak promene. Promene nema ako se izostavi stanovište, ali na žalost po one koji žude univerzalije, to stanovište mora uključivati i nepoznato, inače ne može biti delotvorno.

Kritička nauka i kritička umetnost su nemoćne, jer se kritika ne bavi sobom, te stoga ne može biti ni nauka ni umetnost. Ili nije u pitanju pojam „kritika“.

Ne verujem da vam ovo sad pišem!

Istina je samo neubedljivo formulisana laž...

Mišljenje je pola zdravlja.

Nije da mi ne vidimo atome posmatrajući parče drveta, nego ih ne vidimo u obliku poimanja koji iziskuje nivo za koji su naša čula prevashodno podešena.

Evo ideala rasprostiranja: brzina srazmerna udaljenosti... Najtačnije je saopštavanje uzajamnim delovanjem celim egzistencijama.

Istovremenost kao odsustvo vremena?

Bezvremeno prenošenje na daljinu uz uslov očuvanja starih emotivnih struktura. Besmrtnost je

¹⁾ *Komentar Lazara Stojanovića*: Srećom, vreme je takođe blisko idealu nereda: ne samo da sobom povećava nered svega postojećeg, nego i svaki uredan tok misli o sebi osuđuje na usamljenost i neshvatanje, svaki pokušaj razumevanja suočava s protivrečnostima. Uzaludni ljubavni trud ljudskog uma oko vremena ovde je (automatski?) postao povod da se nesređenom slikom slika nered, da se nejasno govori o nejasnostima, da se protivrečnim umovanjem dođe glave protivrečnom iskustvu. Utoliko, dok se ispod reda reči otkriva nered misli, osećanje vremena snažno je prisutno: klopka postavljena vremenu čitaoca delovala je vrlo uspešno.

konačna i definitivna kataklizma čovečanstva, faza njegovog nerazvijanja u kojoj se najzad obesmišljava svaka struktura, dakle, svaki smisao.

Kinestetički tekst.

Vreme je dimenzija dimenzija.³⁾

Jednodimenzionalni Kosmos je u granicama prirodne kreacije, a postavlja se pitanje postojanja prirode koja nije ni pozitivna, ni negativna, ni neutralna, rasprostrtosti takve celine koja nije totalitet u smislu beskonačnog.

Euklid nikada nije objasnio kako od bezdimenzionalnih tačaka nastaje dimenzija prave — dužina, on se ni u budućnosti ne bi upuštao u to objašnjenje, pošto nije bio teolog i nije htio da uvodi pojam vremena. U tome je i savršenstvo njegovih postulata — u njima nema suvišnog, nema Boga, nema Vremena...

Ako bismo uspeli da racionalno ovladamo verom, bili bismo svemoćni.

NAČELO SMRTI

Kad završi svoj linearni put u vremenu, umre, biće se povlači u njegovu dubinu. Duša je, da kažem, „besmrtna”. Smrt je delimični prelazak bića u potpuniji život u drugim dimenzijama.

Zakoni bića:

Prvi zakon prelaska bića iz linearnog u dubinsko vreme — iz života u smrt, tj. iz smrti u život: **BIĆE JE KONSTANTNO PRISUTNO U SVIM DIMENZIJAMA.** (Objašnjenje termina: biće nije ni duša ni telo, nego Vreme čija je osnova neproticanje a čije proticanje zavisi od smisla, od strukture. Neću ići dalje jer je sledeći korak teološki — formula koja deluje.)

³⁾ *Komentar Lazara Stojanovića:* Jer: 1) to dobro zvuči; 2) budućni nejasno, vreme je najzgodnije da se na njega nadoveže svako moguće nejasno, da se svako jedinstvo mislivih dimenzija odmakne u tom pravcu; 3) kao dimenzija, vreme nije samostalno određivo, niti se opaža neposredno, te ga je zgodno vezati za neko naslućeno opštije jedinstvo dimenzija u kojem će i vreme konačno da dočeka kraj svog puta, da barem u mišljenju nađe svoj „tihu mali dom”; 4) ovo, kao svaka druga pesma u prozi, nije ni istinito ni pogrešno, već se postavlja kao domaći zadatak čisto neuslovljenosti (ako u to neko hoće da veruje) mašte; 5) ako se ovo shvati kao propis, načelo izgradnje jednog podrobnijeg i obaveznijeg tumačenja vremena, mogle bi iz toga da se izvedu razne zanimljivosti, ali na žalost, zbog kratkoće vremena možda, dalji tekst će da se bavi samo „dubinskim vremenom”, onim gde se svode računici našeg neodgovornog vršljanja po ovdašnjim dimenzijama (tu klopka vremenu čitaoca više nema svrhe, te je otklonjena, a klopka kosmičkom vremenu ostaje da čeka susret s njim negde u večnosti).

Drugi zakon prelaska bića (odnosi se na smisaone strukture, na kretanje Vremena u uslovima razlike datosti): SVET JE CELINA — BIĆE ONOLIKO NAPUŠTA DATU DIMENZIJU KOLIKO SE OSTVARUJE U DRUGOJ DIMENZIJI ALI NIKAD NE MOŽE POTPUNO NAPUŠTITI NIJEDNU DIMENZIJU.

Treći zakon prelaska ili „princip nerazlikovanja”: DIMENZIJE SE MEĐUSOBNO NE MOGU ODELITI.

Telesno napuštanje dimenzije linearnog vremena moguće je u toku života i manifestuje se odsustvom fizioloških funkcija — odsustvom starenja.

Telo je tvorevina dubinskog vremena, samo duša može znati koliko je sati u linearnom vremenu, telo ne, ono pripada dubini linearnog toka. Hoću da kažem: Telo sata ne pokazuje vreme nego to čini njegova zamisao, njegova ideja. Jer i za sat, i za mene koji sam ga napravio, protiče isto vreme, i kada gledam na sat, ja u stvari gledam na svoju tvorevinu, na svoju misao koja mi, kao u nekoj viziji, pokretanjem kazaljki govori koliko je sati. Ja ne gledam sat da bih saznao datum, čas, minut, jer to znaju i moji prsti i zid na kome sat visi, nego gledam u svoju sopstvenu misao i na taj način masturbiram spoznajom.

Linearno vreme je neproticanje dubinskog vremena. Dubinsko vreme je proticanje linearnog vremena.

Savet osobama koje žele da se ispavaju za sekund: za spavanje ne koristiti linearno vreme već u njemu zaseći izvesno trajanje a spavati u dubinu.

Pitanje je odgovor suštine tog odgovora na to pitanje.

Teologija je izraz sumnje.

Prihvatanje postojećeg sveta je vrhovna relaksacija. A to nije slabost već prava snaga! Etički propisi i neizbalansirana paradoksalnost Hristovog učenja sprečila je Hrišćanstvo da, iako se o tome govorilo, iako se samo to očekivalo, doživi u svojim svecima i sledbenicima *jedan jedini trenutak*, kadtadašnji SADASNJI TRENU-TAK celovite afirmacije Kosmosa. Ili su o tome izostali pisani izvori. Svragistika, nauka o pečatima, trebalo bi da se bavi i onim pečatima koji se udaraju na ljudsku dušu, a čije brisanje je moguće, zasad, samo smrću.

Istina kao realnost i obrnuto, realnost kao istina. biće kočnica dokle god ne budemo u stanju da istinu odjednom zamislimo i kao svekon-

kretnost i kao sveapstraktnost. Apstraktno je isto što i konkretno. Tako se briše pojam istine i ona počinje da se vrši na sve načine.

Brisanje uticaja vremena je utoliko tehničko pitanje, ukoliko je aktivnost večna. Kako, međutim, neaktivnost nije manja zabluda od aktivnosti, brisanje vremena biće psihotehnički poduhvat poistovećenja suprotnosti skokovitog i kontinuiranog, jer se u prirodi, u nama, to oduvek odigrava, jer se u svesti to još ne odigrava, pa mi i ne primećujemo da je to i u nama oduvek tako.

Molitva inteligenta Vremenu:

„Dopusti mi da te saznam! U zamenu za to obavezujem se da moj rad ostane anonimn... obogati me da uživam, kako bih imao nešto od zadovoljstva, novac je danas uslov slobode pojedinca; rad i anonimnost ostaće čisto posvećenje! Odvoj me bogatstvom, znanjem i čudom moći, od puka! Voljne želje koje ću ispunjavati biće bezazlene... Ti i ja jedini znamo!”

Na ovu molitvu nema odgovora.

Iako je ono što ću reći rešenje na formalnom planu, planu izražavanja, ipak: beskonačnost veličine tela je unutar prostora koji ono zaprema, posmatrano na ma kom nivou pa i u nivou ljudskih čula.

Neka ujedinjenje u Vremenu postane volja i svest svih pojedinosti! Tako će se u znanju „SVE JE POVEZANO” ostvariti, zauvek obistinuti, apsolutna sloboda potpune uređenosti, a sinarhija, red, i anarhija, nered, izjednačiti u beskrajnoj moći čoveka oslobođenog i slobode i ropstva.

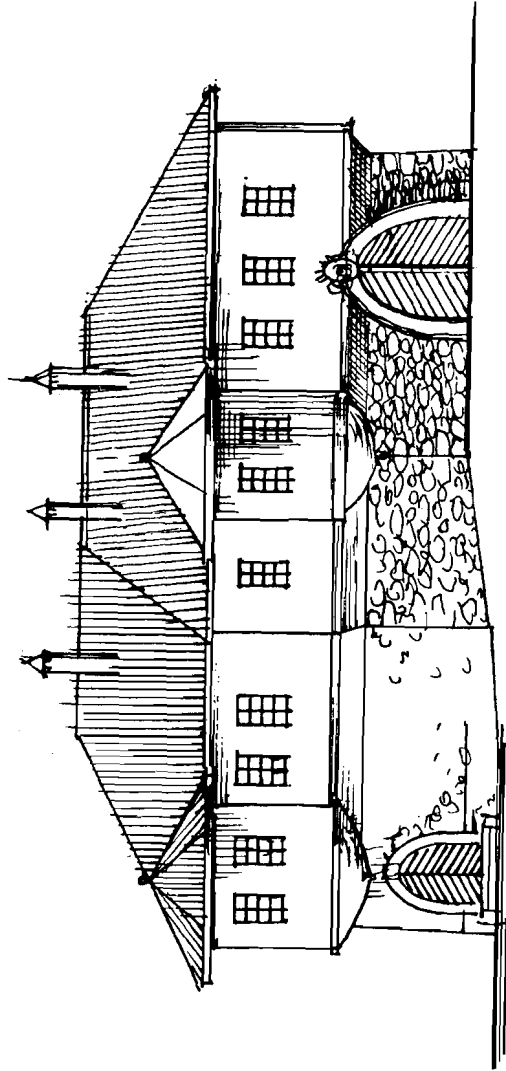
Mir je borba unutar Svemira!³⁾

³⁾ Komentar Ivana Aničina: O, blagosloveni pesnici!



III DEO

KULTURE I VREME



Prvi konak Kneza Miloša

VREME U NAŠOJ MASOVNOJ KNJIŽEVNOSTI

Razmišljanje o vremenu u masovnoj književnosti može se usmeriti, po ugledu na klasične psihološke i književne analize temporalnosti, na dva različita plana. Jedan od njih čini vremenska dimenzija ove literature, oblici njene temporalnosti, na drugom se vreme javlja kao njena tema, njen problem. Dakle, vreme kao forma i kao sadržina. Ali u ovu klasičnu podelu ne treba se suviše uzdati. Ona može biti korisno sredstvo, ali je neodrživa kao rezultat istraživanja, jer se vreme u masovnoj književnosti istovremeno javlja kao mera i kao svojstvo stvari, ono nikada nije samo struktura niti samo vrednost.

OBLICI TEMPORALNOSTI

Kad je reč o opštem temporalnom planu u koji se masovna književnost uključuje ili koji oblikuje, moguće je razlikovati nekoliko posebnih slojeva i vidova temporalnosti. Pokazuje se da je vreme ovde pluralno i višeznačno. Ono ili nepovratno prolazi, „iz dana u dan”, ili se, u svom kružnom kretanju, vraća, ili se projektuje unapred ili se, najzad, prekida i smenjuje sa „trenucima” atemporalnog trajanja. Tako se na ovom području banalnosti i trivijalnosti, sporta i razonode, neočekivano, kao u nekoj parodiji, mogu prepoznati oblici percepcije vremena koje opisuju istoričari kulture i, posebno, religije: linearno i ciklično, kontinuirano i diskontinuirano, profano i sakralno vreme.

Ova raznovrsnost percepcije vremena proističe iz heterogenosti naše masovne književnosti, koja u sebi okuplja nesaglasne, često protivrečne, elemente različitih kulturnih obrazaca, „modela

sveta": folklorno-obredni, epski, scijentistički, industrijski, „kosmopolitski”, romantično (u istorijskom smislu) literarni. Teško je ovde izdvojiti preovlađujući oblik temporalnosti.

Možda je to moguće — kao što misli Edgar Moren — kada je reč o masovnoj kulturi. On tu otkriva „nov odnos između vremena i prostora”. S jedne strane, masovna kultura „teži da duh podvede pod sadašnjost”, ali ga istovremeno „otvara prema planetarnim horizontima”, te tako omogućava njegovo „učešće u sadašnjosti sveta”.¹⁾ Da li, i u kojoj meri, ovo važi za našu masovnu književnost?

I ona govori o nečemu što se upravo zbilo ili što se ima zbiti u bliskoj budućnosti, jer je to uglavnom književnost novina. Zatim — i to odgovara Morenovom nalazu — to je priča o zbivanjima „široj zemlji” i „kroz ceo svet”. Međutim, ako bismo se ograničili samo na tekstove koji govore o „planetarnoj sadašnjosti”, povezujući nas sa njom, morali bismo iz naše masovne književnosti da isključimo mnoge njene značajne vidove i teme. Bili bismo prinuđeni, pre svega, da zanemarimo sve one napise koji skoro u svakom broju novina oživljavaju našu vezu sa prošlošću, kao što su to istorijski feljtoni i članci posvećeni raznim godišnjicama i proslavama, čija je funkcija u tome da, putem *redovnog i pravilnog* vraćanja izvesnim zbivanjima, delima i životima, održavaju kontinuitet nekih osnovnih društvenih vrednosti i simbola. Dakle, prenebregli bismo činjenicu da je masovna književnost jednom svojom stranom okrenuta prošlosti i, uz to, da se samo njeno vreme okreće, da u njoj postoje — pored linearnog, ireverzibilnog vremena — i neki oblici cikličnog vremena.

Događaji koji se u masovnoj književnosti evociraju, i to ne samo u istorijskim feljtonima i memorijalnim člancima, već i u čituljama, sportskoj književnosti, novim narodnim pesmama itd., postavljeni su u istorijsku perspektivu i često precizno datirani, označavaju neke prelomne trenutke istorije, početak novog razdoblja u životu naroda, rođenje ili smrt istaknutih pojedinaca ili naših srodnika, vreme značajnih sportskih uspeha ili srećne ljubavi, da se zadržimo na primerima o kojima će ovde biti više reči. Načelo svetkovine i proslave, čije je poreklo obredno, u masovnoj književnosti, kao i u čitavom našem društvenom životu, potpuno je sekularizovano, ali se, u većini slučajeva, obredna priroda praznika zadržala, pa se tu, pored simbola i vrednosti koji čine njegovu eksplicitnu, deklarativnu sadržinu, pomaljavaju, potkrep-

¹⁾ Edgar Moren, *Duh vremena*, prevela Nadežda Vínaver, „Kultura”, 1967, str. 194—98.

ljujući ih ili ih, naprotiv, potiskujući, i neki mitski, arhetipski obrasci. Kontinuitet profanog vremena se razbija. Tada vreme proslave, pomena, memorijala, sećanja, ne pripada više kružnom ili pravolinijskom trajanju, već postaje sakralno. „U izvesnom smislu — kaže Elijade — može se reći da sakralno vreme ne „teče“, da ono ne predstavlja „trajanje“. To je prevashodno ontološko, „parmenidovsko“ vreme: uvek jednako sebi samome, ono se ne menja niti iscrpljuje.”²⁾

Na primer, proslava 8. marta, „dana borbene solidarnosti žena“, na stranicama naših novina praćena je oživljavanjem nekih mitskih situacija koje potiskuju u drugi plan, bar kad je reč o uobrazilji, glavnu temu praznika: ravnopravnost žena i muškaraca. Pokazuje se da kolektivna uobrazilja spremno prihvata sliku večne borbe između maskulokratije i ginekokratije, mitološki sukob muškog i ženskog načela, a vrlo teško racionalističku, demokratsku predstavu o njihovoj jednakosti i saradnji. Tako se u tekstovima posvećenim proslavi ovog praznika u našoj sredini mogu raspoznati i tragovi oba osnovna ženska mita — mita o samodovoljnosti žena, to jest o odstranjenom muškarcu, i mita o vladavini žena, odnosno o ukroćenom muškarcu. A ti se mitovi nalaze *in illo tempore*, izvan istorijskih mena.

Način na koji naša masovna književnost opaža i tumači „problem vremena“ predstaviću ukratko pomoću tri primera. Dva su iz novina: novinske tužbalice (čitulje) i fudbalska priča (članci o fudbalu), treći se odnosi na tekstove novih narodnih pesama.

VREME I SMRT: NOVINSKE TUŽBALICE

Čitulje u novinama govore o posledicama smrti, među kojima je prva brutalan prekid kontinuiranog vremena, odnosno trajanja, i to ne umrlih već ožalošćenih. U stvari, u čituljama smrt pre svega pogađa ožalošćene, što je u vezi sa jednom od osnovnih funkcija obreda oplakivanja mrtvih. Smrt osobe koju oplakuju baca ožalošćene u neku vrstu mrtvog, praznog vremena, u život bez života. „Noći su bez svitanja, dani bez svetlosti i radosti, u životu koji to više nije.“

Ovako istrgnuti iz svog trajanja, ožalošćeni preuzimaju na sebe obavezu da uspostave i održe drugu vrstu kontinuiteta, koji je sada afektivan i spiritualan. Oni odlučuju da žive samo u prošlosti, u vremenu pre katastrofe. Ta odluka retko je psihološki motivisana, na primer — tamo gde

²⁾ Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, 1965 (p. 61).

se dovodi u vezu sa afektivnim sećanjem, kad na umrlag podsećaju knjige, stvari, razgovori. Češće je reč o pravim psihološkim paradoksima: „Bol u našim srcima iz dana u dan sve je veći.”

U svakom slučaju, ožalošćeni svoju svest potpuno oslobađaju svake druge sadržine sem one koju donosi evociranje pokojnika; tako oslobođenu sadašnjosti i budućnosti, oni svoju svest nude kao od vremena zaštićeno utočište duša, odnosno — da se držim terminologije čitulja — likova. Jednom reči, „ti si u nama iako te nema”. Dakle, s jedne strane, ožalošćeni su, zajedno sa umrlima, isključeni iz vremena, a s druge strane, umrli ostaju u vremenu, zajedno sa ožalošćenima, zahvaljujući njihovom afektivnom i „doživotnom” sećanju: „Svi dani su nam isti, neizmerno bolni i tužni, kao i onaj kada smo saznali da te više nema. Iz naših si domova isterao sve radosti i veselja. Uvek si bio sa nama, ostaćeš večito među nama i sada kada te više nema.”

Čitulje ne jadikuju toliko zbog same smrti koliko zbog njenog časa. Smrt je kob, ona zločudo bira trenutak koji najmanje odgovara i osobe koje smo najmanje spremni da joj prepustimo. Ili dolazi „u cvetu mladosti” ili „kad smo od njega najviše očekivali” ili „onda kada smo mu se najviše radovali”. Smrt u čituljama bira upravo one koji najviše zaslužuju da žive. Otuđa se u novinskim tužbalicama mogu naći prave filozofske sentence u kojima se formuliše zakon međusobne isključivosti trajnosti i vrednosti, odnosno „saznanje da u ovom svetu ono što je najbolje ne traje dugo”.

Saznanja ove vrste kao da nagoveštavaju mogućnost rezignacije, filozofskog mirenja sa vremenom i smrću. Ipak, čitulje nisu literatura koja dozvoljava takvo rešenje, iako je njihova osnovna funkcija upravo da omoguće i opravdaju nastavljanje života uprkos smrti. Ali one tu funkciju ostvaruju na taj način što se u njima smrt implicitno prihvata kao fakt života, već samim tim što se institucionalizuje i artikuliše u jeziku, a još više tako što se u okviru obavezne institucije oplakivanja umrlih sređuju odnosi između živih i mrtvih putem obrednog preokretanja uloga: živi su tu predstavljeni kao više pogođeni smrću i, uz to, manje vredni od pokojnika. Kao što ćemo kasnije videti, učvršćivanje poljuljanih temelja kontinuiranog vremena predstavlja i jednu od osnovnih funkcija fudbalske priče.

VERE I LJUBAV: NOVE NARODNE PESME

Tema filozofske rezignacije, mirenja sa prolaznošću i sudbinom daleko je razvijenija u novim narodnim pesmama nego u novinskim tužbali-

cama. Većina ovih pesama govori o izgubljenoj ljubavi i izgledima da se ona vrati ili zaboravi, da se nađe uteha u pesmi i vinu ili u novoj ljubavi.³⁾

I najpovršniji uvid u ovu vrstu masovne književnosti pokazuje njenu iznenađujuću srodnost sa novinskim tužbalicama. Već na jezičkom planu, može se reći da su i čitulje i ove pesme sačinjene od iste građe, i to od već gotovih delova, onako kako su, prema Levi Strosu, stvoreni mitovi. Rečenice kao što su, na primer, „Kuća je bez tebe prazna”, „Sna nemam ni danima ni noćima”, „Sve mi je pusto bez njega”, mogu se naći i u „kafanskim” ljubavnim pesmama i u novinskim tužbalicama.

Očigledne podudarnosti i homologije nalaze se i na planu strukture temporalnosti ovih proizvoda masovne književnosti. Pre svega, i u ovim pesmama nalazimo, kao bitnu njihovu okosnicu, trenutak katastrofe koji razbija kontinuitet vremena zaljubljenog junaka pesme. To je rastanak, nagli prekid srećne ljubavi, koji patnika baca u „prazan život”, u „jedan život prazan bez radosti”. Tu se, kao i u čituljama, „živi samo zato što se mora”.

*Svak na svetu nečemu se nada,
Svako znade šta mu život sprema,
A ja živim samo što se mora,
Oj živote, bolje da te nema.⁴⁾*

Pevaču se čini da će vreme posle rastanka večno potrajati i da sreća nikada više neće doći. I, slično kao u čituljama, ljubavni patnik preko sećanja uspostavlja vezu sa prošlošću i likom svoje drage. To je zaustavljena, večna prošlost, bolna strana nekadašnje večne sadašnjosti koju je predstavljala njegova izgubljena srećna ljubav. Dakle, to je biranje večnosti po svaku cenu, herojska odluka ljubavnog pevača da se suprotstavi delovanju vremena.

Hram u kome se vreme zaustavlja i u kome se kuša ova ambivalentna, bolno-slatka večnost jeste kafana, „stara krčma”. A obred bolne evolucije srećne večnosti obavljaju svirači i pevači, u čemu im pomaže pričesno piće. „Svaka me pjesma na prošlost seća”; „Krčma puna dima, i u dimu njena slika”.

³⁾ Rasprostranjenost ovih motiva potvrđuje istraživanje Stanoja Ivanovića, autora značajne studije „Narodna muzika između folkloru i kulture masovnog društva” (časopis „Kultura”, br. 23, 1973), gde je izvršena podrobna komparacija tematske strukture hirske narodne poezije i novih narodnih pesama.

⁴⁾ Svi primeri navedeni su prema sveskama „Novih narodnih pesama” br. 20–30, „Metronom”, 1970–1973.

Ali dok je oplakivanje smrti prilika da se afirmišu vrednosti pokojnika, a preko njih, naravno, i društvene vrednosti, tugovanje zbog rastanka od voljenog bića nije praćeno evokacijom i nabranjem vrednosti tog bića. Voljeno biće to i ne zaslužuje. Jer ono je upravo uzrok katastrofe, prekida, prestanka srećne i večne sadašnjosti ljubavi, ono, odnosno njegova nevera, njegova laž i njegove varke. „Ja te volim, a ti si grešnica.” Pokazuje se, štaviše, da je čitava sreća za kojom pevač tuguje u stvari iluzorna, rezultat zablude i varke. Tako se, na paradoksalan način, vreme srećne ljubavi istovremeno evocira i kritički preocencuje, odnosno razgolićuje kao vreme lažne ljubavi, ljubavi čoveka i grešnice ili sveca i žene, kako se uzme.

U svetlosti ovakvog saznanja, potreba za voljenim bićem ostaje gotovo bez osnova i bez vrednosti. Ona se oseća kao ludost, kao bolest, kao opsesija, kao začaranost. Saznanje postepeno daje svoje plodove, ne isključujući sasvim nostalgiju i gorčinu. Jer to više nisu plodovi sa ukusom večnosti, već su od ovoga sveta. A zna se kakav je to svet kad u njemu „sve kao tren traje”.

*Jer svemu dođe kraj,
Život je lažni sjaj.*

Na taj način, za obredom evokacije bolno-slatke večnosti dolazi proces trežnjenja i demistifikacije ili, bolje reći, mistifikacije trenutka. Pozornica je ista: stara krčma, instrumenti isti: stara pesma i staro vino. Pokazuje se da je uteha koju nudi krčma dvosmislena: i sećanje i zaborav, i večnost i trenutak. Ili se to pre može opisati u jednom drugom ključu, kao dve faze iste kolektivne terapije. Kroz evokaciju i racionalizaciju dolazi do ozdravljenja. Kao alternativu večnoj sreći i večnom bolu, krčma, njene pesme i njeno vino nude sada trenutke ovozemaljskih radosti. Umesto trajanja trenutke, umesto opiranja sudbini nagodba sa njom, umesto nemogućne sreće moguće zadovoljstvo:

*Takav mu je život
a šta da se radi,
malo ljubi svoje
a malo ukradi.*

*Nikad više za tu prošlost
čuti ja ne želim...
Svirajte mi noćas da se razveselim.*

VREME POBEDE I PORAZA: FUDBALSKA
PRIČA

Fudbalsku priču čini serija novinskih članaka posvećenih pripremama fudbalera za utakmicu i toku same utakmice. Prema tome, ona ima dva dela i dva vremena: jedno pre i jedno

posle. Prvi deo odvija se u znaku očekivanja predstojećeg događaja, odnosno „borbe” ili „bitke”, i on je po pravilu obimniji, razgranatiji i tematski raznovrsniji od drugog dela. Njegovo vreme razbijeno je na niz epizoda, umetnutih priča o igračima, trenerima, protivnicima, probnim utakmicama itd. On iz velike daljine i sa raznih strana anticipira i priprema buduću utakmicu ili turnir. Ponekad se to zadiranje u budućnost može meriti godinama. Na primer, već ove, 1976. godine, počela je priča o svetskom prvenstvu u fudbalu koje će se održati 1978. u Argentini.

Osnovna funkcija ovog dela priče je postepeno modeliranje buduće utakmice, postavljanje opšteg plana njene simboličke, književne transpozicije. Tu se određuju odnosi snaga, karakteri pojedinaca, vrste predstojećih „duela” i priroda fudbalske bitke u celini. Ovak mizanscen naročito je izrazit i podroban kad su u pitanju utakmice naše fudbalske reprezentacije, kada su pripreme, a time i priča o njima, duže, kada su, što je još važnije, u igri, na ispitu, neki opštiji i značajniji stavovi i simboli nego što je to slučaj u člancima o utakmicama domaćih klubova.

Pre svega, potrebno je oživeti i aktuelizovati — postaviti u određen vremenski kontekst, dovesti u vezu sa konkretnim prilikama i ličnostima — postojeću kolektivnu, vanvremenu predstavu o svojstvima našeg fudbala, takozvane „naše igre” i o svojstvima protivnika, koja su, takode u suštini nepromenljiva, večna. Sliku našeg fudbala krasi takve odlike kao što su maštovitost, tehnički doterana, lepa igra, dok su stranim reprezentacijama, u skladu sa popularnim predstavama o drugim narodima i naravima, uglavnom svojstvene uvežbanost i disciplinovanost ili temperamentnost i spretnost. To je, malo pojednostavljena, shema u koju treba uklopiti individualna obeležja datog sastava našeg i protivničkog tima, ali tako da se ta obeležja sasvim ne izgube, jer simbolički scenario mora da ima izgled realističke pripovetke, uverljivost i neospornost dokumenta.

Sve ustaljene osobine „naše igre” i igre protivnika na sportskom planu imaju manje-više jednaku vrednost: rezultat utakmice može podjednako zavisiti od maštovitosti, od uvežbanosti ili od temperamenta. Ali njihova reorička i književna interpretacija dovodi ih u vezu sa različitim vrednostima na ljudskom planu. Nije reč samo o estetskoj vrednosti, o „lepoti igre”, koju omogućava maštovitost a isključuje „šablonska igra”, već o prisustvu ili odsustvu temeljnog ljudskog kvaliteta. Maštovit i požrtvovan fudbal je igra „s dušom”, u njega se unosi

„puno srce”, odnosno tu su pred nama ljudi u punom smislu te reči. Nasuprot tome, uvežbanost i disciplinovanost automatizuju, dehumanizuju igru, pretvaraju igrače u poluge „precizne mašinerije”: temperament dovodi do toga da se fudbal „izrodi” i postane „prljav”, spretnost je drugo ime za lukavstvo, a zna se čiji je ono atribut.

Ipak, odnosi između sportskih odlika i humanih vrednosti nisu strogo fiksirani, pa ista karakteristika igre jednog tima ili pojedinca može da prenosi različite vrednosti. Na primer, naš Buljan i Englez Dobson, prema jednom članku iz „Sporta”, odlikuju se brzinom, ali prvi „tutnji kao vihar”, a drugi „juri kao furija”, čime se, u stvari, izriču dva oprečna vrednosna stava. Ova retorička elastičnost vrednovanja, kao što ćemo videti, neophodna je drugom delu fudbalske priče.

Ne treba izgubiti iz vida ni to da kolektivna predstava o našem fudbalu nije sasvim nekritička, bar ne u ravni njegovih sportsko-tehničkih osobina. On — kako se to često kaže — „pati” od svojih „tradicionalnih” ili „hroničnih” slabosti: neefikasnosti, nestalnosti forme, slabe fizičke pripremljenosti. Ali, uprkos tome, nezavisno od toga, on neizostavno nosi i izražava bitne humane vrednosti. Isto tako, ma ko bio protivnik naše reprezentacije, koga mi možemo uvažavati i „ne smemo podcenjivati”, on mora neizbežno za nas predstavljati ljudski izazov, ne zbog našeg samoljublja i navijačke zaslepljenosti, već zbog same logike fudbalske priče i strukture kolektivne uobrazilje. Jer u fudbalskoj književnosti utakmica je *a priori* postavljena kao sukob ljudskog i neljudskog. Dakle, nisu ovde na delu toliko predrasude o drugim ljudima, već je reč o oživljavanju, postavljanju *sub speciae temporis*, mitskog događaja, događaja iz mitskog vremena, kada mi našem timu dodeljujemo ulogu Ljudi, a njegovim protivnicima ulogu sila koje ljude ugrožavaju. Zbog toga mizanscen utakmice stvoren u prvom delu priče ostavlja budućnosti samo jednu mogućnost: neminovnu pobedu našeg tima.

Sada se jasno vidi sav značaj problema koji se javlja kad naš tim izgubi utakmicu. Taj važan književno-metafizički problem ima da reši drugi deo fudbalske priče.

Za razliku od prvog dela, gde priča obiluje umecima, digresijama, ona je ovde usredsređena, njeno vreme ulazi u okvir klasičnog jedinstva — vremena, mesta i radnje. Dakle, prvi deo je više epski, drugi je pretežno dramski. Zatim, prvi deo je prospektivan, a drugi retrospektivan: najpre se oblikuje predstojeće, a za-

tim preoblikuje ono što se zbilo, s više ili manje teškoća, u zavisnosti od rezultata utakmice.

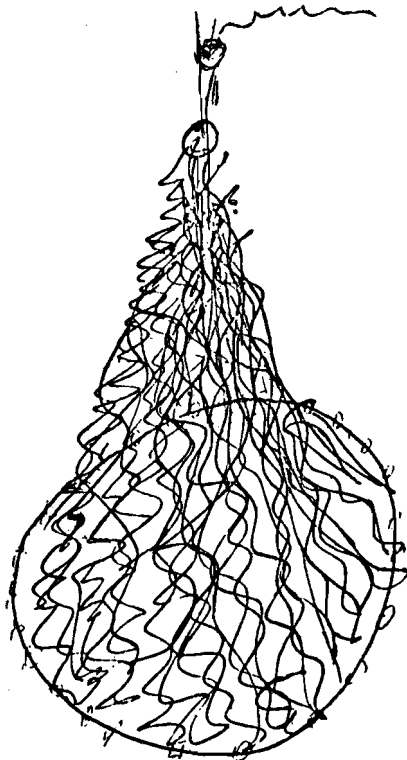
Osnovna funkcija drugog dela fudbalske priče sastoji se u tome da se na svaki način tok i rezultat utakmice uklope u ranije postavljen imaginarni scenario, da se očuva kontinuitet prometejskog mita. Taj zadatak nije teško ostvariti u slučaju povoljnog rezultata. Korekcije u odnosu na obrazac tiču se pojedinosti, priča se pretvara u neposrednu, lirsku egzaltaciju ljudskih vrednosti. Ali kada je rezultat nepovoljan, kad utakmica donese razočaranje, cela fudbalska književnost je ugrožena i ona se tada brani svim svojim sredstvima, sredstvima za pretvaranje jave u san, razočaranja u nadu, poraza u pobedu.

Najjednostavnije takvo sredstvo predstavlja osporavanje regularnosti utakmice, odnosno prebacivanje krivice za poraz na sudiju ili na neregularnu igru protivnika. Zatim, rezultat utakmice može se odvojiti od ocene kvaliteta igre, zahvaljujući čemu naš tim može izgubiti meč, ali ne i biti „nadigran”. Najzad, tim koji slabo igra prestaje da bude naš, on je samo „senka našeg fudbala”, on ne igra „svoju igru”, odnosno igra „ispod svojih stvarnih mogućnosti”.

Sva ova sredstva upotrebljena su u drugom delu fudbalske priče o nedavnoj utakmici naše reprezentacije protiv tima Španije. Neregularnost se ogledala u tome što je „sudija Palotaj, inače Kubalin dobar drug, Špancima oprostio jedanaesterac” („Politika”) i u tome što su protivnici pribegli igri „u kojoj se rešenja traže van sportske etike” („Sport”). Zatim, nepovoljan rezultat potisnut je u drugi plan, neutralisan i zamenjen moralnom pobedom našeg tima, koji je nadvisio španske fudbalere svojim majstorstvom, a još više svojom hrabrošću, odlučnošću i ljudskim dostojanstvom. „U celini, Španci nisu dorasli našima u nadigravanju.” — („Politika”). „Plavi su izgubili bitku, ali su se vratili iz Sevilje puna srca... Jugosloveni su još jednom potvrdili svoju visoku klasu, rekli Špancima da ih se ne boje, i da su kadri da ih sateraju u mišju rupu, nagnaju ih na kukavičko povlačenje...” — („Sport”). Najzad, pokazalo se da su naši fudbaleri izgubili utakmicu zato što je u odlučujućim trenucima njihova igra „pala”. Prema jednoj verziji priče, razlog tome je što „naši fudbaleri nemaju kondicije” („Politika”), prema drugoj, „naši izabranici doživeli su psihološku krizu” („Sport”). U svakom slučaju, Španci su pobedili naš tim zahvaljujući samo tome što on jedno vreme nije bio ono što u stvari jeste. I zato „očaju nema mesta” („Sport”).

Ipak, ova retoričko-aksiološka interpretacija protekle utakmice može da prihvati i motiv

rezignacije, jer postoji jedan protivnik sa čijom nadmoći čovek može da se pomiri ne gubeći svoje dostojanstvo. To je Sudbina. Ona, kao i u novim narodnim pesmama i novinskim tužbalicama, ima osobine zle kobi; kao što u čituljama pogađa najviše one koji žele da žive, a u novim narodnim pesmama ljubavnike koji iskreno vole, ovde je ona uglavnom protiv onih koji zaslužuju pobedu. „Sreća ne prati uvek hrabre, ona je bila u Sevilji okrutna prema našim sjajnim momcima.” — („Sport”). „Ali sve nas nije htelo. Kao da se na stadionu u Sevilji zarekla neka čudna fudbalska sudbina protiv reprezentacije Jugoslavije.” — („Politika”). „Tragični” i „nesrečni” porazi su zato prilika, gotovo bolja od pobeđa, da se snažno istaknu humane vrednosti koje naš tim oličava i za koje se bori.



BISERKA CVJETIČANIN

POIMANJE VREMENA U AFRIČKOJ KNJIŽEVNOSTI

O afričkom shvaćanju vremena kao ključu za razumijevanje i interpretaciju afričkih religija i filozofije postoji veoma malo istraživačkih radova. Možemo slobodno reći da su djela Johna S. Mbitija (Kenija) i Alexisa Kagamea (Ruanda) pionirski pokušaji da se teorijski osvjetli pojam vremena u Africi, te ćemo ukratko iznijeti njihova istraživanja, a zatim, služeći se tim istraživanjima kao bazom, analizirati poimanje vremena u afričkoj književnosti.

Prema Kagameu, osnovne četiri kategorije crnačko-afričke misli (Kagame se ograničava na bantu misao, ali izričito naglašava da se taj kategorijalni sustav može primijeniti i na zapadnu Afriku) su sljedeće: I Muntu — ljudsko biće (pl. Bantu); II Kintu — stvar (pl. Bintu); III Hantu — vrijeme i prostor; IV Kuntu — modalitet, način.

Sve što jest, može se uvrstiti u jednu od ovih kategorija. Izvan njih postoji samo nezamislivo. Sve što jest, ima snagu: čovjek (kategorija Muntu), kamen (kategorija Kintu), jučer (kategorija Hantu), smijeh (kategorija Kuntu) su snage i kao takve međusobno srodne. Srodnost između tih snaga izražena je semantički zajedničkom osnovicom Ntu. Ntu je sam bitak, univerzalna snaga koja se nikad ne pojavljuje izvan svojih konkretnih određenja, Muntu, Kintu, Hantu i Kuntu.

Budući da nas u ovoj analizi posebno zanima poimanje vremena, koncentrirat ćemo se na kategoriju Hantu, koja involvira vrijeme i prostor. Na nivou svakodnevnog života jasno se razlikuju u afričkoj kulturi vrijeme i prostor, ali na izvjesnom nivou misli — Kagame kaže na nivou duboke misli, tj. filozofskog sistema — dva pojma spajaju se u jednu kategoriju, Hantu.

U tradicionalnoj afričkoj kulturi i životu vrijeme je bezbojno, bezlično, neodređeno, sve dok se ne pojavi konkretan događaj da ga označi, obilježi. Čim događaj izbije, vrijeme je njime označeno, odnosno, kako navodi Kagame, vrijeme je izvučeno iz anonimnosti, individualizira se i postaje vrijeme tog događaja. Ne postoji, naglašava Kagame, u strukturi bantu jezika imenica koja bi označila vrijeme kao u evropskim jezicima, tj. vrijeme kao takvo. Dok je grčka filozofija proizvela ideju apstraktnog vremena, odnosno definirala vrijeme kao „broj (mjeru) kretanja prema onome što je bilo ranije i što će biti kasnije” (Aristotel), u afričkoj misli radi se o vremenu ovoga ili onoga, o vremenu povoljnom za ovo ili ono. Tako označeno vrijeme može biti kratko ili dugo, zavisno o događaju koji ga individualizira. Vrijeme je uvijek konkretno i vezano za određena konkretna zbivanja. Pojmovi napada, ekspedicije i sl. sinonimi su za vrijeme, jer su uvedeni u formulu: „Kada je taj i taj... započeo osvajanje...” Sa završetkom događaja koji je označavao vrijeme, nastaju prazni momenti, nestaje pojam vremena. Ako se nekom Bantuu predbacuje da *gubi vrijeme*, on će odgovoriti: „Ja gubim vrijeme? Ta ja sam upravo završio svoj posao!” Naime, budući da je događaj završen, nestaje i njegovo vrijeme, jer više nema ništa da označi. Zato će Bantu reći: „Moj je posao završen, dakle ne gubim vrijeme.”

Prema tome, za Afrikance u njihovom tradicionalnom životu, vrijeme se sastoji od događaja koji su se zbili, koji se zbivaju i koji će se upravo zbiti. Ono što se nije dogodilo i što nema vjerovatnost najskorijeg događanja, ulazi u „ne-vrijeme”.

U zapadnom ili industrijskom svijetu, vrijeme je roba koja mora biti upotrebljena, plaćena ili kupljena. Vrijeme je novac, a ljudi ga imaju sve manje. U tradicionalnom afričkom životu vrijeme mora biti stvoreno ili proizvedeno. Čovjek nije rob vremena — on „čini” onoliko vremena koliko želi. Za njega vrijeme nije vrijednost po sebi, jer ne postoji dok čovjek ne djeluje.

TRI FAZE VREMENA: POIMANJE
PROŠLOSTI, SADAŠNJOSTI I BUDUĆNOSTI

S obzirom da vrijeme obuhvaća samo ono što je sigurno da se događalo ili događa, ono je, u tradicionalnim shvaćanjima, dvodimenzionalni fenomen, s prošlosti i sadašnjosti, a bez budućnosti. Linearno poimanje vremena u evropskoj misli s neograničenom prošlosti, sadašnjosti i neograničenom budućnosti, praktički je strano afričkom mišljenju. Budućnost je odsutna, kaže Mbiti, jer događaji u njoj nisu se zbili, nisu se ostvarili i ne mogu, prema tome, činiti vrijeme. Ako je ipak sigurno da će se budući događaji zbiti ili ako se integriraju u ritam prirodnih fenomena, tada oni u najboljem slučaju čine jedino *potencijalno* vrijeme, a ne *aktualno*, stvarno vrijeme. Ono što se sada događa, nesumnjivo otkriva budućnost, ali jednom kad se događaj počne zbivati, on nije više u budućnosti, već u sadašnjosti i prošlosti. Stvarno ili aktualno vrijeme je, znači, ono što je sadašnje i što je prošlo. Ono se kreće „natrag”, a ne „naprijed”; ljudi se duhom usredotočuju ne na buduća zbivanja, nego prvenstveno na ono što se dogodilo.

Prošlost i sadašnjost apsorbiraju budućnost.

Vrijeme mora biti iskustveno proživljeno da bi se moglo osmisliti ili postati stvarno. Pojedinač doživljava vrijeme djelimice svojim vlastitim individualnim životom, a djelimice kroz društvo koje dosiže unatrag do mnogih generacija prije njegova rođenja. Budući da ono što je u budućnosti nije iskustveno proživljeno, nema smisla; ono ne može činiti dio vremena i ljudi ne znaju kako da misle o njemu.

Vrijeme se ne odvija linearno od prošlosti do budućnosti kao u evropskoj misli, već ciklički: ono što je bilo, vraća se u određenim intervalima. Cikličko poimanje vremena u velikoj je mjeri vezano uz činjenicu da čovjek zavisi o prirodi i da su njegova svijest i ritam života podložni cikličkim izmjenama godišnjih doba. Svijest čovjeka nije, dakle, orijentirana prema percepciji promjena: ona teži da staro nađe u novom. Upravo zbog toga u afričkom sistemu misli ne postoji pojam povijesti koja se kreće „naprijed” prema budućnosti. Afrički narodi, naglašava Mbiti, nemaju „vjeru u napredak”, u ideju da se razvoj ljudskih djelatnosti i dostignuća kreće od nižeg prema višem stupnju. Gravitaciono središte ljudskog mišljenja i aktivnosti je prošlost. Bez nje, sadašnjost, vrijeme sadašnje generacije, ne bi postojalo. Budući da je prošlost osnova sadašnjosti i da se zahvaljujući prošlosti sadašnjost može razumjeti, ljudi gledaju prema prošlosti i u njoj nalaze objašnjenje o stvaranju svijeta, razvoju jezika, običajima, političkim i ekonomskim institucijama. Prethi-

storijom i historijom dominira mit. Postoje mnogi mitovi širom afričkog kontinenta koji govore o postanku svijeta, prvog čovjeka, porijeklu plemena itd. Međutim, tamo gdje je mitsko razdoblje suprotstavljeno historijskom, trajanje mitskog perioda svedeno je na jedan momenat, i svaka kronologija postaje nemoguća. Zato npr. događaji iz mitskog doba plemena Kuba — njihov boravak na oceanu i njihovi kasniji ratovi — uporedo egzistiraju: tradicija ne daje događaje u njihovu slijedu.

Afrički narodi očekuju da ljudska povijest stalno traje u istom prostoru i vremenu, i ne postoji ništa što bi sugeriralo kraj: dani, mjeseci, godišnja doba, godine, ponavljaju se i nemaju kraj kao što nemaju kraj ni rođenja, ženidbe, smrt. Međutim, uprkos odsustvu ideje o kretanju „naprijed”, Kagame uvodi pojam „spiralnog” vremena. Naime, premda je vrijeme cikličko (ciklus dana i noći, mjeseci i godina, što je potencirano cikličkim ceremonijama inicijacije i drugih obreda), ipak ovi fenomeni koegzistiraju s općim uvjerenjem o ireverzibilnosti označenog, obilježenog vremena: ono što ulazi u „prošlo” vrijeme ne može se više nikad predstaviti. Ta nepovratnost vremena služi kao središnja os oko koje se okreću ciklusi, u obliku *spirale* koja daje utisak otvorenog ciklusa. Svako razdoblje, godina ili generacija spremna za inicijaciju, dolaze na istu vertikalu, ali na jednom višem nivou.

CIKLIČKI OBLICI VREMENA

U afričkom tradicionalnom društvu ne postoji numerički kalendar. Umjesto numeričkog, postoji kalendar koji Mbiti naziva *kalendar fenomena*, u kojem se događaji ili prirodni fenomeni manifestiraju u određenim momentima i reguliraju ljudsku djelatnost. Kretanje vremena je cikličko, a dan, mjesec i godina prepoznaju se prema specifičnim događajima koji im daju značenje.

Dan je usko vezan uz sunce. Pojam „sata” izražava se prema kretanju sunca, npr. izlasku i zalasku sunca. Sasvim je svejedno da li sunce izlazi u 5 ili u 7 sati: kada jedna osoba kaže drugoj da će je susresti na izlasku sunca, nije važno da li će sastanak biti u 5 ili u 7 sati. Važno je da do susreta, tj. događaja, dođe i tada vrijeme ima puno značenje. Mbiti iznosi primjer plemena Ankore u Ugandi. To je narod stočara i njihov je dan određen prema poslu oko stada (npr. ono što je šest ujutro za Evropljane, vrijeme je mužnje krava za Ankore). Prema tome zajednički „sat” je sunce. Sati su označeni događajima, odnosno kretanjem sunca prema kojem se radovi svakodnevno obavljaju. Na taj način

dolazi do izražaja princip označavanja vremena putem događaja.

Prema mjesečevim promjenama označava se *mjesec*: npr. puni mjesec označava sredinu mjeseca. Mjeseci su nazvani prema najvažnijim događajima ili klimatskim uvjetima. Tako postoji vrući mjesec, mjesec prvih kiša, mjesec lova itd. Svejedno je da li npr. mjesec lova ima 25 ili 35 dana: događaj lova je najznačajniji.

I godina se sastoji od događaja. U poljoprivrednoj zajednici sezonske aktivnosti čine poljoprivrednu godinu. Tako npr. u ekvatorskom pojasu postoje dva kišna i dva sušna doba, a ta četiri razdoblja čine godinu. Kišno razdoblje je doba poljoprivrednih radova, sađenja, pljevljenja, uzgoja; suho razdoblje je doba žetve i pripreme za slijedeću sadnju. Ponekad godina može imati 350 dana, a ponekad 390. Svaka godina dolazi i odlazi, dodajući vremenu dimenziju prošlosti.

PRISUTNOST PREDAKA U SVAKODNEVNOM ŽIVOTU AFRIKANACA

Naglasili smo da za Afrikanca prošlost ima najveći značaj. Ona predstavlja sveukupnost aktivnosti kojima su preci označili svoje vrijeme i koje su prenijeli svojim potomcima. Događaji koji su izbili u prošlosti, ostaju u stanju aktualnosti iz jedne generacije u drugu, utičući i određujući stav svake slijedeće generacije. Doduše, prošlost *jest* označena kao nešto što je završeno, odnosno kada jedan događaj završava, on ulazi u prošlost. Međutim, malo je događaja koji ulaze u prošlost, a da nisu proizveli nove cjeline koje ih produžavaju u drugim oblicima. Prošlost ne prestaje da traje i upravo se na tome zasniva kult predaka. Preci su u uskoj vezi s potomcima koji su uvjereni da ne bi mogli postojati u sadašnjosti bez njihove zaštite. Oni se moraju okrenuti precima, znači prošlosti.

Zato se u afričkoj kulturi vjeruje u zajednicu mrtvih i živih. „Mrtvi nisu mrtvi“, kažu stihovi jedne pjesme. Mrtvi imaju velik uticaj na svakodnevni život plemena i njegovih članova. Mrtvi zaštićuju one koji ih slave, čuvaju ih od nesreća i brane od neprijatelja. Osjeća se njihova kontinuirana prisutnost, te engleski filozof Geoffrey Parrinder naglašava: „...postoji uvjerenost da mrtvi bdiju nad kućom, da su neposredno zainteresirani za sve poslove u porodici, da osiguravaju obilne žetve i plodnost...“ Mrtvi se miješaju u postojanje potomaka, da bi im osigurali uspjeh u pothvatima, branili ih i sačuvali od svih opasnosti, te osigurali nastavak roda. Ako živi zanemaruju da mrtvima odaju poštovanje (putem obreda), mrtvi imaju moć da svoje ne-

zadovoljstvo iskažu na mnogo načina (gubitak dobara, bolest, smrt). Uspjeh ili neuspjeh ne pripisuju se sposobnostima ili nesposobnostima pojedinaca. Opće je uvjerenje da nitko ne može uspjeti svojim prirodnim sredstvima: uspjeh se pripisuje zaštitničkom duhu predaka.

Ukratko, kod Afrikanaca onostrano postojanje je praktičko uvjerenje koje se odražava u svakodnevnom životu.

VRIJEME I KNJIŽEVNOST

Svijest o cikličkom vremenu teži da staro nađe u novom, a preci se rađaju u potomcima. U usmenoj poeziji pripadnik naroda Fang izrazit će takvo poimanje stihovima:

U tebi posljednji postaje prvi,
Prvi se vraća posljednjem.
I u skladnom zajedništvu,
Tvoj dašak koji ne umire sve ih spaja,
Tvoj ih dašak spaja i nikad ne umara.

On čini cjelinu koja ne nestaje
I djeca koja će doći, sine naše rase,
Bit će i tvoja djeca, o oče,
Kao što sam danas ja tvoje dijete.

Efirfira¹⁾ raste, raste uvijek.
Na čvornatom mu stablu grane se rađaju,
One se rađaju jedna za drugom,
One rastu, ali uvijek ostaju efirfira.

U tebi posljednji se vraća prvom,
Prvi se vraća posljednjem.

U tom svijetu cikličkog kretanja vremena, sam pojam promjene kao negacije permanentnosti, gubi svoju vrijednost. Bića dolaze i odlaze, prestaju da žive i vraćaju se u život. U kozmo-loškom sistemu Ibo naroda (kojeg ovdje posebno spominjemo, jer ćemo najviše primjera preuzeti iz klasika modernog afričkog romana, Chinue Achebea, koji je pripadnik Ibo naroda), postoji u čovjeku dio njega samoga, koji je podvrgnut cikličkim izmjenama, ali postoji i drugi dio, koji omogućava stalnost identiteta s arhetipom, vjernost originalnoj formi, uprkos raznim promjenama kojima ga podvrgava periodički pokret kozmičkih snaga. Prema tome, postoji dijalek-tički identitet: čovjek je on sam, ali i nešto drugo. A to drugo je mrtvo biće koje se vraća.

Achebeovi likovi u romanu *Sve se ruši*, Okonkwo i Obierika, razmišljaju o sličnosti Okonkwina sina s djedom:

¹⁾ Vrsta drveća.

„Suviše je djeda u njemu, pomisli Obierika, ali se suzdrži da to kaže. Ista misao prošla je i Okonkwinom glavom, ali on je naučio kako da se oslobodi tog duha.” — (str. 60).

Kada se, u Achebeovom romanu *Nemir*, nakon dugog odsustva sa studija iz Evrope vraća kući Obi Okonkwo, starci u njemu vide njegovog djeda: „On je unuk Ogbuefi Okonkwa koji se s jednom rukom suočio s bijelim čovjekom i poginuo u borbi... Pogledajte ga. U njemu se *Okonkwo vratio*. On je Okonkwo kpom-kwem, točan, savršen.” — (str. 53).

Ne vraćaju se samo preci, mrtvi ljudi, već i mrtva djeca. Događa se da dijete umire nakon rođenja, ponovno se vraća u majčinu utrobu, ponovo rađa i umire izazivajući najveće patnje majke. Tragedija Edogove porodice u Achebeovoj *Božjoj strijeli* je smrt prvog djeteta. Ali i drugo je tako slabo da svi misle da se to prvo mrtvo dijete vratilo i da opet neće živjeti: „Edogov duh patio je zbog djeteta. Neki su već govorili da to možda nije nitko drugi no prvo dijete.” — (str. 112). Na joruba jeziku se takvo dijete zove „abiku”, što znači „dijete rođeno da umre”, a na ibo „ogbanje”. Više modernih afričkih pjesnika posvetilo je stihove toj temi, npr. John Pepper Clark u pjesmi *Abiku*:

Dolaziš i odlaziš ovih nekoliko ljeta,
Ta ostani vani na drvetu baobab,
Slijedi kud želiš rođake duhove
Ako ti unutrašnjost kuće nije dovoljna.

Ne prekoračuj više prag
No uđi i ostani
Zauvijek...

Ta uđi, uđi i ostani
Jer tijelo joj je umorno,
Umorno, i mlijeko ukislo

Dok mnoga druga usta srce vesele.

Svijest o dvostrukoj ličnosti vezana je uz viziju postojanja prema kojoj čovjek nije nikad izolirana karika u svijetu, već elemenat cikličkog vremena, povratka u određenim intervalima onog što je bilo. Iste osobe putem metempsihoze idu od živih mrtvima i obratno. Tako postoji i jedna vrsta „šetanja” između zemlje živih i zemlje mrtvih koje su u „susjedstvu” kao u Achebeovom romanu *Sve se ruši*:

„Zemlja živih nije bila udaljena od područja predaka. Između njih je postojala stalna veza, posebno za festivala i kada bi umro neki starac, jer su starci vrlo bliski precima. Život čovjekov od rođenja do smrti bio je niz prijelaznih obreda koji su ga sve više približavali njegovim precima.” — (str. 111).

Cikličko kretanje vremena prisutno je u sva tri Achebeova romana. Njegovi glavni likovi, Okonkwo, Obi i Ezeulu, okrenuti su prošlosti. Prošlost njima upravlja. Oni se uzdižu, a zatim padaju: Okonkwo umire isto tako bijedno kao njegov otac, Obi završava u zatvoru, Ezeulu poludi. Čovjek izlazi iz ništavila, uzdiže se, a zatim ponovno pada u ništavilo. Time se točka polaska spaja s točkom povratka, te je cikličko kretanje u potpunosti izvedeno.

U prikazivanju tradicionalnog života, afrički romanopisci često koriste, da se poslužimo Mbitijevom terminologijom, „kalendar prirodnih fenomena”, odnosno indikatore prirodnog vremena kao što su izlazak i zalazak sunca, prvi i drugi pijetlov kukurijek, mjesec ili duljina sjene.

U *Konkubini* Elechi Amadija „Ihuoma se živo sjećala kako joj je, kad je bila mala, majka običavala reći, nakon dnevnog rada u polju, „Pogledaj sunce, dijete moje. Moramo se požuriti kući prije nego ono stigne u Chiolu.” — (str. 19).

Mjesec je pun kad ostaje na nebu do jutra, a jutro najavljuje pijetlov kukurijek. Spoj dva događaja predstavljen je utrkom mjeseca i pijetla, što pokazuje i slijedeći dijalog iz *Konkubine*:

— Je li pijetao već dostigao mjesec?

— Sumnjam. Bdio sam prošle noći. Mjesec se sakrio prije nego što je pijetao zakukurijekao.

— Za dan-dva, mislim da će ga pijetao stići.
— (str. 110).

Achebe u romanima iz tradicionalnog života veoma često koristi ove indikatore vremena za analizu likova. Glavni lik romana *Sve se ruši*, Okonkwo, „radi cijeli dan na svojim poljima od pijetlovog kukurijeka do odlaska kokoši na počinak”, što pokazuje njegovu marljivost i još više ističe razliku između Okonkwa i njegova oca Unoke koji je bio „lijen i nesmotren... ukoliko bi mu nešto novca došlo u ruke, a to je bilo rijetko, odmah bi kupovao tikvice palmina vina, zvao susjede i upriličio svetkovinu...”

I ritam poljoprivrednih radova važan je označitelj vremena. Amadi to iskorištava u *Konkubini* u određivanju Ihuominih godina: „Bilo je lako izračunati njene godine. Svako polje na posjedu obrađivalo se jednom u sedam godina. Komad zemlje koji je njen otac obrađivao one godine kada se ona rodila, bio je prošle godine obrađen po četvrti put. Prema tome, ona je imala upravo oko 22 godine.” — (str. 14).

Uz ritam poljoprivrednih radova, i ceremonije i festivali označuju ciklički karakter vremena. Festivali se obično odvijaju u suhom razdoblju, a njihovu snagu i utjecaj na svakodnevni život analizirao je Achebe u romanima *Sve se ruši* i *Božja strijela*.

U romanu *Sve se ruši* selo žrtvuje dječaka Ikemefunu i predaje ga selu glavnog junaka, Okonkwa, da bi izbjeglo rat i prolijevanje krvi. Dječak stiže u vrijeme svetog tjedna mifa, koji označava razdoblje neposredno pred novu poljoprivrednu godinu. Okonkwo prekrši mir, jer istuče ženu. On dobiva zadatak da preuzme brigu oko dječaka. Nakon tri godine, bogovi određuju da Ikemefuna mora umrijeti. Okonkwo koji se uvijek bojao da će ga selo proglasiti slabicom kao što je bio njegov otac, izvršava zapovijed bogova, a to se ponovno događa u razdoblju festivala mira. Tako je Okonkwo dva puta prekinuo tjedan mira što će najaviti raspad starih društvenih odnosa i običaja.

U *Božjoj strijeli* vrijeme ima još značajniju ulogu. O festivalu nove godine zavisi život plemena: „Ova svečanost je bila kraj stare godine i početak nove. Prije nje čovjek je mogao iskopati nekoliko jamova oko svoje kuće da bi očuvao svoju obitelj od gladi, ali nitko ne bi počinjao žetvu na velikim poljima. U svakom slučaju nijedan ugledan čovjek ne bi okusio novi jam, bilo kojeg podrijetla, prije svetkovine. Ona je podsjećala šest sela na njihovo udruživanje u davnim vremenima i njihov stalni dug Ulu-u, koji ih je spasio od pustošenja Abama. Na svakoj se svečanosti Novog jama ponovno odigravalo udruživanje sela i svaki odrasli muškarac u Umuaru je donio poveliki jam za sadnju do žrtvenika Ulua i stavio ga na hrpu svog sela, pošto je njim kružio oko glave; tada je uzeo komad krede što je ležao kraj hrpe i obilježio svoje lice. Po tim hrpama starješine su znale broj muškaraca u svakom selu... Od tih jamova je također Ezeulu izabirao trinaest s kojima će računati novu godinu.” — (str. 253).

Trinaest jamova označava trinaest lunarnih mjeseci u godini. Plemenski starješina i svećenik Ezeulu najavljuje pojavu svakog novog mjeseca i objavljuje Festival novog jama koji se održava svakog trinaestog mjeseca. Međutim, ogorčen i ljut na vlastiti narod, Ezeulu ne želi održati žetvene svečanosti i blagosloviti žetvu jama. Klan ga moli: „Četiri su dana otkako se novi mjesec pojavio na nebu; već je postao velik. A ti nas još nisi sazvaio da nam kažeš dan Svečanosti novog jama... Po našem računu... sadašnji mjesec je dvanaesti od posljednje svečanosti.” — (str. 255). Ezeulu ostaje kod svog stava, te su ljudi izbezumljeni i u pro-

cjepu: boje se da će izgubiti žetvu, što znači glad, ali istodobno osjećaju strah pred grdnjom bogova i predaka. Kraj Ezeulua, koji ostavljen od svih, poludi, moguće je spoznati u svoj njevovnoj tragičnosti kada se pronikne u važnost festivala kao označitelja cikličkog kretanja vremena.

Na početku smo naglasili da je vrijeme označeno događajem, te da su pojmovi kao npr. osvajanje ili ekspedicija, sinonimi za vrijeme. Tako je u oba Achebeova romana, dolazak britanske administracije primljen kao događaj koji će označiti novo vrijeme, nastajanje jednog novog poretka.

Tradicionalna imaginacija prihvaća i razumije realnost svijeta duhova, bogova i predaka, kao i magične veze koje ujedinjuju sva bića. Njen svijet obuhvaća i vidljivi i nevidljivi svijet, svijet prirode i natprirodnog, svijet živih i mrtvih, kao STVARNOST. U njemu biljke, životinje, živi i mrtvi ljudi jednako realno koegzistiraju. I vrijeme može postojati samo kao stvarno, aktualno, čvrsto vezano uz prirodne fenomene i njihov ritam.

Dosad smo se osvrnuli na roman tradicionalnog određenja, u kojem dolazi do izražaja poimanje vremena imanentno tradicionalnom afričkom duhu. U romanu modernog određenja, tradicionalno poimanje vremena mijenja se prema konceptu evropske misli. U urbanoj sredini vrijeme dobiva sasvim drugačije značenje. Više nije svejedno, kod zakazivanja sastanka, da li će taj sastanak biti u 5 ili u 7 sati, odnosno nije ga moguće dogovoriti prema izlasku sunca kao u tradicionalnom društvu. S razvojem administracije, industrije, trgovine, život ljudi počinje kontrolirati sat. Međutim, teško ga ljudi mogu prihvatiti, jer je njihovo poimanje vremena drugačije, živi u njima i spontano se odupire kontrolnom mehanizmu sata.

U analizi romana modernog određenja zapaža se čvrsta veza između prošlosti i sadašnjosti. Prošlost i sadašnjost se isprepliću, a budućnost je još uvijek nešto nejasno, neodređeno. U romanu *Tumači Wolea Soyinke*, karakteri se projiciraju u prošlosti, a prošlost i sadašnjost se bez posebne naznačenosti miješaju. Svijet jednog od glavnih likova, Egboa, jest moderan svijet, ali je prošlost još uvijek velik dio njega samoga. Egbo je razapet između „nove” Afrike uzavrelog grada u kojem živi, i „stare” Afrike svog zanemarenog nasljeđa. On je izraziti predstavnik društva koje je u previranju i pod najrazličitijim utjecajima, te se zato može dogoditi da Egbo iznosi tezu inkompatibilnu afričkom poimanju vremena:

„Trebala bi (prošlost) biti mrtva. Ne mislim samo na tjelesno nestajanje. Ne, ono na što se pozivam, postojeći je fosil unutar društva, usahle grane na živom drvetu, mrtve žile na trupcu. Kad ljudi umru u jednom ili drugom smislu, ne bi trebalo biti važno što su nam značili. Oni duguju živima obavezu da budu zaboravljeni, brzo i korisno. Vjerujte mi, mrtvi ne bi trebali imati lica.” — (str. 121).

Egbo niječe odnos predak-potomak, zahtijeva da prošlost više ne bude prisutna u sadašnjosti. Međutim, ovaj se „tumač” na kraju romana nalazi u istom položaju kao na početku. Ništa se nije riješilo: preispitivanja i tumačenja mogu opet poteći od početka. Točka polaska sastaje se s točkom povratka, te uprkos Egboovom negiranju, cikličko kretanje vremena još je jednom ispunjeno.

Što znači primjena evropske koncepcije vremena na jedan drugačiji kontekst, drugačiji način mišljenja i vjerovanja, drugačije običaje, na duhovit način iznio je Okot p'Bitek u *Pjesmi Lawine*. Ocola iritira njegova „primitivna” žena: ona ne zna čitati, pisati, odijeva se kao „divljackinja”. Sve ga to smeta, jer je on, Ocol, „moderan”, „napredan”, čovjek koji živi na „evropski način”. Kroz suprotnosti i neslaganja o onom što je lijepo, dobro za jelo, čisto ili prljavo, ocrtava se mnogo dublja suprotnost između dva sistema misli, dva pogleda na svijet:

*Vrijeme je postalo
Gospodar mog muža ...
Ocol je donio kući
Veliki sat
Ide tik-tak-tik-tak
i zvoni.*

*Prvo ga navije
A sat ide!
Nikad ga nisam dotakla.
Bojim se da ga navijem!*

*Pitam se što pravi
Buku u njemu!
I što ga pokreće!*

*Na licu sata
Su natpisi
A njegovu veliko udo
Mlatara dolje.
Ide tamo-amo
Kao voće
U oluji.*

*Ne znam.
Koliko je sati
Jer ne znam
Brojeve.*

Za mene je sat
Izvor ponosa
Krasan je za oko
A kad dođu gosti
Zadivljuje ih!

*

*Vrijeme je postalo
Gospodar mog muža*
Ono je muž moga muža.
Muž moj trči s mjesta na mjesto
Kao mali dječak
Juri nedostojanstveno.

.
Slušaj,
Moj mužu,
Po shvaćanju naroda Acoli
Vrijeme nije glupo podijeljeno
Na sekunde i minute,
Ono ne otječe
Kao pivo iz lonca
Što se srće
Dok se ne popije.

Ne naliči
Na prosen hljeb
Okružen gladnim mladićima
Iz lova;
Ne gubi se
Kao povrće u jelu.

Lijeni je mladić ukoren,
Lijena djevojka udarena,
Lijena žena istučena,
Lijeni čovjek ismijan,
*Ne zato što gube vrijeme
Već stoga što samo uništavaju
A ništa ne stvaraju.*

Vrijeme nije puko trajanje koje protiče bez obzira da li čovjek radio ili ne, da li se nešto zbivalo ili ne, već je vrijeme određeno ljudskom djelatnošću. Početak i kraj vremena obilježava početak i kraj LJUDSKOG ČINA.

BIBLIOGRAFIJA

- KAGAME, Alexis: *La Philosophie Bantu comparée*, Présence Africaine, Paris, 1976.
- MBITI, John S.: *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London, 1969.
- PARRINDER, Geoffrey: *Religion in Africa*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1969.
- Les cultures et le temps*, Payot/UNESCO, Paris, 1975.
- AČEBE, Činua: *Božja strela*, Prosveta, Beograd, 1977.

BISERKA CVJETIČANIN

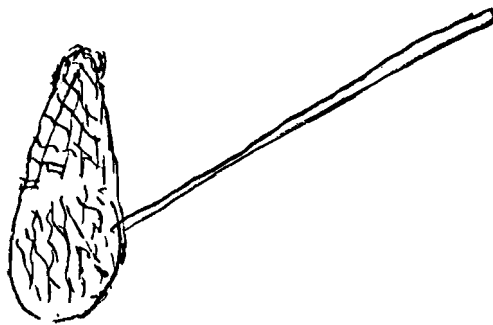
ACHEBE, Chinua: *No Longer at Ease*, Heinemann, London, 1960.

ACHEBE, Chinua: *Things Fall Apart*, Heinemann, London, 1958.

AMADI, Elechi: *The Concubine*, Heinemann, London, 1966.

P'BITEK, Okot: *Song of Lawino*, East African Publishing House, Nairobi, 1966.

SOYINKA, Wole: *The Interpreters*, Andre Deutsch, London, 1965.



LITERATURA I VREME

Problem vremena u literaturi star je koliko i istorija umetnički kazane reči, mada je odnos prema tom problemu na raznim stranama sveta i u različitim istorijskim razdobljima često protivrečan, ili čak dijametralno suprotan. Drevna azijska misao u Kini iz vremena *Si-kinga* i Indiji u doba *Upanišada* i *Veda* stvorila je veličanstvenu predstavu o univerzumu i vremenu u čijem kontekstu trajanje života pojedinca, pa i čitavih naroda, tek je trenutak beznačajniji i kraći od bljeska svica u noći. Po toj misli, svet niti nastaje, niti nestaje: on se samo kružno *ponavlja*. Postojanost univerzuma i života pri tom nije uzeta kao statičnost, već kao tok i neprekidni sukob dvaju oprečnih principa (dobra i zla, svetlosti i tame, opadanja i rasteanja itd.), koji čas gubeći, a čas dobijajući bitku, u stvari tvore neophodnu ravnotežu sveta. Čovekovo trajanje u vremenu, zato, nema onaj značaj koji mu daje umetnost i filozofija civilizacije Zapadnog sveta, niti čovekova sudbina ima prizvuk tragičnosti koji, kao neizbežni pratilac, promiče kroz stranice evropske literature od Homera do Tomasa Mana.

Na život, kao i na smrt, pesnik *Mahabharate* i *Ramajane* ne gleda očima svoga evropskog brata: u veličanstvenom lancu rađanja i umiranja *pojedinačna* rađanja i umiranja tek su delovi beočuga. Drugačije i ne može biti, ako se pođe od pretpostavke tvorca *Bhagavad-Gite* da ono „što jeste nikada neće prestati da bude“, od pretpostavke da „nije bilo vremena u kojem nismo postojali, niti postoji vreme u kojem nas neće biti“. U predstavi o vremenu kao o krugu svaka tačka jednako je i nevažna i bitna; trenutak sadrži večnost, a večnost tek je trenutak. Kakav bi značaj onda mogao imati jedan dan, mesec, godina?

Vedske rasprave o matematici, strukturi materije i vremenu ukazuju na kosmičke dimenzije poimanja vremena u Indijaca pre tri hiljade godina. Ideja o skupljanju i širenju svetova, o *disanju* galaksija, o mikrokozmu i makrokozmu,

te smelost proračuna vremena i prostora u *Bramagupti*, svedočanstvo su ne samo visoke naučne razvijenosti civilizacije koja je cvetala na indijskom potkontinentu pre više od tri milenija, no i neprevaziđene maštovitosti u shvatanju vremena, koje za njih nije *prava* povučena od tačke rođenja do tačke smrti, već krug koji, kada se materija u jednom obliku *zamori*, neuništivu energiju sveta prerađuje u druge oblike, i tako stalno, i tako bez prestanka teče proces stvaranja i obnavljanja svega postojećeg. U tome krugu vreme se ne meri jedinicama koje određuje lice sata. Jedinice vredne pomena nisu dan, ili godina. Vreme u shvatanju *Bramagupte* ne kreće se u geološkim ili solarnim razmerama. Njegove razmere su kosmičke veličine gotovo nepojmljive evropskom umu naviklom na časove, dane, godine, na tanku kap vremena u prostoru pojedinačnog života od rođenja do smrti.

Mitološka astronomija Indije te jedinice predstavlja, metaforično, kao dane i godine stvoritelja sveta. Jedan Brahmin dan, međutim, iznosi četiri milijarde trista dvadeset miliona ljudskih godina. Taj dan naziva se *kalpa*, a broj koji ga određuje nimalo nije slučajna: broj kalpe dobijen je množenjem sunčevog kruga s putanjom.

Brahmin vek, pak, iznosi sto osam svemirskih godina. *Kalpa* je samo tren, samo treptaj kosmičkog sata u kome se rađanje i smrt dodiruju, a onda, kada se materija koja sačinjava svet *zamori*, dolazi do raspada čestica, kratkog odmora, pa ponovnog stvaranja sveta. Kraja ni stvaranju, ni umiranju nema. Sve je samo promena, samo tok, samo beskrajno kruženje materije u svemiru i klica besmrtnosti koja izbija iz verovanja da:

„Iznošenu odeću podere telo,
iznošeno telo podere stanovnik unutar tela,
Zatim dobija nova tela,
baš kao novu odeću.”

U jednom beskrajnom krugu svetlost i tama potiru se, život i smrt ulaze u neku vrstu sklada, užas pred nestajanjem iščezava, a vreme, onakvo kakvim ga čovek Zapadnog sveta zna, gubi ukus tragizma, jer, po hindu-filozofiji, sa smrću život ne prestaje („čovek dobija nova tela, baš kao novu odeću”). Pri tom, naravno, nisu dovoljne samo „zemaljske hrane”, ni uobičajene navike svakodnevnog tavorenja. „Početak i kraj svega su snovi!” — naglašava tvorac *Bhagavad-Gite*, uvodeći indijsku filozofiju i poeziju u prostore iracionalnog i zaumnog u kojima se elementi stvarnosti mešaju i prožimaju s elementima fantastičnog i nadstvarnog,

pri čemu činjenica čovekovog postojanja na zemlji svoj puni smisao dobija tek u kontekstu opšte smisaonosti sveta. Taj kontekst, međutim, razmera je veličanstveno sveobuhvatnih, i u sebe uključuje sva vremena i sve prostore, sva značenja i sve apsurdne, sva kretanja i sva mirovanja. Čovek je tu tek *iskrica* života koji ne prestaje da traje. Kakvog značaja onda može imati nečija pojedinačna smrt? Neko novo rađanje? Stvaranje i nestajanje? Ako čovek sebe traži i nalazi tek kao kariku jednog beskrajnog lanca, šta mu mogu značiti meseci ili dani? Indijska književnost to i samim svojim oblikom pokazuje. *Hitopadeš* i *Pančatantra*, *Mahabharata* i *Ramajana* digresijama, ponavljanjem, vraćanjem na glavnu nit kao da trajanjem i kruženjem književne materije sugeriraju trajanje i kruženje vremena. Uključen u veliko bratstvo životinja, minerala i zvezda, majušni, ali svesni delić svemira, čovek Indije — strah pred prolaznošću Zapadnog čoveka ne poznaje. Čovek Zapadne civilizacije, međutim, kao da se rađa i umire s tim strahom.

Izašavši iz lanca života, oslonjen na samoga sebe, bez vere u nekakav život nakon smrti, pesnik Evrope bolno je svestan kratkoće vremenske crte koja počinje s tačkom rađanja, a završava se u tački umiranja. Otkrića nauke i novi filozofski koncepti krajem XIX i početkom XX veka (Darvin, Frojd, Marks, Ajnštajn), — srušivši hijerarhiju piramidalno sazdane slike sveta u kojoj su sve strukture imale svoje mesto i svoje usmerenje ka vrhu na kojem je stolovao bilo bog, bilo Platonova Vrhovna Ideja, — još oštrije su pred čoveka Zapadnog sveta postavili problem vremena i problem traganja za smislom života u uskom prostoru pojedinačne egzistencije sazdane na neouzdanim tokovima sećanja.

Roman „toka svesti“, rođen početkom veka, logična je posledica promena nastalih na svim planovima. Otkrića psihoanalize, — a posebno Frojdova predstava o čoveku kao biću sazdanom na tankom sloju racionalnog i svesnog, ispod kojeg ključaju vulkani nagona, — nužno su vodila koncepciji čoveka kao bića složene, slojevite psihičke građe, čiji se delovi međusobno ne samo povezuju, već i dijalektički uslovljavaju, zbog čega pomeranje u jednom sloju neizbežno utiče i na sve ostale, stvarajući osnovu za čovekova normalna ili patološka psihička stanja. Problem verbalizovanja tih stanja, problem verbalizovanja toka svesti, neizbežno je vodio moderni psihološki roman sukobu s problemom vremena u literaturi.

To je, ujedno, i razlog što vreme zauzima poseban značaj u stvaralaštvu gotovo svih predstav-

nika „romana toka svesti”, od Džejmisa Džojisa, preko Virdžinije Vulf, do Foknera, bilo da je reč o pokušaju vraćanja prošlosti u sećanje ili književnom uobličavanju epifanija i prenošenju vremenskih sekvenci u samo tkivo romana. Zbiivanje romana nužno je ograničeno na kraći vremenski period. Ispitivanje sadržaja svesti, tokova asocijacija i sećanja u nekim dužim vremenskim jedinicama zauzelo bi isuviše prostora, uostalom, a možda bi bilo i nemoguće, čak nepotrebno ako se zna da je ambicija tvoraca modernog psihološkog romana manje bila usmerena na stvaranje istorijskih freski, a više na ispitivanje sadržaja svesti „jednog običnog čoveka u jedan običan dan”, ispitivanje „pljuska atoma” koji padaju na čovekovu svest i dok „padaju uobličuju se u život ponedeljka ili utorka...”).

Otkriće atoma i pojava Ajnštajnovе teorije relativiteta bili su u ovakvom kontekstu isto toliko značajni za roman „toka svesti” koliko i Bergsonova misao o „prirodi sećanja”. Reč „atom” uostalom, čest je gost u tekstovima predstavnika romana toka svesti, od Džejmisa Džojisa do Virdžinije Vulf. Slika atomizirane svesti i slika atomiziranog vremena čvrsto su povezane. Zato u romanu „toka svesti” o vremenu kao krugu više ne može biti ni reči. Ono čak nije ni prava, već zbir haotično razbacanih trenutaka, „pljusak atoma”, „sjani oreol, poluprovodni veo koji nas okružuje od početka do kraja naše svesti...”²⁾

Da bi se taj „pljusak” književno uobličio ograničenja su bila neophodna, i to ne samo ograničenja u prostoru, već i u vremenu. Gotovo aristotelovski striktno „roman toka svesti” ih se pridržava. Kod Džejmisa Džojisa reč je o Dublinu u toku jednog dana; u *Gospođi Dalovej* Virdžinije Vulf to je London u jedva desetak časova. Hronološkog niza, međutim, nema.

Vreme u funkciji građenja lika javlja se u dvostrukoj svetlosti:

1. kao sabirna žiža asocijacija;
2. kao mogućnost junaka da do svoga identiteta dođe.

Kako je moderni psihološki roman, uglavnom izraz potrebe savremenog čoveka da u haosu sveta pronađe korene svoga sopstvenog bića, obuzetost pisaca XX veka metafizikom vremena postaje razumljivija. Ta opsesija za svakog od njih različita je, kao što je različit i njihov pristup problemu čoveka i vremena, ali bilo da

¹⁾ V. Vulf, „Moderna proza” (esej).

²⁾ *Ibid.*

pomeraju kazaljke sata unazad ili unapred pisci dvadesetog veka u osnovi svoga stvaralaštva vreme imaju kao konstantu od koje se polazi i ka kojoj se vraća.

Kod Marsela Prusta, koji je vreme i uveo u krug književnih interesovanja našeg veka, predstava o sopstvenom životu poklopiće se s vraćanjem trenutaka prošlosti, s vremenom „ponovo pronađenim.“ Analitičnost i selektivnost su pri tom neizbežni pratioci ovakve jedne tendencije. Izvestan red, takođe, mada u tom redu hronološko nizanje trenutaka neće imati mesta, što je i logično. Tragača za vremenom izgubljenim i vremenom ponovo pronađenim, ne zanima istorijska, već hronološka dimenzija trenutka. U raskošnoj arhitekturi svoga dela toj dimenziji daće on odlučujuće mesto i otvoriti prostore za drugačije shvatanje vremena u literaturi od onog na koje je tradicionalni roman navikavao svoje poklonike.

Delo Viljema Foknera tiraniji vremena suprotstaviće se pokušajem totalne negacije, odmotavajući klupko sećanja unazad, zbog čega izvesne njegove stranice podsećaju na reke koje se vraćaju svom izvorištu. Ali, povratka nema i Foknerovi junaci uzalud pokušavaju da prožive život pogleda okrenuta unazad. Viđenju sveta kod Foknera to daje jedan posebno tragičan prizvuk, koji proizlazi iz činjenice da za njegove junake ni budućnosti, ni sadašnjosti, zapravo, nema. U romanu *Buka i bes* Kventin, Kedi, a naročito Bendži, budućnost čak ni kao najbledi nagoveštaj ne vide; dimenzija sadašnjosti im je ukinuta, a prošlost s mukom pokušavaju da raspoznaju. Kventin uzalud kida kazaljke sata u donkihotskom pokušaju da se uništi vreme; za njega vreme je *ukinuto* već samom činjenicom da budućnosti nema. Da bi se praznina sadašnjosti popunila, iznova u sve čudovišnijim oblicima oživljava se prošlost. Tako čitaocu i pre samoga čina Kventinovog samoubistva postaje jasno da je on neko koga više nema; činjenica njegovog postojanja živa je još jedino u prošlosti i on je tog apsurdna svestan. Tragičnosti njegova lika to daje jednu dimenziju više, ali krajnji rezultat osećanje je ništavila i poraza. Pogleda okrenuta unazad ne može se živeti život. Sem, ako to kod Foknera nije pokušaj da se vreme kao istorijska determinanta sasvim izbriše, a pruži tek priča „gladnog i golog čovekovog srca“ u potrazi za samim sobom i smislom svoga postojanja na zemlji? No, čak i da jeste: osećanje apsurdna i ništavila ostaje: istrgnuta iz opšteg kruženja vremena čovekova egzistencija na nesigurnim je osnovama.

Džejms Džojls svoj odnos prema vremenu vidi kao mitsko kruženje istorije svedeno na jedan jedini dan i mitsko kruženje svesti čitavog čo-

većanstva kroz svest i podsvest pojedinca. Nešto slično nalazimo i kod Tomasa Vulfa. Povezanost svega što je bilo i bivalo, povezanost svih bivših treptaja sa sadašnjim impulsima, i po Džojosu i po Tomasu Vulfu, neumitna je. „Svako od nas — beleži Vulf u romanu *Pogledaj dom svoj, anđele* — zbir je svega što ni sam nije sabrao; vratite nas oduzimanjem ponovo u golotinju i noć i videćete kako na Kritu pre četiri hiljade godina započinje ljubav koja se juče završila u Teksasu. Svaki trenutak plod je četiri hiljade godina... Dani koji osvajaju minute zuje poput muva nazad u smrt, a svaki trenutak prozor je za sva vremena...”

A u svim vremenima, po Tomasu Vulfu, dominantna je čovekova čežnja da „...nađe izgubljeni kraj staze u nebo, neki kamen, neki list, neka vrata!” Dominantne su čovekova usamljenost i izgubljenost, jer „...ko od nas poznaje svoga brata? Ko od nas nije ostao zauvek zatočen u tamnici? Ko od nas nije zauvek stranac i sam?” Hvatanje trenutka za uzde nije samo želja, već imperativ, jer uhvatiti trenutak znači uhvatiti sećanje, uhvatiti život i sebe u tom životu. Kaleidoskop sećanja, pri tom, od neocenjive je važnosti i značaja, pošto su ona upravo ono sredstvo pomoću kojeg se u haosu činjeničnog sveta nalazi izvestan smisao, izvestan red. Sećanje je zato za Tomasa Vulfa značajnije od zbivanja: zbivanja će imati onu boju koju im dá naše sećanje, ili će biti izbrisana. Jer, događaj neobebežen sećanjem, šta je? Čovek izbačen iz sećanja drugih, šta je? Zar Judžinu Gantu iz romana *Pogledaj dom svoj, anđele* umrli brat Ben ne postaje, zapravo, tek kroz sećanje blizak i živ, življi nego što je ikada bio za života?

Kao drevna Šeherezada i Eliza Gant iz novele *Tkanje života* sećanjem i pričanjem sagledava smisao događaja, pokušavajući da sećanjem, u stvari, vrati izgubljeno vreme i sačuva ga za večnost između sebe i smrti, između sebe i ništavila, rasprostirući svetlucavu mrežu sećanja.

Nešto slično, u potrazi za sopstvenim identitetom, čine i ličnosti Virdžinije Vulf, od gospođe Dalovej, do gospođe Remzi. Jedina razlika je što oni, osim trenutka kao posebnog bleska vremena, pokušavaju da vreme dožive i u njegovim obuhvatnijim tokovima. Otuda dvojnost u shvatanju vremena kod Virdžinije Vulf, otuda dvojnost u shvatanju identiteta kod njenih junaka. Prvi bi bio opšti, arhetipski, primarni. Drugi bi bio lični, pojedinačni, sekundarni, pri čemu se osim beleženja arhetipskih „emocionalnih matrica” svojstvenih svim ljudskim bićima, istovremeno beleže i njihovi individualni impulsi vezani za određenu sredinu i određeni istorijski trenutak.

Dvojnost u shvatanju vremena logična je posledica ovakvog stava. Jedno je opšte, ontološko vreme, u kome se, paradoksalno, pomeranja i promene u strukturi čovekove psihe beleže upravo kroz kraće vremenske jedinice kao što su trenutak, čas ili dan. Drugo je uobičajeno hronološko, istorijsko vreme, vreme meseca, godine, decenije. Zanimljivo je pri tom da baš prvo vreme, u romanima Virdžinije Vulf dato u najmanjim vremenskim jedinicama, pruža izvesno osećanje bezvremenosti i večnosti.

Drugo, u okviru mehaničkog merenja smešteno vreme, naprotiv, ukazuje na čovekovu krhkost i prolaznost u vremenu, na trošnost i beznačajnost mladosti i lepote, neznačajnost života, u stvari. U *Izletu na svetionik* ovo je posebnom snagom istaknuto. Jer, dok u pojedinim trenucima iz jednog popodneva gospođe Remzi, u prvom delu romana, imamo utisak da se trenutak zgušnjava u nešto nalik na večnost, u središnjem delu knjige koji obuhvata period od nekih desetak godina, vreme huji neobičnom brzinom odnoseći živote i gospođe Remzi i njene dece. U završnom delu romana, gde smo ponovo suočeni s kraćim odsečkom vremena — ravnoteža se uspostavlja, a trenuci dobijaju ukus večnosti.

Otkriće subjektivnog, psihološkog vremena, posebno je značajno za „roman toka svesti”, jer, — nasuprot objektivnom istorijskom vremenu tradicionalnog romana, — omogućuje projiciranje jednog trenutka čovekovog u predele bezvremenog i večnog. Bergsonova teza o umetnosti kao izrazu čiste, primordijalne stvarnosti, morala je ovde biti pomenuta, utoliko pre što je jednolikosti i statičnosti prostora suprotstavljeno vreme. Za zagovornike romana „toka svesti” ono nije identično prostoru, jer statičnosti prostora vreme suprotstavlja intenzitet čovekovog doživljavanja sveta i svoju sopstvenu dinamičnost, uspostavljajući mostove između prošlosti i budućnosti, između sećanja i nadanja.

Tako shvaćeno vreme daleko je od nekog mehaničkog apsoluta, a u čoveku najprisutnije kada se u trenucima osvetljenja (Džejms Džojls — epifanije, Virdžinija Vulf — trenuci vizija!) prepliću prošlost, sadašnjost i budućnost — pomerajući granice trenutka i produžavajući ga do večnosti. Po teoretičarima romana „toka svesti” Edele i Hamfriju, tri najznačajnija aspekta vremena bila bi:

1. vremenski niz,
2. tok,
3. promena.

U sva ta tri aspekta, međutim, za pisce „romana toka svesti” subjektivna dimenzija trenutka najvažnija je, pri čemu čovekov „subjektivni trenutak” uključuje u sebe i sadašnjost, i sećanje na prošlost, i naslućivanje budućnosti, zbog čega mu je moguće da istovremeno egzistira i u datom istorijskom trenutku i u izvesnoj bezvremenosti nalik na večnost.

U svojoj studiji o problemu vremena u literaturi Hans Mejerhof značaj vremena vidi baš u značaju trenutka i činjenici neodvojivosti vremena i bića. Svog „biološkog i psihološkog rasta — naglašava Mejerhof u studiji *Vreme u literaturi* — mi smo svesni jedino kroz vreme”. Do sličnog zaključka dolazi i Kasirer u stavu da „organski život postoji samo dotle dok se razvija u vremenu”. Ta misao, doduše, nije nova i može se shvatiti kao produžetak organističkih teorija XIX veka, kao nastavak „vremenskih zakona” koje su Kont, Marks i Darvin uveli u istoriju, sociologiju i nauku o razvoju organskog sveta.

Ono što je, međutim, za literaturu bitno nije ni organsko ni objektivno vreme s njegovim metričkim sistemima (lunarnim, solarnim i sideralnim), već vreme subjekta. Jer, mada smo, neizbežno, uključeni u objektivno vreme i zakone prirode (prirodne i biološke cikluse s neumitnim kruženjem od proleća do zime i od rođenja do smrti!), ono što nas osmišljava subjektivno je, psihološko vreme, dijametralno suprotno metričkoj pravilnosti objektivnog vremena.

Pisci iz različitih epoha, od sv. Avgustina do Marsela Prusta i Virdžinije Vulf, ove osobine vremena itekako su svesni. Ne kaže Virdžinija Vulf na jednom mestu u *Orlandu* uzalud: „Duša čovekova čudno se odnosi prema vremenu. Jedan čas, smešten u čudan elemenat čovekovog duha, može da se produži pedeset, pa i više puta; s druge strane, jedan čas može da bude jasno predstavljen i trajanjem od jedne sekunde...”

Za problem književnog oblikovanja sveta, za problem identiteta u „romanu toka svesti” ovo je od odlučujućeg značaja. Jer ne postoji mogućnost da se rekonstruiše stvarnost, da se rekonstruiše celovit ljudski lik ako se ne vratimo na značajne trenutke u prošlosti i putem sećanja preobratimo ih u sadašnjost. Život čovekov, po Mejerhofu, odvija se u „senci vremena”. Otuda toliki značaj vremena za čoveka, jer pitanje: „šta sam ja ima vrednosti jedino u kontekstu šta sam postao. U uslovima objektivnih isto-

rijskih činjenica, na uzorku značajnih asocijacija, jedino je i moguće konstituisati biografiju ili identitet bića..." — zaključak je Mejerhofa.

To što se konstituisanju biografije baš u „romanu toka svesti“ prišlo s takvim žarom, posledica je gubljenja vere u neuništivost čovekove duše identične s neuništivom dušom sveta (tj. bogom). Oslonjen sam na sebe, u kontekstu svoje pojedinačne egzistencije, čovek XX veka morao je krenuti u traganje za smislom života i identitetom svoga sopstvenog bića. Jedan od razloga što to traganje dobija zamah baš u angloameričkoj literaturi treba videti, delimično, i u tradiciji britanske empirijske filozofske škole, koja je omogućila pojavu jednog Hjuma, ali i pojavu Lorenza Sterna, čiji se *Tristram Šendi* može uzeti kao legitimni predak „romana toka svesti“. Po Hjumu, iskustvo značajno za određivanje identiteta ličnosti rezultat je vremenskog toka, a „...sastoji se iz percepcija i asocijacija koje slede jedna drugu neshvatljivom brzinom...“⁴⁾ Neophodno je izdvojiti jedinstvene odnose među njima, koji upravo i tvore strukturu sećanja, strukturu uspomena, omogućuju čoveku da poveže i osmisli različite trenutke svoga sopstvenog bića. Jer, osećanje kontinuiteta, identiteta i jedinstva čovekove ličnosti u dobroj meri zavisi od onoga što bi se uslovno moglo nazvati „priroda uspomene“. Baš nju Mejerhof i uzima kao „ključ strukture vremena i bića“, donekle se slažući s tvrdnjom Dejvida Dejčiza da su „...radnja i likovi romana toka svesti podjednako podređeni jednoj jedinoj temi: temi vremena, smrti, ličnosti...“⁵⁾

Zato se u modernom psihološkom romanu vreme i ličnost nužno sukobljavaju i prožimaju, uslovljavaju svojevrzni relativizam poimanja stvarnosti čije konture više nisu čvrste i jednom zauvek date, kao što to nisu ni oblici romana koji — u težnji da ostvari fragmentarnost vremena — i sam, donekle, postaje fragmentaran, „tečan“, bliži koncepciji poezije nego proze.

Roman *Talasi* Virdžinije Vulf predstavlja pokušaj odgovora na ovakav jedan izazov. Istorijskog vremena ovde nema, kao što nema ni jasno određene topografije predela, jer slike koje nam Virdžinija Vulf, kroz svest svojih junaka, nudi mogle bi se odnositi na bilo koji prostor, na bilo koji istorijski trenutak. Vreme i prostor ovde su samo simboli koji pomažu da se iskažu arhetipska stanja i situacije u kojima se junaci romana nalaze u paralelnom proticanju i smenjivanju godišnjih doba prirode i godišnjih doba čovekove duše.

⁴⁾ D. Hume: *Treatise on Human Nature*.

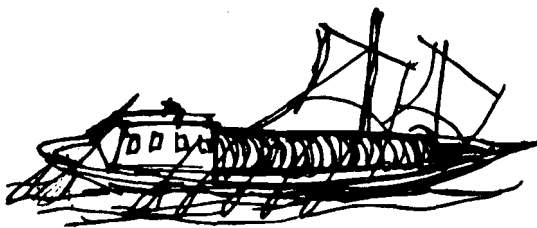
⁵⁾ D. Daiches: *Virginia Woolf, a New Directions*, 1963.

Okvir romana, vremenski uzet, jedan je dan od izlaska do zalaska sunca, ali dan koji simbolizuje čitav život od rane mladosti do smrti, odslikan na fonu neba i mora. Tako fluidnom stanju svesti odgovara i tečna okolina u koji je ta svest smeštena, potpuno osamljena kao planeta koja kruži u omotaču svojih sopstvenih isparenja. Dodiра, pravih, između šestoro junaka nema, mada postoji potreba za opštenjem, potreba za zajedništvom. Likovi, međutim, nisu jasnije ocrtani. Za karakterizacijom, uostalom, nema potrebe: roman *Talasi* i ne govori o drami ličnosti, već o drami čovekove duše smeštene između neba i mora, između prolaznosti i večnosti, u vremenu koje je menja kao što talasi mora menjaju raspored zrnaca peska na obali.

Zaključak romana, međutim, porazan je: iznad malih ljudskih života, iznad zrnaca prašine na obali huje talasi, huji vreme, ali okvir kao u biblijskoj paraboli o stvaranju sveta ostaje isti: more i nebo ne razlikuju se ni na početku, ni na kraju romana. Čovek je taj koji prolazi... Otuda, toliki strah čoveka Zapadnog sveta pred tiranijom trenutka, otuda njegova potreba da se s tom tiranijom sukobi i književno je uobliči. Otuda vera tvorca „romana toka svesti” da će „romanu budućnosti”,⁹⁾ romanu koji će krutu aparaturu proze zameniti sredstvima poezije, to jednoga dana poći za rukom.

U međuvremenu, opsesija metafizikom vremena, opsesija trenutkom, ne prestaje da gospodari stranicama romana našeg veka.

⁹⁾ Virginia Woolf: *Granite and Rainbow*, the Hogarth Press, London, 1968.



VREME I JEZIK*

Od svih lingvističkih oblika koji otkrivaju subjektivni doživljaj najbogatiji su oni koji izražavaju vreme, a njih je u isti mah i najteže ispitivati, toliko su tu tvrdokorno ustanovljena shvatanja, iluzije „zdravog razuma”, kao i zamke psihologizma. Hteli bismo da pokažemo da termin vreme pokriva vrlo različite predstave, koje su različiti načini da se postavi povezanost među stvarima; a naročito bismo hteli da pokažemo da jezik oblikuje pojmove o vremenu i da vreme konceptualizuje sasvim drugačije no što to čini razmišljanje.

Dosta je raširena konfuzija koja se sastoji u tome da se veruje kako izvesni jezici ne znaju za vreme zato što, ne pripadajući porodici jezika sa promenljivim nastavcima, izgleda kao da nemaju glagola. Podrazumeva se da samo glagol dozvoljava da se izrazi vreme. Tu su posredi više konfuzija sa kojima treba raščistiti: postojanje kategorije glagola može da se utvrdi i u jezicima bez promenljivih nastavaka, a izraz vremena je moguć kod svih tipova lingvističkih struktura. Paradigmatična organizacija svojstvena vremenskim oblicima izvesnih jezika, a posebno jezicima indo-evropskim, nema ni teorijski ni praktično isključiv privilegij izraza vremena.

Opštija je i, ako se može reći, prirodnija druga konfuzija, koja se sastoji u tome da se misli da temporalni sistem jednog jezika reprodukuje prirodu „objektivnog” vremena, jer je vrlo jaka težnja da se u jeziku vidi kopija stvarnosti. U stvari, jezici nam pružaju samo razne konstrukcije stvarnosti, i možda se oni najviše međusobno razlikuju baš po tome kako izgrađuju složen temporalni sistem. Postavlja se pitanje na kom

*) Preštampano iz ogleđa „Govor i ljudsko iskustvo”, u knjizi *Problemi opšte lingvistike* (Nolit, Beograd 1975; prevod Srećena Marića). Preštampanom odlomku naslov je dala Redakcija. — Radi lakšeg razumevanja treba imati na umu prevodičevu upotrebu nekih ključnih termina. „Jezik” se odnosi na *langue* (jezički sistem), što je sasvim uobičajeno. „Živa reč” se odnosi na parole (ostvarenje jezičkog sistema), za što je u našoj lingvističkoj terminologiji ustaljen termin „Govor”; Marić, međutim, „govor” koristi za *langage* (opšta oznaka čovekove govorne moći). Najzad, „beseda” se odnosi na *discours* (dakle diskurs ili razgovor, u smislu kontinuirane i posebno naizmenične upotrebe jezika). — *Napomena Redakcije.*

nivou lingvističkog izraza možemo doseći do pojma vremena koji nužno prožima sve jezike, i, zatim, koje su oznake toga pojma.

Naime, postoji specifično vreme jezika, ali pre no što mu pristupimo, valja nam proći dve etape i razmotriti — da bismo ih se oslobodili — dva različita pojma vremena.

Fizičko vreme sveta je jednoličan kontinuum, linearan, deljiv po volji. Kao svoj korelat, ono ima u čoveku trajanje, beskrajno raznoliko, koje svaka individua meri shodno svojim emocijama i prema ritmu svog unutrašnjeg života. Ta suprotnost je dobro poznata, i nije potrebno da se na njoj zadržavamo.

Od fizičkog vremena, kao i od njegovog korelata, unutrašnjeg trajanja, valja nam pažljivo razlikovati hronično vreme, vreme događaja, vreme koje obuhvata događaje i naš vlastiti život ukoliko je i on niz događaja. U našem pogledu na svet, kao i u našoj ličnoj egzistenciji, postoji samo jedno vreme — hronično vreme. Valja nam se potruditi da ga okarakterišemo u njegovoj strukturi, kao i u načinu kako ga shvatamo.

Naše doživljeno vreme teče bez kraja i bez povratka; to je opšte iskustvo. Mi nikad ne nalazimo iznova svoje detinjstvo, ni tako blisko juče, ni trenutak koji je ovog trenutka nestao. Pa ipak, naš život ima svoje belege, koje mi tačno situiramo na izvesnoj, od svih priznatoj, lestvici, i mi za te belege vezujemo svoju prošlost, neposrednu, kao i daleku. U toj prividnoj protivrečnosti leži izvesno bitno svojstvo hroničnog vremena, koje valja razjasniti.

Svaki čovek je posmatrač i svaki može preći pogledom po događajima koji su se zbili, proći po njima u dva smera, od prošlosti ka sadašnjosti i od sadašnjosti ka prošlosti. Naš vlastiti život pripada tim događajima, kojima naša vizija prolazi u jednom ili drugom smeru. U tom smislu, hronično vreme, stisnuto u istoriju, dopušta dvosmerno razmatranje, dok naš život teče (to je opšte prihvaćena slika) samo u jednom smeru. Ovde je bitan pojam događaja.

U hroničnom vremenu ono što nazivamo „vremenom“ jeste u kontinuitetu u kome se raspoređuju, serijski, posebna komada što su događaji. Jer događaji nisu vreme, oni su u vremenu. Sve je u vremenu osim samog vremena. I hronično vreme, isto kao i fizičko vreme, imaju dvojne verzije, objektivnu i subjektivnu.

U svim oblicima ljudske kulture i u svim epohama konstatujemo, na ovaj način, napor da se hronično vreme objektivira. To je nužan uslov

života u društvu, života individua u društvu.
Podruštvljeno vreme je vreme kalendara.

Sva ljudska društva ustanovila su nekakav komputus ili nekakvu podelu hroničnog vremena zasnovanu na ponavljanju prirodnih pojava: smena dana i noći, vidljivi put sunca, mene meseca, plima i oseka, promene klime, promene u biljnom carstvu itd.

Kalendari imaju zajedničke crte koje pokazuju nužne uslove koje ovi treba da zadovolje.

Oni polaze od meke ose koja daje nultu tačku komputusa: nekakav događaj toliko značajan da se smatra da on daje stvarima nov tok (rođenje Hristovo ili Budino; dolazak na presto nekog vladaoca, itd.). To je prvi uslov; nazovimo ga stativnim.

Od ovog proizilazi drugi uslov, direktivni. On se iskazuje suprotnim terminima „pre.../posle...” u odnosu na osu reference.

Treći uslov nazvaćemo mensurativnim. Odredi se repertoar jedinica mere koje služe za označavanje stalnih intervala između ponavljanja kosmičkih fenomena. Tako će interval između pojave i nestanka sunca na dve različite tačke horizonta biti „dan”, interval između dve konjunkcije sunca i meseca biće „mesec”; interval definisan potpunom revolucijom sunca i godišnjih doba biće „godina”. Ovome se po volji mogu dodati i druge jedinice, bilo grupisanja (nedejja, tromesečje, stoleće), ili podele (sat, minut...), ali su one manje uobičajene.

To su obeležja hroničnog vremena, osnove života društva. Pošav od stativne ose, događaji su raspoređeni shodno jednom ili drugom direktivnom smeru, ili pre (pozadi) ili pak posle (napred) u odnosu na tu osu, i uklopljeni u podelu koja dozvoljava da merimo njihovo odstojanje od ose: toliko godina pre ili posle ose, a onda tog meseca i tog dana godine u pitanju. Svaka od tih podela (godina, mesec, dan) staje u red u jednoj beskonačnoj seriji čiji su svi termini identični i stalni, u seriji bez nejednakosti ili rupa, tako da je događaj koji treba postaviti svojim poklapanjem sa tom ili tom određenom podelom tačno lokalizovan na hroničnom lancu. Godina 12. posle Hrista jedina je koja ima svoje mesto posle godine 11. i pre godine 13; godina 12. pre Hrista ima svoje mesto takođe posle godine 11. i pre godine 13, ali u suprotnom direktivnom smeru, koji se, kako se to kaže, penje uz tok istorije.

Te beleže daju objektivni položaj događaja, pa, dakle, i definišu našu situaciju u odnosu na te događaje. One nam u punom smislu reči kažu

gde smo u prostranstvu istorije, koje je naše mesto u beskonačnoj povorci ljudi koji su živeli i stvari koje su se desile.

Taj sistem se povinuje unutarnjim nužnostima koje su prisilne. Osa reference ne može biti pomaknuta, pošto je ona obeležena nečim što se stvarno zbilo u svetu, a ne nekom konvencijom koja se može opozvati. S jedne i s druge strane ose intervali su stalni. I, najzad, komputus intervala je stalan i nepokretljiv. Kad ne bi bio stalan, mi bismo bili izgubljeni u lutajućem, isprekidanom vremenu, i ceo naš mentalni život pošao bi niza stranu. Kad ne bi bio nepokretljiv, kad bi se godine brkale s danima, ili, pak, kad bi ih svako računao na svoj način, nikakva razumna beseda ne bi se ni o čemu mogla izreći, i cela istorija bi govorila govorom ludila.

Dakle, može izgledati prirodno što hronična struktura ima za oznaku stalnost i nepomičnost. Ali se u isti mah mora uvideti da svojstvo te strukture proizilazi iz činjenice da je društvena organizacija hroničnog vremena u stvari netemporalna. Ovim se ne iskazuje nikakav paradoks. Ovo vreme mereno kalendarom je netemporalno već i usled svoje nepomičnosti. Dani, meseci, godine stalni su kvantiteti koje su pradávná posmatranja deducirala iz igre kosmičkih sila, ali ti kvantiteti su nazivi vremena koji niukoliko ne sudeluju u prirodi vremena, koji su sami po sebi bez ikakve temporalnosti. Uzev u obzir njihovu leksičku specifičnost, možemo ih izjednačiti sa brojevima, koji ne poseduju nijedno svojstvo materije koju izbrojavaju. Kalendar je spoljašan vremenu. On ne otiče sa njim. On registruje nizove stalnih jedinica koje se zovu dani i koje se grupišu u više jedinice (mesece, godine). A kako je jedan dan identičan sa nekim drugim danom, ništa nam za taj i taj dan kalendara, uzet sam za sebe, ne kaže da li je on prošli, sadašnji ili budući. On može da bude stavljen u jednu od ove tri kategorije samo od onog živi vreme. „13. februar 1964.” je, shodno sistemu, eksplicitan i potpun datum, ali nam ne daje da znamo u kom je vremenu iskazan. Dakle, možemo ga isto tako uzeti kao prospektivan datum, na primer, u jednoj tački koja garantuje važenje nekog ugovora zaključenog stoleće ranije, ili kao retrospektivan i spomenut dva stoleća kasnije. Hronično vreme, fiksirano u kalendaru, strano je doživljenom vremenu, ono se s njim ne može poklapati. Samim tim što je objektivno ono nam pruža jednolične mere i podele u koje se smeštaju događaji, ali te mere i podele se ne poklapaju s kategorijama svojstvenim ljudskom iskustvu vremena.

Kako stoji stvar sa lingvističkim vremenom u odnosu na hronično vreme? Pristupajući ovom

trećem nivou vremena, valja nam još jednom ustanoviti distinkcije, odvojiti jednu od druge različite stvari, naročito i utoliko pre ako ne možemo da izbegnemo da ih nazivamo istim imenom. Jedno je smestiti neki događaj u hronično vreme, a sasvim drugo uvesti ga u vreme jezika. Ljudsko iskustvo vremena se manifestuje kroz jezik, a lingvističko vreme nam se ukazuje podjednako nesvodivo na hronično kao i na fizičko vreme.

Osobeno je lingvističkom vremenu to da je ono organski vezano za živu reč, i da se definiše i određuje kao funkcija besede.

To vreme ima svoj centar — centar koji je i generativan i aksijalan — u sadašnjem vremenu instance reči. Kad god govornik upotrebljava gramatički oblik „prezenta” (ili neki njegov ekvivalent), on događaj postavlja kao savremen besedi koja ga spominje. Očigledno je da to sadašnje vreme, ukoliko je ono funkcija besede, ne može biti lokalizovano u nekoj posebnoj podeli hroničnog vremena, jer ih on sve prihvata, a nijedno ne traži. Govornik situira kao prezent sve što on implicira kao prezent shodno lingvističkom obliku koji upotrebljava. Taj prezent je iznova izumljen svaki put kad jedan čovek govori, zato što je to, bukvalno, svaki put nov trenutak, još nedoživljen. To je originalno svojstvo govora, tako osobeno da će nesumnjivo biti potrebno da se potraži poseban termin za oznaku lingvističkog vremena, i da se on tako odvoji od ostalih pojmova koji su ovako smešteni pod istim imenom.

Lingvistički prezent je osnova vremenskih suprotstavljanja u jeziku. Taj prezent, koji menja mesto sa kretanjem besede, ostajući ipak prezent, čini razvođe između dva druga trenutka, koja rađa i koji su isto tako inherentni upražnjavanju reči: trenutak kad događaj više nije savremen besedi, trenutak koji je izišao iz prezenta i koji mora biti evociran sećanjem, kao i trenutak gde događaj još nije sadašnji, hoće to da postane i izbija u prospekciји.

Valja primetiti da govor, u stvari, raspolaze samo jednim vremenskim izrazom, prezentom, vremenom sadašnjim, i da je ono, označeno istodobnošću događaja i besede, po samoj svojoj prirodi implicitno. Kad je formalno eksplicirano, to se zbiva pomoću jedne od onih suvišnosti, onih redundanca tako čestih u svakidašnjem govoru. Nasuprot tome, nesadašnja vremena, koja su uvek eksplicirana u jeziku, prošlo i buduće, nisu na istom vremenskom nivou sa sadašnjim vremenom. Jezik njih ne postavlja u vremenu shodno njihovom vlastitom položaju, niti pak shodno nekakvom odnosu koji bi onda

trebalo da bude drugi, a ne odnos podudarnosti između događaja i besede; on ih postavlja samo kao tačke gledišta nazad i napred polazeći od prezenta. (Pozadi ili napred, zato što čovek, prema slici koja živi u našoj predstavi, ide u susret vremenu, ili pak vreme nadolazi ka njemu.) Jezik nužno mora da sređuje vreme polazeći od jedne osovine, a ta osovina je uvek i jedino instanca besede. Nemoguće je pomoći tu referencijalnu osovinu da bismo je postavili u prošlost ili u budućnost; čak se ne može ni zamisliti šta bi bilo sa jezikom u kome se prolazne tačke i ustrojstvo vremena ne bi poklapali sa lingvističkim prezentom, i u kome bi i sama vremenska osovina bila varijabila temporalnosti.

Tako dolazimo do konstatacije koja na prvi pogled izgleda čudna, ali koja je u dubokom skladu sa stvarnom prirodom govora — da jedino vreme inherentno govoru jeste prezent-osa besede, i da je taj prezent implicitan. On određuje druge dve vremenske reference, koje su nužno eksplicirane jednom oznakom i koje, zauzvrat, ukazuju na prezent kao na liniju koja razdvaja ono što više nije sadašnje od onog što će tek da bude. Ove dve reference ne upućuju na vreme, već na poglede na vreme, usmerene pozadi i napred, polazeći od sadašnje tačke. To je, po svemu sudeći, osnovno iskustvo vremena, iskustvo o kome svedoče svi jezici, svaki na svoj način. Ono oblikuje konkretne vremenske sisteme, a naročito formalnu organizaciju raznih glagolskih sistema.

Ne ulazeći u pojedinosti tih sistema, koji su često vrlo složeni, spomenućemo jednu značajnu činjenicu. Konstatujemo da jezici najraznolikijih tipova nikad nisu bez oblika za izraz prošlog, i da je taj oblik često dvostruk i trostruk. Za taj izraz indo-evropski jezici su raspolagali preteritom, aoristom, pa i perfektom. U francuskom jeziku imamo još i sad dva različita oblika (tradicionalno: *passé indéfini*), i pisac se instinktivno koristi razlikom da bi razdvojio ravan istorije od ravni naracije. Po Sapiru, izvesni dijalekti chinook jezika (kojim se govori u izvesnim oblastima oko reke Kolumbije) raspolazu trima oblicima za prošlo vreme, koji se razlikuju međusobno pomoću prefiksa: *ni* — označava prošlo neodređeno; *ga-* daleku prošlost mitova; *na-* sasvim blisku prošlost. Suprotno tome, mnogi jezici nemaju posebnog oblika za buduće vreme. Oni se često služe vremenom sadašnjim sa kakvim prilogom ili partikulom koji označavaju trenutak koji će doći. U spomenutom chinook dijalektu, koji ima tri oblika za iskazivanje prošlog, postoji samo jedan oblik za buduće vreme, i taj oblik karakteriše redundantan morfen *a*, koji je, za razliku od prefiksa preterita,

u isti mah i prefiksiran i sufiksiran. Tako se, na primer, na chinook jeziku kaže ačimluda, „on će ti ga dati”, što se da razložiti na a buduće vreme + č „on” + i „ga” + m „tebi” + + l (predlog) + ud „dati” + a buduće vreme. Dijahronična analiza, u jezicima u kojima je ona moguća, pokazuje da se buduće vreme obrazovalo često dosta kasno, specijalizacijom izvesnih pomoćnih glagola, osobito glagola „hteti”.

Ovaj kontrast između oblika vremena prošlog i oblika vremena budućeg poučan je baš sa svoje opštosti u svetu jezika. Očigledno je da postoji razlika u samoj prirodi između retrospektivne temporalnosti, koja može da uzme nekoliko distanca prema prošlosti našeg iskustva, i prospektivne temporalnosti koja ne ulazi u polje našeg iskustva, i koja se, pravo rečeno, temporalizuje samo kao predviđanje iskustva. Tu jezik reljefno ističe disimetriju koja je u nejednakoj prirodi našeg iskustva.

Još jedan vid ove temporalnosti zaslužuje našu pažnju: reč je o načinu na koji se ona uključuje u proces opštenja.

Mi smo označili pojavu lingvističkog vremena u krilu instance besede, koja tu temporalnost potencijalno sadrži i faktično aktualizuje. Ali čin reči je nužno individualan: specifična instanca iz koje proizilazi prezent svaki put je nova instanca. Shodno tome bi se lingvistička temporalnost morala realizovati u intrapersonalnom svetu govornika, kao iskustvo neminovno subjektivno, koje je nemoguće preneti drugom. Ako pričam šta „mi se desilo”, prošlost na koju se pozivam definisana je samo u odnosu na prezent mog čina reči, ali kako taj čin izlazi iz mene i kako niko drugi ne može da govori mojim ustima niti da vidi mojim očima ili da oseti šta ja osećam, to „vreme” će se odnositi samo na mene i ograničiti se samo na moje iskustvo. Ali ovo rezonovanje je pogrešno. Nešto osobito, vrlo jednostavno, ali beskrajno važno se zbude i ostvari što logički izgleda nemoguće: ta temporalnost, koja je moja temporalnost, kad organizuje moju besedu, otprve je prihvaćena od mog sagovornika i kao njegova temporalnost. Moje „danas” pretvara se u njegovo „danas”, iako ga on nije lično ustanovio u vlastitoj besedi; a isto tako i moje sutra biva i njegovo sutra. I obrnuto, kad mi on bude odgovarao, ja ću njegovu temporalnost obratiti u svoju. Takav izgleda uslov inteligibilnosti govora, kako nam ga jezik otkriva: on se sastoji u tome da je temporalnost govornika, iako stvarno strana i nepristupna slušaocu, identifikovana od slušaoca kao temporalnost koja oblikuje njegovu vlastitu reč, kad on, došav na red, postane govornik. I jedan i drugi se nalaze na istoj talasnoj dužini.

Tako vreme besede niti je svedeno na podele hroničnog vremena niti zatvoreno u nekakvu solipsističku subjektivnost. Ona funkcioniše kao faktor među-subjektivnosti, a to čini da on, mesto da bude, kao što bi moralo biti, jednodimenzionalan, postaje svedeničan. Jedino uslov intersubjektivnosti omogućava lingvističko opštenje.

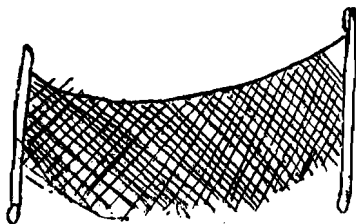
Lingvističko vreme je specifično na još jedan način. Ono sadrži svoje vlastite podele u svom vlastitom ustrojstvu, a te podele i to ustrojstvo nezavisni su od hroničnog vremena. Ko god kaže „sada, danas, u ovom trenutku“, lokalizuje događaj kao simultan njegovoj besedi, njegovo izgovoreno „danas“ nužno je i dovoljno da mu se njegov partner priključi u istoj predstavi. Ali odvojimo „danas“ od besede koja ga sadrži, stavimo ga u kakav pisani tekst, tada „danas“ nije više znak lingvističkog sadašnjeg vremena, pošto ono više nije govoreno ni opaženo; ono, isto tako, ne može da uputi čitaoca na neki dan hroničnog vremena, pošto se ni sa kojim datumom ne identifikuje; ono je moglo biti izrečeno ma kog dana kalendara, i primenjuje se na svaki dan bez razlike. Jedini način da se ono upotrebi i učini razumljivim van lingvističkog prezenta jeste da ga pratimo kakvim eksplicitnim povezivanjem sa hroničnom podelom vremena i danas, 12. juna 1924. godine. U istoj smo situaciji i sa ja izvučenim iz besede koja ga uvodi, i koje, pristajući svakom mogućem govorniku, ne označava više svog stvarnog govornika. U tom slučaju nam ga valja aktualizovati, dodajući mu lično ime govornika: „ja, X...“ Iz čega proizilazi da stvari označene i sredene besedom (govornik, njegov položaj, njegovo vreme) mogu biti identifikovane samo za učesnike u lingvističkoj razmeni. Inače, da bi se odnosi unutar besede učinili razumljivim, mora se svako od njih vezati za određenu tačku u jednom skupu prostorno-vremenskih koordinata. Tako se ostvaruje spoj između lingvističkog i hroničnog vremena.

Lingvistička temporalnost je strogo razlučena u svoje tri distinktivne artikulacije i u isti mah vrlo ograničena u svakoj od njih. Centrirana u „danas“, ona može biti pomaknuta unazad ili unapred samo za dve dužine dana: nazad, „juče“ i „prekjuče“, napred, „sutra“ i „prekosutra“. I to je sve. Treće gradiranje „nakjuče“ i „nak-sutra“ izuzetna je stvar. Pa čak i ovo drugo najčešće nema nezavisnog leksičkog izraza: „prekjuče“ i „prekosutra“ su samo „juče“ i „sutra“ uzdignuti na stepen više. Dakle, ostaju samo „juče“ i „sutra“, odvojeni i određeni sa „danas“, kao originalni termini za obeležavanje temporalnih distanca pošav od lingvističkog prezenta. Izvesne kvalifikacije treba postaviti u tu istu perspektivu: „prošli“ („prošle zime, prošle

noći"), „idući" („iduće nedelje"), isto kao „juče" i „sutra", ne sadrže stalne i jedinstvene lokacije. Kao što se vidi, ono što karakteriše serije naznaka intersubjektivne prirode jeste činjenica da je potrebno izvršiti izvesnu translokaciju, prostornu i vremensku, da bi se objektivirali znaci kao „ovo", „ja", „sad", znaci koji svaki put imaju jedinstven referens u besedi, i koji ga imaju samo u njoj. Ovaj prenos ukazuje na razlike ravni između kojih klize isti lingvistički oblici, prema tome da li ih promatramo u vršenju besede ili u stanju leksičkih data.

Kad govornik, iz pragmatičkih razloga, mora da postavi svoje temporalne ciljeve s onu stranu granica iskazanih sa „juče" i „danas", beseda izlazi iz svoje ravni i upotrebljava gradaciju hroničnog vremena, a pre svega brojanje jedinica: „ima osam dana"; „kroz tri meseca". Ali „ima" i „kroz" ostaju obeležja subjektivnog distanciranja, oni ne bi mogli ući bez izmene u kakav istorijski izveštaj: „ima (osam dana)" postaje „(osam dana) pre toga", a „kroz tri meseca" postaje „tri meseca posle toga", isto kao što „danas" postaje „toga dana". Ovi operatori obavljaju prenos iz lingvističkog u hronično vreme.

Tako intersubjektivnost ima svoju temporalnost, svoje termine, svoje dimenzije. Tu se u jeziku odražava iskustvo jednog prvobitnog odnosa, stalnog, beskonačno prenosivog sa govornika na sagovornika. U krajnjoj analizi, ljudsko iskustvo, upisano u govor, uvek nas vraća činu reči u procesu razmene.



ALEKSIS KAGAME

EMPIRIJSKA APERCEPCIJA VREMENA I SHVATANJE ISTORIJE U MIŠLJENJU BANTUA*

Naša studija se izričito odnosi na područje Bantu, a potencijalno i na područje Sudana. Mada se lingvistički sistem sudanske civilizacije razlikuje od onog na području Bantu, neki rezultati koje smo dobili istraživanjem dopustili su nam da utvrdimo da se ove dve oblasti poklapaju u mnogim tačkama osnova mišljenja. Mada smo svoju analizu usredsredili na bantu Afriku, uvereni smo da su naši zaključci, bar većim delom, podjednako valjani i za sudansku kulturu.

SHVATANJE VREMENA U BANTU KULTURI

Godine 1851. U. H. Dž. Blik (W. H. J. Bleek) branio je na Bonskom univerzitetu doktorsku tezu o „jezicima klasa” koji se govore u južnoj Africi. Ova pojava je bila poznata već u XVII veku zahvaljujući publikacijama misionara,

*) Iz zbornika *Les cultures et le temps*, Payot-UNESCO, Paris, 1975., str. 103—131.

prvenstveno o Angoli i Mozambiku. Godine 1852. K. A. Bart (K. A. Barth) ih je u nastojanju da nametne zajednički naziv svim tim „jezicima klasa” nazvao Ba-sprachen (jezici Ba) zbog činjenice da su svi koji su tada bili poznati da bi izrazili množinu od *mu-ntu* (čovjek) upotrebljavali oblik *BA-ntu*. Smatrajući da svi ti jezici sadrže koren NTU da označe ČOVEK, ser Dž. Grej (G. Grey) ih je potom nazvao *BAntu* jezicima. (upor. G. van Bulck, *Manuel de linguistique bantou*, str. 25—29). Ovi nazivi su se u početku odnosili samo na jezike, ali su ih etnolozi kasnije proširili i na narode i kulture u kojima se govore „jezici klasa”.

Shvatanje vremena u ravni metafizike

U ontološkoj ravni bantu kultura svrstava u četiri kategorije sve što je moguće pojmiti i izraziti. To su sledeće kategorije:

- 1) biće-sa-inteligencijom (čovjek)
- 2) biće-bez-inteligencije (stvar)
- 3) biće-lokalizator (mesto-vreme)
- 4) modalno-biće (akcidentalnost ili modifikacije bića)

Četvrta kategorija obuhvata sve entitete koji suštinski nisu u stanju da postoje po sebi, nego poprimaju biće-supstanciju uz koju prijanjaju, kakvi su kvantitet i kvalitet; ili oni čija je suština odnos između dva bića (odnos, posedovanje, položaj, itd.).

Treća kategorija, predmet našeg izlaganja, prevodi se na bantu jezike sa *tamo-gde*, čije stvarno značenje može da se prevede rečju „lokalizator”. To *tamo-gde* na bantu jeziku izražava se elementom kojeg gramatičari s pravom svrstavaju u lokative. Taj osnovni lokativni element je *HA* u istočnoj oblasti, sa svojim varijantama *PA* i *KA*. U zapadnoj oblasti njegov ekvivalent je *VA*, dok ga jugo-istočna oblast izražava sa *GO*. Prema tome, u zoni *HA*, *HAntu* (i *PAntu*) znači mesto, položaj, prostor. U toj reči nailazimo na koren *ntu*, koji smo već otkrili u *MUntu* — čovek i *BAntu* — ljudi. Koren *ntu* znači biće, dok se priroda tog bića određuje pomoću prefiksa uz koren. Tako u *HAntu*-u lokalizacija se izražava jedino elementom *HA*.

Treba dodati da se taj osnovni element često javlja zajedno sa dopunama, na primer: *aHA* — ovde (varijanta: *aPA*) ili sa pokaznim sufiksom *o* — *aHA* — *aho* (varijanta: *a Pao* — *apo*), itd.

Hantu smo, dakle, preveli sa biće-lokalizator i tvrdili da izražava jedinstveno mesto-vreme. To nije rezultat marljivog istraživanja na terenu, nego detaljne analize same strukture termina o kojima smo govorili već 1955. godine (upor. Kagame, *La philosophie bantou-rwandaise de l'Etre*, str. 246—278). Elementi kulture sakupljeni u našoj interlakuštričnoj oblasti poređeni su od 1956. do 1871. godine sa onima iz čitavog područja Bantu, da bi se proverila slaganja i razlike. Proučili smo dvesta trideset i jedno delo koje se bavi bantu jezicima i poslali upitnike u oblasti o kojima još nismo imali podatke. Stigle su nam desetine odgovora.

Razume se, autorima proučenih dela nije ni padalo na pamet da filozofiraju kada su sastavljali svoje gramatike i rečnike.

Bilo ih je, ipak, koji su tu pojavu primetili i saopštili je. Drugi, naprotiv, (najveći broj njih) pominju elemente o kojima je reč, ali im ne poklanjaju ni najmanju pažnju, kao što, na primer, Rolan (Roland) u svojoj *Grammaire de la langue Kisanga* primećuje na strani 112: *ponka* — tu, prilog za mesto, a pored toga *ponka* — *tada*, prilog za vreme.

Među delima u kojima je jedinstvo mesta i vremena eksplicitno naznačeno navedimo:

a) E. Jacottet, *A practical method to learn Sesuto*. Povodom *KA* (varijanta od *HA*) autor precizira da *KA* označava i momenat u kojem se neka stvar zbilja (str. 88).

b) Mac Laren *A Xhosa grammar*. Nakon detaljnog izlaganja lokativa *E-NI*, svojstvenog ovom jeziku, autor dodaje da on označava i tačku u vremenu. Napominje takođe da lokativ *PHA-KADE* znači: beskonačan prostor ili vreme (str. 31—34).

c) *Luba-sanga grammar*. Povodom *PA* (varijanta *HA*) autor piše da ovaj lokativ služi da obrazuje predložke reči koje se široko upotrebljavaju da označe mesto, vreme i okolnosti uopšte (str. 12).

d) M. Guthrie, *Grammaire et dictionnaire lingala*. „U evropskim jezicima postoji niz reči za opisivanje vremena kada se radnja događa i drugi niz za mesto na kojem se događa. U jeziku lingala upotrebljavaju se isti izrazi za vreme kao i za mesto.” — (str. 77).

Sasvim je prirodno što su ovi autori otkrili primere koje navode, jer su analizirali uopšteni vid jezika koji su proučavali, ali u ravni konverzacije sami Bantui ne pomišljaju na tu pojavu. Treba dodati da Bantui jasno razlikuju

prostor i vreme, prvo, da bi situirali postojeće, a drugo, da bi merili trajanje. To su normalne reakcije u svakodnevnom životu, jer u toj ravni ljudi se često zadovoljavaju analoškim pojmovima. Ali u ravni osnova mišljenja, koje se naziru u strukturi lokativnih izraza, ova dva entiteta stapaju se u jedan jedini koji odgovara ideji „lokalizatora”. Budući da su Bantui imali i još uvek imaju kulturu bez pisma, ovaj pojam je čisto empirijski.

Metafizičko opravdanje objedinjavanja mesta i vremena u jedinstvenu kategoriju

Sada treba da pođemo dalje i da pokušamo da sebi objasnimo zašto su Bantui pristupili objedinjavanju mesta i vremena. Izvesno, sa ciljem da nešto smeste, postave. Međutim, to nešto ne može da bude izvan četiri kategorije bića. Ovaj izraz koristi se da bi privukao pažnju čitaoca na činjenicu da u bantu filozofiji biće — *Ntu* izražava *suštinu* ili entitet o kojem svest ima predstavu nezavisno od njegovog *postojanja*. Prema tome, na tom nivou uopštavanja entiteta ne postoji ni potreba ni mogućnost da se lokalizuje u prostoru ili vremenu. S druge strane, ne može da se kaže da se na tom nivou poznati pojam lokalizuje u svesti, jer svest nije mesto. Sledi da Bantui vrše to objedinjavanje sa ciljem da lokalizuju, ne biće, nego postojeće koje potiče iz jedne od preostale tri kategorije.

Razume se, kategorija prijemčivih entiteta (modifikacija bića) ne pretpostavlja neposrednu lokalizaciju koja se svodi na postojeće-supstanciju. Kada se ovo jednom lokalizuje, njegove unutrašnje modifikacije (na primer, količina ili kvalitet) su to istovremeno. Da li je, međutim, bilo nužno da se objedine mesto i vreme da bi se lokalizovalo postojeće? Zar samo prostor nije više nego dovoljan? Izgleda da jeste. Onda zašto postojeće lokalizovano u prostoru treba da se objedinjuje sa vremenom? Da li to znači da je na isti način povezano sa prostorom kao i sa vremenom? Nesumnjivo. E, ovde naziremo elemente zadovoljavajućeg rešenja.

Pre svega, svako postojeće, čim se javi, nužno ima svoje pre i posle. Iz toga proističe da postojeće — živo ili neživo, sa ili bez immanentnog kretanja, nepokretno, u mirovanju ili zaustavljeno — treperi u egzistencijalnom kretanju svojom putanjom konaturalnog trošenja. Ovo egzistencijalno kretanje je metafizičke prirode i u osnovi je nepristupačno svakom neposrednom posmatranju. Možemo da konstatujemo samo njegove posledice: tako sa svakom sekundom koja prolazi neprimetno ređamo godine.

Taj neopazivi prelazak „ne-takvog” na „upravo takvo” više se nego implicate primećivao bar jednom u našoj kulturi. Zapravo, postoji jedna priča koja izvodi na scenu Smrt i čoveka po imenu Sasjega. Ovaj čovek se zadužio kod Smrti i trebalo je da to otplati junicom. Jednog dana pojavi se Smrt i zatraži da govodo ne bude ni mužjak ni ženka. Sasjega se nađe u velikoj neprilici pred tom nemogućnošću. Ali njegov sin Ngoma, za koje su ime vezane priče koje karakteriše rešavanje zagonetki, predloži mu jedan izlaz: „Recite joj da ste našli goveče o kojem je reč, ali, da bi ga dobila, treba da dođe između noći i dana. Danju se vide zvezde, a noću se ne vide. Neka dođe u periodu između to dvoje.” — (upor. A. Kagame, *La philosophie bantou-rwandaise de l'Etre*, str. 264—266).

Tvorac priče nije išao dalje od toga, budući da mu je namera bila da suprotstavi dve nemogućnosti — goveče bez pola, s jedne strane, i suštinsko odsustvo prelaznog trenutka između ne-svetlosti i svetlosti zvezda, sa druge. To je upravo druga formulacija, pod drugim nebom, čuvenog aksioma klasične filozofije: *Između bića i ne-bića nema sredine*. Između ne-vidljivosti i vidljivosti zvezda ne postoji prelazni trenutak.

Ovde se, međutim, nameće jedno razjašnjenje. Kada je reč o postojećem, neophodno je podsetiti da su stvaraoci bantu kulture — u svetlu načela uzročnosti — uspeali da pojme *prethodno-postojeće* zahvaljujući kojem suštine *Ntu* prelaze na viši stupanj postojećeg. To *prethodno-postojeće* nije uvedeno u četiri kategorije bića (suštine) — nije ni čovek (*Muntu*), ni stvar (*Kintu*, ili *Kiuma*, ili *Kiloko* ili *Siro*, itd. u zavisnosti od oblasnih naziva za biće-bez-inteligencije); nije ni lokalizator (*Hantu*, ili *Vuma* ili *Golo* itd.), niti modalitet bivstvovanja jednog Bića. Isključivši ga tako iz kategorija bića (suštiná), tvorci ove kulture naznačili su nam da ono što čini da se postojeće javi nije suština, to jest, da ne možemo, čak ni teorijski, da zamislimo da ne postoji. Ono je, dakle, nužno-postojeće koje nije imalo početak postojanja. Na ovaj način pojavljivanje postojećeg nalazi svoje konačno objašnjenje. Prema tome, kada je reč o bantu kulturi, nije umesno nazvati ga, kao što čine etnolozi, višnjim bićem; trebalo bi ga nazvati višnjim postojećim ili jednostavno *prethodno-postojećim*.

Prema tome, kad egzistencijalno kretanje pripisujemo postojećem, razume se da se to ne tiče *prethodno-postojećeg*, jer ono ne može da ima ni pre ni posle.

Dakle, postojeće, pored tog egzistencijalnog kretanja koje je njegov osnovni atribut, izvodi i

samo druga kretanja, bilo imanentna, ili kombinovana translaciona i rotaciona, ili pak interna, golim okom nevidljiva u postojećem koje je prividno nepomično, ali koje deluje ili trpi delovanje u zavisnosti od dinamičke dispozicije svoje prirode.

Ta kretanja postojećeg — delanje ili trpljenje — entiteti su koje treba razvrstavati u četiri kategorije. Ali ko govori o entitetu govori o individualnosti — svaki entitet treba da bude on sam, različit od prethodnih i potonjih. Kako će onda entiteti-kretanja svakog postojećeg da se individualizuju? Preko tačke prostora u kojoj bi se ispoljavali? Nemoguće, jer je ista tačka prostora stecište beskonačnog broja kretanja. Uostalom, kada bi ta tačka prostora mogla da individualizuje neko kretanje, da posluži da ga izdvoji od svakog drugog kretanja, to bi značilo da to kretanje zauzima tu tačku prostora, a da nije počelo da je zauzima. To, prema tome, ne bi bilo kretanje, nego entitet zauvek zaustavljen u toj jednoj tački prostora, jer bi činjenica da se od nje odvojio značila da to više nije taj isti entitet. Osim toga, ovaj entitet definisan jednom istom tačkom prostora poslužio bi, za uzvrat, da se definiše ta tačka, tako da bi, kada bi se pomenuti entitet odvojio od te tačke prostora, ona prestala da bude ta tačka. A iz toga bi sledio niz nerazmrsivih posledica: budući da bi ovo dvoje bili sjedinjeni, bez početka sjedinjavanja, bili bi beskonačni po trajanju, a ta beskonačnost bi zahtevala da budu beskonačni i po prostiranju, tako da bi zauzimali čitav prostor, koji bi postao jedna jedina tačka kao jedinstven entitet. Prema tome, nemoguće je da se bilo koje kretanje individualizuje preko tačke prostora u kojoj se vrši.

Da li bi kretanje moglo da se individualizuje, razlikuje od prethodnih i potonjih, bar zahvaljujući trenutku, ili tački vremena u kojoj se događa? Nemoguće, jer isti trenutak je stecište beskonačnog broja kretanja koja sve što postoji vrši u isti mah.

Kako ćemo, dakle, da postignemo individualizovanje kretanja svega postojećeg? U tome ćemo uspeti ako kombinujemo tačku prostora i tačku vremena. Na ovaj način, kretanje izvršeno u toj tački u tom trenutku postaje jedinstven entitet, ne samo da se nije dogodio u prošlosti, nego se neće dogoditi nikada u budućnosti. Jedinstven je među svim mogućim i zamislivim kretanjima. Neka postojeće ponovi slično kretanje u istoj tački prostora, to će biti drugo kretanje, jer trenutak prethodnog nikada se neće ponoviti, kao što se nikada ranije nije ni dogodio.

Eto, to je u ravni osnovâ mišljenja krajnje opravdanje objedinjavanja mesta i vremena u bantu kulturi.

Želeli bismo da primetimo da je ovo metafizičko objedinjavanje mesta i vremena pojam vezan za bantu filozofiju i da je staro koliko i lingvistički sistem koji važi u ovoj kulturi. Ne samo da su ga Bantu opredmetili u svom govoru, a da toga nisu svesni, nego ni njihova kultura, budući da nema pismo, ne može da se uzdigne do ravni naučne analize. Prema tome, ovo jedinstvo mesta-vremena treba razlikovati od jedinstva prostor-vremena sa četiri dimenzije Minkovskog i Anštajna (— upor. A. Aliotta, *Tempo*, str. 1124—1131, Henri Bergson, *Durée et simultanèité*, str. 140—176). U okviru svojih naučnih otkrića, ovi naučnici nazvali su koincidenciju prostor-vremena *hrono-topskom koordinatom*; za potrebe onog čime se bavimo, nazvaćemo je radije *individualizatorskom koordinatom* svakog kretanja (to jest delanja i trpljenja) postojećeg.

3. Postojanje, „žvljenje” i vreme

(..) Na čitavom području Bantu glagol *biti* ne može nikada da stvori ideju postojanja, niti prema tome reč *bivstvujući* znači „ono što postoji”. Čuveka izreka „mislim, dakle jesam” ne-inteligibilna je, jer glagol *biti* uvek je praćen dodatkom — atributom ili priloškom odredbom za mesto: ja sam dobar, veliki, itd., ja sam na ovom mestu itd. Tako da bi ono „dakle jesam” izazivalo pitanje: Vi ste... šta? — gde? (..)

Glagol *postojati* prevodi se na bantu sa:

liho — tu je (bez dodatka za infinitiv *KU*) i sa *baho* — biti tu (sa dodatkom za infinitiv *KUBAHO*)

U drugim oblastima postojanje izražavaju glagolom *kuikala* sa njegovim varijantama *kukala*, *kujala*, itd. čime se želi da kaže: sestiti, smestiti se, postaviti se tu.

Upotrebiti oblik *liho* isto je, dakle, što i tvrditi da je postojeće o kojem je reč tu, ali podrazumevajući da će prestati da postoji i reč će uglavnom biti o živom biću. Ne može da se upotrebi povodom umrlih, jer bi to značilo da još nisu mrtvi.

Kada treba da se tvrdi *postojanje*, kako aktuelno (što je područje glagola *liho*), tako i uobičajeno, prošlo i buduće, treba da se upotrebi oblik *baho*. Njega treba upotrebiti i kada se vrši apstrahovanje ideje *živo biće*, na primer u slučaju umrlih ili kada se iz svesti isključi ideja prestanka postojanja (smrću ili drugačije), kad se govori o prethodno-postojećem.

POSTOJANJE može, izgleda, da se definiše kao narastajući zbir individualizatorskih koordinata kretanja postojećeg izbačenog na egzistencijalnu putanju, počev od njegovog pojavljivanja do konaturalne potrošenosti.

Pod „konaturalnom potrošenošću” treba podrazumevati događaje kao što su smrt, raspadanje, promena, kraj počev od koga postojeće prestaje da bude ono što je bilo, a njegovi činioци omogućuju izbijanje nekog drugog postojećeg: *Corruptio unius, generatio alterius*. (...)

NASTAJANJE je sinonim za „prelazak iz ne-bića u biće” (od *ne-bitu tu kao takvo* do *bitu-tu kao takvo*). Može, dakle, da se definiše kao egzistencijalno kretanje posmatrano u postojećem, utoliko što se ono pomera na svojoj putanji. Iz toga sledi da je suština nastajanja odnos uspostavljen između egzistencijalnog kretanja i takvog pojedinačnog postojećeg, kao nešto što napreduje prema konaturalnoj potrošenosti.

U tom smislu, nastajanje je sinonim i za postojanje, a razlika je u tome što je postojanje narastajući zbir individualizatorskih koordinata.

Čovek i životinja obrazuju posebnu kategoriju postojećeg; bantu kultura im pripisuje „življenje”. Biljni svet nema tu povlasticu. Život poseduje samo postojeće koje se rađa, koje je obdareno imanentnim kretanjem i čulnošću, i koje završava svoje postojanje kao živo biće time što *umire*.

Postojanje i življenje se ne brkaju; sve dok čovek i životinja istovremeno postoje i žive, upotrebljava se reč *liho*=postojanje-još-ne-smrt. Njihovo *postojanje-življenje* biće izvesno izraženo pomoću *baho* za nijanse uobičajenog, prošlog i budućeg; ali čim se to *postojanje*, združeno sa životom, okonča, *baho* će se od tog trenutka upotrebljavati samo za čoveka, jer njegovo vitalno načelo inteligencije nastavlja da postoji, dok vitalno načelo životinja iščezava u trenutku umiranja. (...)

U svakom slučaju, bantu kultura je u strukturi svog govora jasno ustanovila razliku između „postojanja” i „življenja”. Ovo drugo predstavlja, ako tako može da se kaže, samo jedan od pratećih stupnjeva na egzistencijalnoj putanji dveju kategorija postojećeg. (...)

Da bismo odredili suštinu vremena, posmatrajmo ga u tri faze: prošloj, sadašnjoj i budućoj.

Prošlost je sa metafizičkog stanovišta neprecizna ideja. Ona je mera vremena kao već aktuelizovanog trajanja postojećeg. Prema tome, u prošlosti ne možemo da tražimo suštinu VRE-

MENA, jer *biti-tu* (postojati kao takvo) prethodi trajanju. Iz toga sledi da *biti-tu* kada je reč o VREMENU prethodi prošlosti.

Suština vremena ne može da se traži ni u budućnosti, u „vremenu koje će doći“, jer tu je reč o projekciji u duhu.

Suština vremena treba, prema tome, da se traži u sadašnjosti. Ali, gde je stvarno sadašnjost? Jedno načelo će nam omogućiti da se približimo problemu: ako se složimo da je VREME metrički entitet kretanja, u šta nema sumnje, ono mora da može da se primeni već na početni atom postojanja (trajanja, itd.). To znači da treba da se primenjuje već na kretanje na početnom stupnju svog ospoljavanja i svoje individualizacije. To znači da bi individualizatorske koordinate bile odmah obeležene njime prilikom svog neopazivog prelaska sa *ne-bitu* u *bitu*. Bilo bi, zapravo, nemoguće da ih vreme meri potom, *a posteriori*; jer to bi pretpostavljalo da su već bile izmerene, izbrojane upravo u trenutku svoje individualizacije. (..)

Da zaključimo:

- a) U svakodnevnom jeziku Bantui jasno razlikuju entitete mesta i vremena.
- b) Njihova lingvistička struktura dozvoljava da se pretpostavi da se u izvesnoj ravni ova dva entiteta stapaju u jednu kategoriju.
- c) Kada nastavimo da razmišljamo u ovom pravcu da bismo našli razlog tog osnovnog stapanja, otkrivamo da ova dva entiteta pripadaju podvrstama iz roda *lokalizatora*.
- d) Kada još dublje istražimo ono što se može lokalizovati, što uslovljava to objedinjavanje, konačno otkrivamo da je reč o individualizovanju kretanja postojećeg (kretanje=delanje i trpljenje).
- e) Iz toga sledi da bi za bantu kulturu analiza pojma VREMENA bila nepotpuna ako bismo ga posmatrali apstrahovano od pojma MESTA. Bez sumnje, mogli bismo da apstrahujemo ovo objedinjavanje ako bismo se ograničili na svakodnevni jezik kao što su činili istraživači koje nije zanimalo filozofsko mišljenje. Ali, kada se ovom problemu jednom pristupi iz ugla filozofije, ovo objedinjavanje prostor-vremena ne može da se izbegne.

EMPIRIJSKA APERCEPCIJA VREMENA U BANTU KULTURI

Osnove nizanja vremena

Prva tačka našeg izlaganja oslanjala se na metafiziku. Ova koju započinjemo sada oslanja se

na etnologiju. Međutim, imamo priliku da primetimo da metafizičko shvatanje može da se prenese na eksperimentalno procenjivanje vremena. To ne bi trebalo da nas iznenađuje, jer svakodnevni jezik ne može da se oslobodi svoje osnove, a to je struktura lingvističkog sistema.

Podsetili smo ranije da u svakodnevnom životu Bantui jasno razlikuju entitete mesta i vremena. Što se tiče vremena, njegova apercipcija i nizanjanje počivaju na tri činioaca:

- 1) obrtanje zemlje, uzrok dana i noći,
- 2) translaciono kretanje zemlje oko sunca, koje određuje godišnja doba,
- 3) kretanje meseca oko zemlje, koje je u osnovi kalendarskih meseci, koji zbrajanjem daju godinu.

Vreme „sa pečatom“ događaja

U evro-američkoj kulturi i sličnim kulturama, vreme se posmatra gotovo kao entitet paralelan postojećem, koji na neki način protiče u saglasnosti sa njim. Zapravo, vreme se upotrebljava, to jest koristi se da se izvrši ova ili ona radnja. Vreme se gubi kada se napori ne ulažu i kada se za trenutak počine. U ovom poslednjem slučaju, vreme može da se nadoknadi ako se pojačaju napori. Ono je čak vrednost koja može da se trampi: kaže se vreme je novac. Ovi izrazi denotiraju precizno, opsesivno, grozničavo shvatanje vremena.

U tradicionalnoj bantu kulturi, naprotiv, vreme je bezbojan ravnodušan entitet sve dok se ne pojavi neka konkretna činjenica koja ga obeleži, da mu svoj pečat. To zbivanje može da bude delo prethodno-postojećeg, čoveka ili životinje, ili neka prirodna pojava (zemljotres, pojava komete, pomračenje sunca, nesreća koju izazove grom, poplava, period suše, itd.). Čim dođe do radnje ili zbivanja vreme postaje obeleženo, žigosano, individualizovano, izvučeno iz anonimnosti i postaje vreme tog zbivanja.

Uočimo da, zapravo, kod Bantua ne postoji apstraktna imenica koja bi označavala VREME kao u jezicima evro-američke kulture. Kod Bantua reč je samo o vremenu ovog ili onog, vremenu pogodnom za ovo ili ono. Tako zbivanjem obeleženo i individualizovano vreme može da bude kratko ili vrlo dugo, u zavisnosti od trajanja zbivanja koje ga individualizuje. Kada je reč o monarhu, nekom ratničkom pohodu ili nekoj invaziji, izrazi vladavina, pohod i invazija sinonimi su za vreme, jer su uvedeni u formulu: kada je vladao Untel, kada je Untel započeo

pohod, itd. Kada se završi zbivanje koje daje pečat vremenu, prazni trenuci ne predstavljaju više repernu tačku, odvijaju se obeleženi bezbrojnim delatnostima svakodnevnog života. Ove delatnosti su, doduše, značajne za sve postojeće i svaka individua ume da im da pečat svojim dnevnim poslovima, ali načelo ostaje isto — te lične delatnosti takođe sadrže prazne, beznačajne trenutke.

Kao što lako može da se utvrdi, vreme obeleženo zbivanjem u ravni svakodnevnog iskustva produžetak je ili transpozicija individualizatorske koordinate koju smo analizirali u ravni metafizike, sa tom nijansom što se *mesto* podrazumeva u zbivanju „koje obeležava”. Zbivanje, naime, ne može da se odvija u praznom prostoru — ono se odvija na određenom *mestu*. Određeni vladar vladao je u nekoj zemlji koju sagovornici poznaju. Taj pohod bio je usmeren protiv te neke zemlje. Ta kometa se pojavila na nebeskom svodu, a ta suša je izazvala u toj zemlji tu i tu vrstu gladi (svaka od ovih nevolja ima sopstveno ime).

Tri faze vremena: sadašnjost, prošlost i budućnost

Kao što smo upravo rekli, događaj tokom čitavog trajanja svog odvijanja individualizuje vreme potrebno za njegovo ispunjavanje. Očigledno da u ravni metafizike ovaj događaj svakog trenutka ulazi u prošlost. Ali sa stanovišta kulture on će ostati u „sadašnjosti” sve dok ne bude završen. A to se bez teškoća opravdava čak i u ravni metafizike time što se svako zbivanje posmatra kao poseban individualizovani entitet, različit od onih koji su mu prethodili ili od onih koji se paralelno odvijaju u istoj epohi. Neka vladavina, na primer, može da bude vrlo duga, a uvek će ostati u sadašnjosti i zvaće se *sadašnja* vladavina; ući će u prošlost tek nakon smrti vladara. Kao što vidimo, tu nema ničeg svojstvenog Bantuima; to je univerzalni način izražavanja. Prema tome, sadašnje vreme je vreme koje postojeće upravo *obeležava* u neprekidnoj ekspanziji na svojoj egzistencijalnoj putanji.

„Prošlost” je, naprotiv, nazvana takvom zbog prethodnog „obeležavanja” koje je završeno. To znači da je entitet „koji obeležava” (zbivanje) završio svoje konaturalno putovanje. Prema tome, malo je važno da li je postojeće, tvorac zbivanja, i samo završilo svoje konaturalno putovanje ili nije, jer u tom kontekstu „prošlo” vreme će se zbog tog zbivanja, opisivati u odnosu na zbivanje, a ne u odnosu na autora. Prema tome, postojeće koje ostaje u „sadašnjosti”

sti" (nastavlja svojom egzistencijalnom putanjom) imaće u svojoj aktivni znatnu količinu „prošlosti“, što u stvarnosti predstavlja njegove delatnosti koje su prethodno obeležavale vreme.

Nedavno umrli kao i daleki preci, takođe su završili svoju egzistencijalnu putanju kao „živa bića“. Sa tog stanovišta oni su smešteni u „prošlost“, čime zapravo hoće da se kaže da su njihove delatnosti obeležile prethodno vreme, onako kako su se smenjivale generacije koje su završile svoje putovanje kao „živa bića“. Oni međutim nastavljaju svoju egzistencijalnu putanju u smislu postojećeg, jer je njihov konaturalni svršetak započeta večnost, ili postojanje u beskonačnost na osnovu svog vitalnog načela inteligencije koja je besmrtna. Međutim, budući da su preci bezbrojni i da je nemoguće poznavati ih sve po imenu, pokušaćemo da ih svrstamo sukcesivno u vreme upravljača koji su najsnažnije obeležili njihove epohe. U nekim oblastima i sami ti upravljači biće svrstani pod svoje odgovarajuće kraljeve, pa će se reći da su bili „živa bića“ (da su obeležavali vreme) za vladavine monarha Untela.

U bantu kulturi prošlost dobija prvorazredni značaj, i to iz više razloga.

Prvo, zato što bez nje „sadašnjost“, vreme sadašnjih generacija, ne bi postojalo. To bi moglo da se čini notornim, ali je fundamentalna istina. To znači, zapravo, ne samo da sadašnji ljudi ne bi postojali, što bi bila banalna istina, nego da jezik te oblasti o kojoj je reč ne bi bio formiran; da njihova teritorija ne bi bila stvorena; da ne bi postojali njihovi društveni običaji; da njihove političke institucije ne bi bile ustanovljene; da njihovo običajno pravo ne bi bilo razrađeno; da njihov privredni sistem i raznovrsnost njihovih industrija, zanata, itd. ne bi postojali. Jednom rečju, da kultura svojstvena toj oblasti ne bi bila uobličena i da bi, prema tome, njeni stanovnici iščezli sa ovog sveta. Ovo je prvi vid „prošlosti“ (to jest, skup delatnosti kojima su preci obeležili svoje vreme i koje su preneli svojim potomcima). Za sve to ljudi „sadašnjosti“ duguju generacijama predaka i ponosni su na njihova ostvarenja.

Drugo, bantu kultura, pored toga, dovodi u tesnu vezu pretke i njihove potomke, jer ovi su uvereni da ne bi nastavili da postoje u „sadašnjosti“ i da ne bi mogli da produže svoju lozu bez zaštite predaka. Moraju, dakle, da se okrenu prema svojim precima da bi obezbedili starateljsko uplitanje koje od njih očekuju, ali to nikako ne znači da se oni ne okreću ka vremenu koje dolazi, budući da je u njihovom filo-

zofskom sistemu krajnji čovekov cilj produžavanje loze. Okreću se, dakle, prema „prošlosti“ da bi obezbedili svoju individualnu budućnost i budućnost svojih potomaka (upor. nešto dalje III, 3).

U ravni metafizike „buduće vreme“, kao što smo rekli, samo je projekcija našeg duha. Da bi se procenilo koju krajnju tačku može da dostigne ovo predviđanje, treba razlikovati jedinku od društvene ili političke grupe.

Džon S. Mbiti (John S. Mbiti) u delu *African religion and philosophy* (str. 17) kaže: „Budućnost je zapravo odsutna, jer zbivanja koja počivaju u njoj nisu se odigrala i stoga ne mogu da obrazuju vreme. Ako je, međutim, izvesno da će se neka buduća zbivanja odigrati, ili ako potpadaju pod neizbežni ritam prirode, ona u najboljem slučaju predstavljaju samo *potencijalno*, a ne *realno vreme*.“

Delimo mišljenje ovog izvanrednog autora, mada nismo pošli sa istog stanovišta. S obzirom da „budućnost“ nema mogućnost da bude obeležena stvarnim zbivanjima, ona ne odgovara pojmu saznatljivog vremena. Čovek koji u nju projektuje neka predviđanja nije siguran čak ni da će ga sutra biti, kako kaže jedna ruandeska poslovice: *iby'ejo bibara ab'ejo* — „o sutrašnjici neka govore sutrašnji ljudi“. Drugim rečima: „Ako me sutra bude, pozabaviću se time.“ U praksi, međutim, svaki čovek pravi planove za budućnost, jer je uveren da će u slučaju da on prerano nestane, njegovi naslednici nastaviti njegov zadatak. Ruandeski običaj nalaže da se svi dugovi moraju isplatiti krajem godine, u lunarnom mesecu Nyanga (juli), doba žetve sorgoa: „pokazati nekome klas sorgoa“ pravni je obrazac koji znači: „tražiti od dužnika da isplati svoj dug“.

Budući da bantu kultura niže vreme najviše do godinu dana, kao što ćemo videti, može da se pomisli da pojedinac ne može da pravi planove koji se protežu preko ovog vremenskog razdoblja podeljenog na dvanaest meseci.

Neka društvena ili politička grupa (velika porodica, narod tipa klana, itd.) naprotiv, nalaze se u drugoj ravni. Teritoriju koju zauzimaju članovi grupe i njihovu zajedničku domovinu zaveštala im je slična grupa predaka. Brane je, čak i ratuju da bi je uvećali, kako bi je sa svoje strane oni zaveštali naslednicima koji će činiti isto iz generacije u generaciju. Mora da se prizna da za njih „buduće“ vreme nema granica. U okviru sličnih grupa, slavljene su, uostalom, izvesne cikličke svečanosti, bilo posvećenja ili dinastičke, u razdobljima koja su ritualno

vezana za pretke. Neki među tim obredima, kao što je obred posvećenja, svakako se izvode u sadašnjosti, ali reprodukuju neko ponašanje iz prošlosti kako bi se obezbedilo beskonačno održavanje grupe. U nekim oblastima sa monarhističkim sistemom, takve dinastije nameću svojim monarsima kraljevska imena, koja se ponavljaju svake četiri generacije; čim niz od četiri imena istekne, ponovo se počinje ciklus, jer se podrazumeva da će ista imena da se ponavljaju iz ciklusa u ciklus u budućnosti. Jasno je, dakle, da se u svim ovim slučajevima predviđa da će „buduće” vreme bez sumnje biti obeleženo deatnostima grupe koja će se beskonačno produžavati preko svojih potomaka.

Raščlanjavanje vremena u kulturi

Već znamo da svi bantu jezici imaju istu strukturu; ali ono što do sada nije rečeno jeste da svi ti jezici, s kraja na kraj bantu oblasti, od severa do juga i od Atlantskog do Indijskog okeana upotrebljavaju istu reč, isti koren da izraze niz osnovnih ideja koje su izvesno morale biti u upotrebi pre nego što su iščezla plemena i pre diferencijacije oblasnih kultura. (...)

Dan je priso povezan sa suncem. I jedno i drugo izražavaju se različitim korenima, koje bi ovde bilo neumesno detaljno izlagati. U nekim jezicima, oboje je čak označeno jednom rečju. (...)

Treba da imamo u vidu razliku između dana u užem i širem smislu; u širem smislu dan počinje svitanjem, koje nagoveštava pojavu sunca na istoku i završava se u predvečerje, nekoliko trenutaka nakon zalaska sunca. Dan u užem smislu znači period dana u kojem se oseća sunčeva toplota.

Imamo u vidu, konačno, da se dan razlikuje od noći. Bantui nisu zamišljali obrtanje zemlje koje iznosi ukupno 24 časa. Dan je imao svoju ulogu, a noć svoju. (...)

Ideja sata očigledno nije mogla da se pojmi u tradicionalnoj kulturi. Ali sve oblasti bantu izražavale su njegov ekvivalent, pomažući se ili vidljivim kretanjem sunca ili sledom dnevnih obaveza koje se u krajnjoj liniji upravljaju prema kretanju sunca. Ako uporedimo nazive tih tradicionalnih sati sa satima koje pokazuju naši časovnici, uspećemo da približno odredimo stvarno trajanje njihovog sata.

U već navedenoj knjizi Džon S. Mbiti daje nam primer koji je preuzeo od Bahima iz Nkole, Uganda. Ti Bahimi, budući narod pastira, određivali su svoje sate prema poslovima koje su

obavljali u vezi sa krdom krava. Tako šest sati ujutru za Evropljane, to jest od 0^h do 1^h biće vreme za timarenje krava. I tako dalje, sve do 1^h u noći (19^h) što je vreme za večernje timarenje.

U Ruandi, naprotiv, gde su se Batutsi (hamitski pastiri, srodnici Bahima) potpuno stacionirali, vreme se označavalo kombinovanjem poslova u polju sa poslovima stočarskog života, uz dodatak posledica koje proizvodi sunce na svom putu. Treba još reći da je dan počinjao sa prvim zracima sunca, *umuseke* (doslovno: onaj koji se smeje) i nastavlja se preko *mu bunyoni* (doslovno: pesma ptičica). Oko 8^h—9^h je *agasuru-ruko*, sunčeva toplota. Oko 10^h *ku kareka-macu*, trenutak kada se (u određenim godišnjim dobima) oblaci raščiste (sa nebeskog svoda). Oko 11^h—12^h je *amahingura*, povratak sa polja (budući da su ratari umorni od sunčeve toplote). Oko 12^h—13^h *amashoka*, vreme za napajanje krava. I tako dalje, svako doba dana sve do zalaska sunca dobijalo je svoje ime. Tu je počinjalo raščlanjavanje noćnih sati.

Tako je bilo i na svim drugim mestima. Tako nas Van Aker uči da narod Batabwe označava sat time što rukom pokaže mesto na kojem se sunce nalazi (*op. cit.*, str. 130).

Kod naroda Bakongo (oko ušća Zaira) sunce se označava izrazom *ntangu*, što istovremeno znači: vreme, sadašnje vreme, sat, prilika, povoljno vreme, određeni trenutak, itd. Prema tome, da bi se postavilo pitanje: „Koliko je sati?“, pita se: „Koje je sunce?“.

Mogu da se primete dva različita stava kada je reč o dva dana pre i dva dana posle „danas“. Šest od jedanaest jezika o kojima smo sakupili potpune podatke upotrebljavaju istu reč da označe juče i sutra, a drugu da izraze prekjuče i prekosutra, dok ostali raspoložu posebnim izrazima da izraze iste ove pojmove. (...)

Da zaključimo: a) Bantui svi imaju identičnu koncepciju kada je reč o klasifikovanju časova koji čine dan, i njihov zajednički sat je sunce. (Nismo opisali noćne sate, zato što su eksplicitna svedočanstva koja su nam stajala na raspolaganju suviše malobrojna.) b) Ti sati označeni su pomoću neke činjenice, odnosno nekog događaja za koji postoji navika da se obavlja svaki dan. Ovde, dakle, ponovo srećemo načelo da događaj „obeležava“ vreme.

Izvesna područja bantu Afrike grupisala su dane u nedelje od pet dana; zemlju su obrađivali prva četiri dana, dok je peti bio dan odmora.

U Ruandi peti dan se zvao *icyumweru*, izraz koji služi da označi nedelju kao dan. Kod Bušia, deo Zaira koji se graniči sa Ruandom, taj dan se zvao *umugobe*. Ista institucija postojala je kod Baluba, u centru Zaira (upor. Van Avermaet. *Dictionnaire kiluba-francais*, str. 162) i kod Bakongoa, u oblasti oko ušća Zaira, gde se peti dan zove *nkandu*, jer svi dani imaju vlastito ime (upor. Seidel et Struyf, *La langue congolaise*, str. 155).

Neke oblasti kulture su lišene institucije nedelje kao intervala. Tako na primer Buhaya i Busukuma, jedni na zapadu, drugi na jugu od jezera Nyanja (Viktorija), nisu nikada znali za interval od nedelju dana. Za najveći broj oblasti zasad nam nije moguće da zaključimo da li imaju nedelju, jer ne postoje podaci. U svakom slučaju, može da se kaže da je nedelja elemenat kulture koji izgleda potiče iz severoistočne Afrike. Ostaje otvoreno pitanje da li je postojala nedelja kod Bakongoa i Baluba, do čijih pokrajina, izgleda, nije stigla hamitska imigracija. Što se tiče činjenice da Burundi nisu znali za nedelju, dok je u Ruandi opažana, to je dokaz da je populacija stizala u grupama i da se jedna grupa koja je znala za ovu instituciju zaustavila u Ruandi i nije išla dalje na jug.

Isti izraz kao i za kalendarski mesec služi da označi Mesec — nebesko telo, osim u nekim jezicima koje smo naveli. Kod Baluba (centar Zaira) zamišljalo se da je svaki novi mesec zaista *drugi*, jednom rečju, novo-stvoren (Van Avermaet, *op. cit.*).

U Ruandi se za mlad mesec kaže *umutaho*, a povratak meseca koji je iščezao i pun mesec *inzora*, potpuno razvijanje. To su dva velika događaja u mesečevim menama. Za mlada meseca održavale su se svetkovine u mnogim oblastima područja Bantu, gde se pretpostavljalo da je naš satelit naklonjen onima koji ga slave i da donosi nesreću ravnodušnima. Pun mesec, naprotiv, označava sredinu meseca, ili kraj svetlih i početak tamnih noći. Većina Bantua nije nikad zbrajala dane u mesece; oni koji su to činili, na primer u pokrajini Swahili na istočnoj obali, bili su podstaknuti na to kontaktom sa kulturama izvan Afrike (— upor. Ch. Sacleux, *Dictionnaire swahili-francais*, kod reči *mwezi*).

Uopšteno govoreći, meseci odgovaraju vlastitim imenima koja najčešće predstavljaju izraze koji označavaju stanje poljoprivrednih kultura, itd. Tako na primer, kod Babemba, mesec januar je *Kabengele kakalamba* — mesec kada krastavaca i bundeva ima u izobilju (...)

Nazivi za mesece preciziraju se preplitanjem sa godišnjim dobima, jer mesec sam ne stvara okolnosti koje karakterišu raščlanjavanje njegovog kretanja. Ne možemo da propustimo da ovde još jednom ne primetimo da vreme „ima pečat“, da je obeleženo događajem bez kojeg bi bilo anonimno, i bilo bi ga nemoguće odrediti. primetiti ili zapamtiti.

Zemlja na svojoj putanji oko Sunca dovodi do cikličnog smenjivanja godišnjih doba. To ciklično ponavljanje je u osnovi broja meseci — budući da su videli kako se isti klimatski uslovi ponavljaju, ljudi su konačno izbrojali koliko „meseci“ ima u potpunom nizu ciklusa koji sadrži dva sušna i dva kišna perioda. Kada su utvrdili da ciklus broji dvanaest meseci, Bantui su ih zbrojali i celinu su nazvali godinom; tada više nije bilo teško razvrstati mesece prema obilatim ili blagim kišama, vrelim i umereno toplim periodima. (...)

Što se tiče ideje večnosti, kao totaliteta trajanja (koji obuhvata, prema tome, daleku prošlost, sva prošla i sva buduća vremena, jer započete večnosti biće zauvek vezane za vreme), ona nije mogla da se javi u mišljenju Bantua. Prilog za vreme „uvek“ u dokumentaciji koja nam je predočena razlaže se na „svih dana“, to jest „svaki dan“, što se svodi na „stalno“, ili „beskonačno“ vreme.

Bez sumnje, misionari su uveli ideju večnosti. Ona međutim ostaje nepojmljiva u pravom smislu, budući da konačna inteligencija ne može da shvati beskonačno. Razumećemo onda da svi obrasci koje uvode misionari ostaju dvosmisleni. U našoj oblasti, na primer, kaže se: *iteka lyose*, večno, ali taj izraz hoće da kaže *svaki-put-totalan*, *uvek-totalan*. Na jeziku kikongo se kaže *mvu ka mvu*, iz godine u godinu, uvek, večno. Konačno, kod Pahuena se kaže *ngan-tul*, dani-svi. Prema tome, večnost se izražava konvencionalnim izrazima koji su daleko od toga da tačno odgovaraju ideji večnosti.

Koncepcija „spiralnog“ vremena

Umesto zaključka o vremenu, ostaje da se analizira jedna posledica koju Bantui ne izriču eksplicitno — naime, opšta usmerenost vremena.

Na jeziku Ruande, jednoj ženi koja je živela pod Mibambweom III Sentabyio, monarhom koji je vladao oko 1741—1746. godine, pripisuje se jedna opaska. Ova žena je kazala: „Pošto je

bio dan, a zatim noć, kakav će biti njihov kraj?" — (upor. *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, str. 264). Opaska bi pala u zaborav da od nje nije nastala poslovice koja se primenjuje na zbivanja koja se uvek iznova ponavljaju u trenutku kada se veruje da su dostigla krajnju tačku svog niza.

Naime, sled dana i noći svake godine dovodi do ponavljanja godišnjih doba. Moglo bi da se kaže, prema tome, da je vreme Bantua ciklično. Ovo još više potvrđuju cikličke svetkovine posvećenja i ponavljanja dinastičkih imena o čemu je bilo reči ranije.

Ove društvenopolitičke pojave koegzistiraju, međutim, sa opštom uverenosti da je obeleženo vreme nepovratno. Ono što je ušlo u „prošlo” vreme — entiteti koji su završili svoju egzistencijalnu putanju — ne može nikada više da se ponovi.

Tako nepovratnost vremena na neki način služi kao središna osa oko koje se obrću ciklusi, poput spirale, i tako stvaraju utisak otvorenog ciklusa. Svako godišnje doba, svaka generacija koju treba uputiti, svako četvrto dinastičko ime — vraća se na istu vertikalu, ali na viši nivo. Drugim rečima, ne vraća se ni u istu tačku prostora, ni u isti trenutak vremena, što logički odgovara našem individualizovanju entiteta „kretanje”.

Da to nije isti trenutak lako se shvata na prvi pogled. Da nije ista tačka prostora još je pojmljivije. Zapravo, budući da je i samo sunce u rotacionom i translacionom kretanju, u skladu sa galaksijom, dani i noći, godišnja doba i godine na zemlji ne ponavljaju se pravilno u istoj tački prostora. To znači da je zemljina putanja eliptična u odnosu na sunce, a spiralna u odnosu na kretanje galaksije.

VIDENJE ISTORIJE U BANTU KULTURI

Prisustvo predaka u sadašnjem životu afričkih crnaca

(..) Pod uticajem religija otkrovenja, mnoge kulture, pre svega evro-američka, veoma su stilizovale vezu između živih i prethodnih generacija. U drugim kulturama, naprotiv, — pre svega kod afričkih crnaca — mrtvi stalno prate žive. Navešćemo neka svedočanstva:

(..) Kod naroda Bakongo, oko ušća Zaira: „Umrli imaju svoje selo poput živih... U selu preci imaju svoje kuće i svoja polja... Preci su gospodari i vlasnici zemlje i vode, šume i šikare i svih životinja koje tu žive i palmi

koje tu rastu. Oni poseduju i obradivo zemljište koje daje bogate žetve ako se oni udostoje da to omoguće. Ako neki domorodac hoće da iseče ili zapali neku šumu, da bi zasadio polje manioke ili kukuruza, mora prethodno, pomoću malog opita zvanog *kifudikila* da sazna kakav je stav predaka. Otići će usred bela dana u šumu i iskrčiće vrlo mali prostor; ...ako te noći bude imao čudne snove i sutradan ujutru se bude osećao umornim, to znači da preci ne žele da se dira u taj deo njihove šume." — (upor. Van Wing, *Etudes bakongo*, tom II, strana 37—38).

Nije drugačije ni u centru Zaira, kod Baluba: „Mrtvi štite one koji ih poštuju, čuvaju ih od nesreće, brane od neprijatelja i svete se. Oni su prirodni zaštitnički duhovi doma." — (pogledati Van Avermaet, *op. cit.* str. 154, kod reči *mufu*). (...)

Kao potvrda prethodnom, evo jednog svedočanstva koje se odnosi na narod Thonga, na jugu Mozambika. Kod njih duh svakog umrlog postaje bog, *chikwembu*, bog-predak. Množina od reči *chikwembu* je *psikwembu*; to će nam pomoći da razumemo smisao sledećeg pasusa: „Za njih (domoroce) *psikwembu* su gospodari svih stvari: zemlje, polja, drveća, kiše, odraslih, dece, pa čak i *Baloyii* ili *sudaja*. Oni imaju svu vlast nad svim tim predmetima i svim tim licima. Bogovi mogu da *blagoslove*: ako je drvo puno plodova, znači da su oni to želeli; ako je žetva obilna, to je zato što su oni naterali sudaju da umnoži zrna ili je sprečili da ih uništi; ako naiđete na amforu punu palmovog vina, to vam je bog poslao ovaj nenadni dar... Kada neki čovek zamalo da se udavi ili kada mu deblo pritisne nogu, pa uspe da je izvuče, on će reći: bogovi su me spasili! Ali oni mogu i da *prokunu* i da na svoje potomke bace nesreću bez kraja. Ako nema kiše, razlog je njihova ljutnja; ako stablo padne na vas, oni su ga tako usmerili; ako vam dete ima groznicu i u delirijumu je, oni su u njemu i muče njegovu dušu; ako vam je žena sterilna, oni su je sprečili da ima dece." — (upor. H. A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous*, tom II, str. 341—342).

Ukratko kod afričkih Crnaca postojanje onog sveta nije jednostavno teorijsko znanje; to je vrlo praktična uverenost koja se odražava na svakodnevni život živih. Mrtvi se smatraju gospodarima, mešaju se u život svojih potomaka da bi im obezbedili uspeh u njihovim poduhvatima, da bi ih zaštitili i sačuvali od svake opasnosti i iznad svega da bi obezbedili produžetak loze. Ako, međutim, živi propuste da obezbede mrtvima odgovarajuće obrede, ovi mogu da izraze svoje nezadovoljstvo raznim prokletstvima (gubitak dobara, bolest, itd.).

Vlada opšte uverenje da niko ne može da uspe samo racionalnim korišćenjem svojih prirodnih mogućnosti — uspeh će biti pripisan zaštitničkom duhu predaka. Isto tako, ako su nečija dobra ugrožena ili ako je neko lično pogođen (bolest, slabost, smrt), sve će biti pripisano zlonamernom duhu očeva, koji može da deluje neposredno, ili da se služi drugim živim bićem — životinjom ili otrovnom biljkom, ili nekom prirodnom pojavom kao što je grom, davljenje, pad sa drveta.

U ovom kontekstu lako može da se shvati koliki značaj imaju božanske sile. Umesno je identifikovati mrtvog koji napada, tačan razlog njegovog napada i vrstu obreda koji mu treba prirediti da bi se umirio njegov bes. Ako postane nemoguće identifikovati napadača, božanstvo će potražiti nekog drugog umrlog koji će da posluži kao zaštitnik i učiniće da se napadač okane svojih neprijateljskih osećanja. Prema tome, odnosi između živih i mrtvih predstavljaju jedan problem koji opседа i opčinjava, jer ništa ni dobro ni loše ne može da se dogodi živima a da precizno u to ne budu umešani.

Mešanje umrlih i božanstva u istoriju

Pod tim uslovima nijedan događaj ne smatra se čisto profanim, niti slučajnim, zavisnim isključivo od čovekovog delanja, ma kako on bio vešt. U osnovi se uvek pretpostavlja mešanje natprirodnog. Ako dođe do osvajanja zemlje — osvajač ga nije otpočeo bez povoljnog predskazanja božanstva. Ako se napadnuta grupa organizuje da bi se suprotstavila napadaču i želi da u tome uspe — božanstvo se pre toga konsultuje i naznači koje svečanosti treba organizovati u čast kog pretka, koji time postaje „glavnokomandujući” kojeg armije ne mogu da vide. Uspeh ili neuspeh sa obe strane ne pripisuje se sposobnostima ili nesposobnostima „vidljivog” komandanta, nego natprirodnim silama koje su bile koncentrisanije kod pobednika, a manje snažne kod poraženog.

Prema tome, sva istorijska zbivanja događaju se u stvarnosti, ali se ocenjuju u funkciji ove magijske logike.

Ne bismo želeli da pomislite da izraz „magijska logika” aludira na prelogički mentalitet koji neki pogrešno pripisuju „primitivcima”. Ono što mi nazivamo „magijskom logikom” nije stupanj mentaliteta koji vodi kartezijanskoj logici; reč je o sistemu mišljenja potpuno za sebe, ali različite vrste. On ide zajedno sa izvesnim shvatanjem sveta koje mu odgovara; ne može da se razvija i napušta se takav kakav je ako se usvoji drugačije shvatanje sveta.

Kao zaključak može da se kaže da ako se više nje „pradedovske prošlosti“ kod afričkih Crnaca jednom oslobodi magijsko-religijskih vradžbina ono postaje priprema za razumevanje pravog smisla istorije, koja se ne bavi prošlošću kao takvom, nego opisuje sadašnja zbivanja kao da su se javila, izbila u prošlosti.

(Prevela s francuskog
SVETLANA STOJANOVIĆ)

BIBLIOGRAFIJA

- Anonyme. *Luba-sanga grammar*, Koni Hill Kalonga (Zaire)
- Aliota, A. „Tempo”. Dans: *Enciclopedia Filosofica*. Venise et Rome, Instituto per la Collaborazione Culturale, 1957.
- Bergson, H. *Durée et simultanéité*. Paris, Presses universitaires de France, 1968.
- Biehler, E. A. *Shona dictionary*, 2^e éd. Boston et Le Cap, Longmans, Green & Co., 1950.
- Doke, C. M. *A comparative study in Shona phonetics*. Johannesburg, Witwatersrand Univ. Press et Routledge, 1931.
- Guthrie, M. *Grammaire et dictionnaire lingala*. Cambridge, 1939.
- Hulstaert, G. *Dictionnaire français-lomongo*. Anvers, De Sikkel, 1953.
- Jacottet, E. *A practical method to learn Sesuto*. Mo ja (Lesotho), Sesuto Book Depot, 1914.
- Junod, H. A. *Moeurs et coutumes des Bantu*. Paris, Payot, 1936.
- Kagame, A. *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*. Acad. royale des sciences d'outre-mer, Mémoires, coll. in-8°, Louv. sér., 7, 12, fasc. I. Bruxelles, 1956.
- „L'ethno-philosophie des Bantu”. Dans: *Philosophie contemporaine*, t. IV, p. 589—612. Florence, La Nuova Italia Editrice, 1971.
- Un aperçu panoramique de la culture rwandaise (texte stencilé d'une conférence donnée à Kigali le 4 janv. 1971).
- La mentalité religieuse préchrétienne des Bantu (cours polycopié, 42 p., Butare, 1968).
- Laman, K. E. *Dictionnaire kikongo-français*. Acad. royale des sciences d'outre-mer, Mémoires, Bruxelles, 1936.
-

Largeau, V. *Encyclopédie pahouine*. Paris, E. Leroux, 1901.

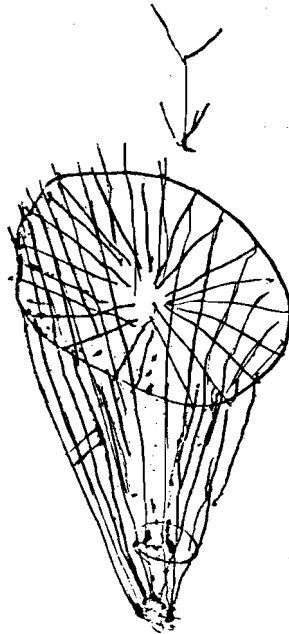
Le Veux. *Manuel de langue luganda*. Alger, Société des Pères Blancs, Maison-Carrée, 1914.

MacLaren, J. M. A. *A Xhosa grammar*. Londres et New York, 1942.

Matthijssen, M. A. J. M. Réponse au Questionnaire, 1972.

Mbiti, J. S. *African religion and philosophy*, 2^e éd. Londres, Ibadan et Nairobi, Heinemann, 1970.

Moravcik. S. Réponse au Questionnaire, 1972.



VREME I BITAK

Kada se čovek upoznaje sa učenjima prošlih vremena i drugih podneblja, sklon je da izjednači deklarativno sa faktičkim, svejedno da li je u pitanju filozofija, religija, umetnost ili politika. U kojoj meri je ovo posledica čovekove potrebe da pronade neku „lepu prošlost“, tako što će idealizovati pređašnje etape istorije, a u kojoj meri naprosto teorijska greška, teško je reći. U svakom slučaju, važno je ne podleći idealizaciji, brkajući stvarno stanje sa filozofskim učenjima.

Kružno i linearno vreme

Karakteristično za većinu kultura starog veka jeste kružno shvatanje vremena, za razliku od novovekovnog, linearnog.¹⁾ Kad je reč o starom veku, u tom pogledu nema razlika između Istoka i Zapada, između Kine, Indije i Grčke. Mnogi istraživači su ukazali na ovu dominaciju kružnog shvatanja vremena u filozofijama i re-

¹⁾ *Komentar Ferida Muhića:* Iako je unekoliko stav relativizovan (— u terminu „većina“, dakle, ne „sve“), ipak se u daljem tekstu ne nalazi ni jedan primer postojanja drukčijih shvatanja izvan ova dva. Razumljivo, potrebe preciznog i jasnog izlaganja zahtevaju katkad uprošćavanje, apstrahovanje, svodenje na neku vrstu šematskog prikaza, i o prednostima ovakvog metoda ne treba trošiti reči. On jeste opravdan. Međutim, hteo bih da ukažem, sa svoje strane, na postojanje niza drukčijih koncepcija vremena, koje se ne mogu svesti ni na jedan ni na drugi tip, pa čak ni na njihovo prepletano međudejstvo, s jedne strane, a s druge, na neke immanentne teškoće u samoj klasifikaciji ukoliko se ona odnosi na VREME, a ne na PREDMETE i DOGAĐANJE. (Vidi kraći priilog F. Muhića razmišljanjima D. Pajina u produžetku Pajinog članka. — Prim. ured.).

Odgovor Dušana Pajina: I sam sam pokušao da u pretposlednjem odeljku („S onu stranu vremena“) izložim takvo shvatanje razvijano u industrijskoj tradiciji (povezano sa specifičnom tehnikom meditacije), mada ga nisam eksplicite istakao kao bitno drugačije, kao „treće“ u odnosu na pominjana dva. Nisam ga istakao kao „treće“, jer sam smatrao da su „kružno“, odnosno „linearno“ vreme, konceptualni okviri stvarani da bi se razumelo pre svega tzv. spoljno, objektivno zbivanje — razvoj sveta (kosmologija) i društva (istorija) — dok su shvatanja iz indijske tradicije koja sam pomenuo, kao i ona o kojima govori Muhić, pre svega vezana za unutrašnji doživljaj vremena, za personalnu i egzistencijalnu ravan. Izuzetak predstavlja ideja vremena shvaćenog kao spirala, koju srećemo kod klasika (našta dobro upozorava Muhić), koja se takođe odnosi na „objektivno“ vreme, a spaja i prevazilazi kružnu i linearnu shemu vremena (u stavu da postoji prividno „vraćanje na staro“, ponavljanje, ali na višem nivou).

ligijama starog veka. Ideja kruga (ili u Indiji ideja točka-čakra) imala je važnu ulogu u konceptualizaciji velikih ritmova prirode: kosmičkih, bioloških i klimatskih, a ova ciklična shema bila je dominantna i u poimanju društva, čoveka i istorije, mada se istorija u današnjem značenju, javlja tek sa predominacijom društvenog bitka („društvenog“ kao načela objašnjenja) u „slici sveta“. Logički gledano, ostaje ipak pitanje, šta je u takvom sklopu primarno, tj. da li je kružno poimanje vremena (dešavanja) apriorna forma koja biva primenjena na poimanje osnovnih ritmova prirode, društva i čoveka, ili se pak, do te ideje dolazi posmatranjem događanja u prirodi? Dilema biva prevaziđena ako osnov razumevanja potražimo u načinu proizvodnje, imajući u vidu, kako kaže Fridman (1/46—47), da su rad i proizvodnja u premašinskim civilizacijama bili podređeni ritmovima prirode. Ako su, dakle, rad i proizvodnja bili podređeni kružnoj smeni godišnjih doba, dana i noći, može se očekivati da tome budu podređene i osnovne kategorije i mišljenja.

Međutim, ovo objašnjenje, kao i našu prethodnu generalizaciju, kvvari to što se hrišćanstvo — sa pretežno linearnim poimanjem vremena — javlja u kulturama i društvima takođe podređenim prirodnim ritmovima, i dalje, — što se to hrišćansko shvatanje oslanja na iransku eshatologiju (koja spada u stari vek i „istok“). Prevlast linearnog shvatanja vremena je dovršena u novom veku, u evolucionom shvatanju prirode i čoveka, kao i istorijskom shvatanju društva sa dominacijom ideje progressa. Sve ovo nas navodi na zaključak da je poimanje vremena (u starom, srednjem i novom veku) u stvari, smeša kružnog i linearnog, sa prevlašću jednog, ili drugog shvatanja.

U predrevolucionarnom poimanju priroda je izgledala kao večno ponavljanje, u kome pojedina bića ispisuju i ponavljaju male krugove nastajanja i nestajanja, a kosmos veliki krug nastanka, prestanka i ponovnog nastajanja. Ne znači da mi danas ne uviđamo ovo kruženje u biološkom (kao ponavljanje u malim krugovima šifre vrste i isprepletanost ontogeneze i filogeneze) i kosmičkom smislu (teorija o pulsirajućem kosmosu), već u našem shvatanju samo preteže linearni aspekt. Isto važi i za poimanje istorije. Mi ne smatramo predominantnim faktorom kružnu shemu (nastanak i propast civilizacija i društava), već linearnu (razvoj proizvodnih snaga, društvenopolitičko oslobađanje čoveka, smenu društvenih formacija itd.).²⁾

²⁾ U tom smislu, ne stoji stav Smilje Tartalje (2) da je kružno shvatanje istorije konzervativno, a linearno progresivno, naprosto, jer i linearno shvatanje računata sa kulturnim i istorijskim krugovima (nastan-

Isprepletanost linearnog i kružnog vidljiva je u tom smislu, i u pojedinim filozofskim i religijskim učenjima starog veka. Dok je u hinduizmu i budizmu osnovna putanja čoveka u svetu kružna (krug rađanja i smrti koji se ponavlja), „oslobođenje” ili „izbavljenje” je linearnog karaktera kao proces, ali je njegova realizacija (konačan izlazak iz kruga reinkarniranja) opet zatvaranje jednog drugog, većeg kruga (uspostavljanje stanja koje je, u osnovi, starije od svega što mu je predhodilo).

U hrišćanstvu, dok je put čoveka u svetu i traženje spasa linearno i jednokratno (od Adama do Strašnog suda), dotle je krajnje iskupljenje i izbavljenje zatvaranje kruga (vraćanje u prvobitno, rajsko stanje). Istu shemu ima i Hegelov sistem: linearni progres koji završava kružnim ishodom (otuđenje-razotuđenje). Da bi se u jednoj slici izrazila ova povezanost linearnog i kružnog, došlo se na ideju da se ona predstavi u vidu spirale. Ovde je, dakako, reč o vremenu u filozofskom smislu, ne u fizičkom. Međutim, postoji velika verovatnoća da će dosadašnja filozofska predstava o vremenu biti uzdržana upravo poimanjem vremena u fizici, ako je suditi po nagoveštajima koji otuda dolaze.

Brzina i sporost

Drugo važno pitanje je svest o tome da je nešto brzo, ili sporo. Fridman (1/49) opet objašnjava razliku novovekovnog-starovekovnog-srednjovekovnog (odnosno zapadno-istočnog) poimanja vremena povezanošću sa prirodnim ritmovima i veli da su sporost i odsustvo smisla za brzinu samo spoljašnji izraz duboke prisutnosti prirodnih ritmova. On navodi zapažanje Grenara: „Istočnjaci se često osmehuju slušajući modernog Evropljanina kako neprestano izgovara reč -brzo-... Ne predstavlja manji razlog za čuđenje (jednom Azijatu) način na koji Evropljanin shvata vreme. Njemu je potrebno tačno određeno vreme... da bi u njemu rasporedio svoj rad i pokrete, čak i nekorisne, svoje egzistencije. Azijat hoće vremena da ništa ne radi, da uživa u svome disanju.” — (Grenard: *Grandeur et Decadence de l'Asie*, Paris, 1939, p. 209). Ovo zapažanje je dopadljivo, ali ne zahvata dovoljno duboko.

Prirodni ritmovi imaju istu odliku odmeravanja kao i bilo koji drugi ritam. Reč je, međutim, o tome da se svest o brzini-sporosti javlja onda kad se vreme kvantifikuje, a stvarna kvantifikacija (tj. ne naprosto merenje vremena satom, ili na drugi način, već kvantifikacija u aksiološkom smislu) nastupa ne zbog odvajanja

kom i propašću određenih društveno-ekonomskih formacija — nema progressa bez propadanja starog).

od prirodne sredine i manje zavisnosti industrijskog rada od te sredine (za razliku od poljoprivrednog ili zanatskog rada), već zbog toga što industrijski rad uvodi faktor produktivnosti, dakle, „urađenog” u jedinici vremena.³⁾ Produktivnost i brzina, vreme i novac, ulaze u neposrednu spregu. Ovaj princip se dalje proširuje i na ostale vrednosti, zahvata aksiološku ravan u celini. Otuda je brzina uopšte, dobra, a sporost loša, a neodređeno „prazno” vreme se doživljava kao izgubljeno vreme. Tu su, dakle, koreni i razlika u doživljavanju vremena „Evropljanina” i „Azijata” (naravno, reč je samo o „Azijatu” čije biće još nije zahvaćeno ovom kvantifikacijom). Ovu razliku u doživljaju vremena možemo uočiti i u našem podneblju, gde se u industrijski razvijenim krajevima vreme pretežno poima na „evropski”, a u nerazvijenim, na „azijatski” način.

Uporedili smo kružno i linearno, „brzo” i „sporo” vreme. Pogledajmo sada značenje „starog” i „novog” u poimanju vremena.

Staro i novo

„Staro” ima primat u kružnom vremenu, ono označava primat prošlosti u poimanju vremena. U kružnom vremenu, dimenzije vremena (prošlost, sadašnjost, budućnost) su relativne, za razliku od linearnog vremena u kome su prošlost, sadašnjost i budućnost neponovljivi. U kružnom vremenu, prošlost i budućnost su jedno, jer prošlost već predviđa budućnost, a budućnost (kao i sadašnjost) samo ponavlja prošlost. Staro je deviza kontinuiteta, tradicije, proverenih vrednosti, nečeg pouzdanog. Bitno je ono što je provereno, što ima dugu tradiciju, — što je nešto starije, to mu je veća vrednost.

Novo je deviza negacije — bilo da je reč o negaciji koju hoće hrišćanstvo da sprovede negirajući paganske religije i objavljujući „novost” Hristove nauke, ili da je reč o novom veku koji označava epohu pronalazaka i otkrića i novih, pravednih društvenih odnosa — prednost novootkrivenog, pronađenog, nad starim, veru u progres i njegovu nužnost kao stalno osvajanje novog i negiranje starog. Ono bitno je novo, ono što će tek doći, što se ima ostvariti. Za razliku od kružnog, u linearnom vremenu, sa devizom novog, primat pripada budućnosti, a prošlost je neponovljiva, nema vraćanja, osim u imaginaciji. Budućnost, novo, negacija, progres, to je ono što rukovodi ljude u linearnom vremenu. Tek poneko uvida da u tom sklopu novo sve brže postaje staro, tj. u sopstvenim terminima bezvredno. Kao i inače, trakalica su-

³⁾ Vidi o tome i: K. Marks, *Kapital* (I, str. 291, 309), Zagreb, 1948.

protnosti stalno vreba. Otuda ćemo u reklamiranju naići na to da se uz pozivanje na najnovija dostignuća, novu formulu, poslednji model itd. reklama poziva i na starost firme, stogodišnje iskustvo itd., kao što i poneka filozofija negira i odbacuje tradiciju koja joj prethodi, a potom se, u istom dahu, poziva, (kao na inspiraciju) na još stariju tradiciju.

Emigrant i stranac u vremenu

Bitno je shvatiti da ne proističe način života iz shvatanja vremena (osim posmatrano u ravni uspostavljenog shvatanja), već način života svojom organizacijom rada i kulturnim obrascima vrši veći ili manji pritisak na grupe i pojedince. Samo jaki, vešti, ili skloni patnji mogu se tom pritisku delom odupreti. Ali, zašto se uopšte odupirati, ako je već lakše i ugodnije biti uvremenjen, stopljen sa svojim vremenom i njegovim obrascima. Meni se čini da na ovo ne postoji jasan odgovor — postoji samo neka vrsta osećanja i poriva, slična talentu za šah, ili muziku. Tu temu stranca, onoga ko se oseća stranim u vremenu u koje je bačen, ko uvremenjenost i usvetovljenost oseća kao otuđenost, nalazimo još u Grka i Indijaca i nešto kasnije, gnostika. Problem sukoba unutarnjeg poretka sa spoljnim poretkom, razilaženja unutarnjeg i spoljnog vremena nalazimo i u staroj i u novoj literaturi (Antigona, Kami, Crnjanski). U Crnjanskog, stranac je predstavljen emigrantom, pa je tako stranstvovanju dat konkretan istorijski i politički okvir — emigrant, i čitalac veruje da stranstvovanja ne bi bilo da se istorija drugačije odvijala. Razlika između emigranta u *Romanu* o *Londonu* i stranca je što je vreme prvoga nekad negde bilo, dok vreme stranca nikad nigde nije bilo. No, neobično je u kojoj se meri strukturalno slažu stranstvovanje emigranta i gnostičkog stranca.

Emigrant je čovek izbačen iz jednog vremena i poretka u drugi, stran i različit. On je tuđin jer se njegovo vreme ne može nastaviti, niti ponoviti. On više ne učestvuje u vremenu sveta, niti mu pripada. Njegovo vreme je bilo drugo i on se ne može samosvojno osećati u sadašnjem vremenu.

Postoje razni tipovi emigranata kao i stranaca — jedni čuvaju svoju tuđost, drugi se uklapaju i prilagođavaju, da bi se zaštitili i lakše opstali. Tuđost prvog ostaje uvek otvorena i bolna, tuđost drugog je potisnuta. Onaj prvi može platiti to životom, ovaj drugi gubitkom samosvojnosti (autentičnosti). Osnovne situacije iz *Romana* o *Londonu* nalazimo i u gnostičkom poimanju stranca, kako ga prikazuje Jonas. „Stranac koji ne zna običaje strane zemlje, luta izgub-

ljen; ako nauči njene običaje suviše dobro, zaboravlja da je stranac i biva izgubljen u drugačijem smislu, podležući zovu tuđeg sveta i otuđujući se od svog porekla. /.../ U njegovom otuđenju od samoga sebe pometenosti je nestalo, ali baš ta činjenica je vrhunac strančeve tragedije. Prisećanje na njegovu tuđost, spoznavanje mesta izgnanstva onakvim kakvo je, jeste prvi korak natrag; probuđena čežnja za zavlačajem jeste početak vraćanja. Sve to pripada „paćeničkoj” strani tuđinstva. Ali sa odnosom prema svom poreklu tuđinstvo je istovremeno i znak izvrsnosti, izvor snage i tajnog života nepoznatog okolini i u krajnjoj liniji neosvojivog od nje...” (5/48—49).

Dakako, ove ideje mogle bi se razložiti na svoje istorijske i sociološke parametre isticanjem analogija između specifičnog položaja jednog sloja emigracije u novijoj istoriji Evrope, odnosno društvenog položaja pojedinih grupa u društvima starog veka. Međutim, za ovu priliku nas ne interesuju stranac i emigrant u sociološkom smislu, već onaj lik kome su svako vreme i svaka istorija tuđe. Dakle, nije reč o „čovjeku koga je vreme pregazilo”, o pripadniku poražene klase, niti o onome, koji bi, poput Prusta, da povрати izgubljeno vreme mladosti. Nije reč o istoriji, već o ontologiji.⁴⁾

Rad vremena

Istorijski, sloboda se realizuje u vremenu, radom vremena, u istoriji. Međutim, ontološki, sloboda je sloboda od vremena. Nisam siguran koliko

⁴⁾ *Komentar Ferida Muhića:* Istakao bih još i veoma zanimljivu distinkciju koju razmatra Pajin, „emigrant-stranac”, koja može biti plodonosna za dalje analize. Uopšte, relevantnost nekih literarnih dela za razmatranje određenih filozofskih pitanja ne svodi se samo na momenat osveženja, nego i na zahvatanje u samu srž problema, iako, razume se, to ne doprinosi specifično estetskoj vrednosti dela. U duhu mog priloga, razmišljanjima D. Pajina (v. u produžetku) dakle, želeći da odmah konkretizujem svaki iskaz, upućujem na izjavu Bilija Pilgrima, koji smatra da su na Trafamadoru „mali zeleni ljudi” otkrili suštinu vremena i da ona, razume se, nije ni slična našem shvatanju:

„Svi trenuci, prošli, sadašnji i budući, uvek su postojali i uvek će postojati. Trafamadorci mogu da gledaju istovremeno sve trenutke... Mogu da vide da su svi trenuci trajni i mogu da vide svaki trenutak koji ih zanima. Samo je zabluda što vlada kod nas na Zemlji, da jedan trenutak sledi drugi i da je trenutak, kad jednom prođe, prošao zauvek.” — (Kurt Vonnegut Jr.: *Slaughter House 5*, Panther, London, 1972, p. 23).

Iz ovakve koncepcije slede mnoge konsekvence, veoma interesantne za razmatranje. Jedna od osnovnih je, što bi se, osim obezbeđenja besmrtnosti, na šta se u produžetku citiranog teksta eksplicite ukazuje, morala pretpostaviti koncepcija beskrajnog pluraliteta svih bića — čovek neprekidno postoji u svim trenucima pre rođenja, u životu i posle smrti, i uvek će postojati... Ali, ovo već izlazi iz okvira našeg razgovora!

mi to uopšte možemo razumeti — u našoj perspektivi to je nešto nerealno — samo to shvatanje za nas je naprosto deo istorije, jedno od istorijskih shvatanja. Razumeti ga, značilo bi uzeti ga u važanju koje ono sebi pripisuje — kao nešto apsolutno. To je kao pokušaj da shvatimo smrt — osećamo šta je smrt u jednom magnovenju, kad osetimo ono probadanje — da je to nešto konačno, neopozivo, nepopravljivo.

Afirmišući ideju slobode u društvenoistorijskom značenju, novi vek je postepeno ispustio iz vida značenje slobode u ontološkom smislu. Ta ideja je postala nestvarna, ako je ikada i bila stvarna. Kao što ne možemo shvatiti slobodu izvan vremena (slobodu od vremena) tako ne možemo shvatiti ni jedan vanvremeni, aistorijski, nesocijalni identitet. To je ideja da čovek ne može propasti, iako sve u vremenu propada, da ne može propasti onaj koji zna za svoj temeljni identitet sa bitkom. U drugačijem vidu tu ideju nalazimo u novom veku u pojedinim socijalnim pokretima i patetičnim vremenima, onda kad se pojedinim ljudima ili grupama čini da su upravo oni u temeljnom doticaju sa istorijom, sa bitnim vremenom i zbivanjem, tj. da vreme „radi“ za njih. To je, rekli bismo, jedna od tipičnih novovekovnih ideja — koja pretpostavlja slobodu i identitet u istorijskom smislu — da vreme za nekoga radi. Tu je možda sadržana i jedna specifična razlika. U ontološkom poimanju, temeljni doticaj sa bitkom uspostavlja se vanvremeno, upravo otklanjanjem vremena, — u istorijskom, pak, posredstvom, ili „radom“ vremena.

U starom veku, izuzev hrišćanstva, niko nije smatrao da vreme za njega radi. Prema tim shvatanjima polazna vrednost života i sveta se vremenom gubi, prilike postaju sve lošije. Savršenstvo početaka ne može odoleti kvariteljskom delovanju vremena. Kako primećuje Eliade, „mit o savršenstvu početaka jasno je potvrđen u Mezopotamiji, kod Izraelita i Grka“ (3/60). Izvestan izuzetak u toj tradiciji predstavlja samo Egipat. U Grčkoj, Hesiod je prvi opisao postepeno opadanje kvaliteta života kroz pet razdoblja. Njegov opis je donekle sličan opisima iz indijske tradicije, s tim što ova govori o četiri razdoblja. O ovim shvatanjima starog veka Kant govori pomalo podsmešljivo, jer je, s jedne strane, ispunjen novovekovnim optimizmom, a s druge, opravdano nalazi da se starovekovna predviđanja o opštem pogoršanju prilika nisu ostvarila, ako je suditi po istoriji koja im sledi.

Najiscrpniji scenario o kvariteljskoj ulozi vremena nalazimo u indijskoj tradiciji, razvijan u

učanju o *yugama*. Veliko razdoblje (*mahayuga*), koje traje 12.000 godina,⁵⁾ sastoji se od četiri različita razdoblja koja se smenjuju. Prvo, savršeno razdoblje (*kṛta yuga*), označeno je jedinstvom moralnog i kosmičkog poretka. Pojedini izvori različito označavaju trajanje ovog i drugih razdoblja. Smenjivanje pojedinih razdoblja vodi opadanju moralnih standarda, porastu zla, skraćanju ljudskog veka i kraćem trajanju svakog narednog razdoblja. Poslednje, četvrto razdoblje (*kali yuga*), tj. ono u kome žive savremenici tekstova (*Manu-smṛti* i *Mahābhārata*) koji govore o ovome (tj. približno u III veku pre n.e.), izgleda da jedino pripada realnoj istoriji kakvom je mi znamo. U njemu svojina određuje društveni položaj, imanje postaje jedini kriterijum vrline, požuda jedina veza između polova, podvala jedini uslov uspeha u životu, seksualnost jedina radost. Naziv ovog mračnog (*kali*) razdoblja je u etimološkoj vezi sa tamnom boginjom Kālī i vremenom (Kāla) kome su ljudi prepušteni. Veliko razdoblje se završava raspadom (*pralaya*) koji je radikalniji (*mahapralaya*) posle hiljaditog ciklusa. Sve to se potom ponavlja u beskraj.

U starom veku nalazimo totalno poimanje vremena — ne kao prostora zbilje u kome se sve odvija, već vremena koje se odvija kao prizor u jednoj zbilji višeg reda. Kosmologija i istorija su tu date povezano, dok ih mi uzimamo odvojeno — prvom se bavi astronomija, drugom istorija. Pri tome niko ne uzima ozbiljno vreme u astronomskom smislu zbog ogromnosti njegovih cifara, a ipak se usuđuje govoriti o totalitetu. U Indiji, pak, vreme istorije se posmatra sa stanovišta totaliteta, dakle u sklopu kosmološkog vremena, koje je i samo privid, budući da se istinski bitak ne priznaje onome što je samo pri-vremeno, već onome što je van-vremeno. Ne može se reći da je to otuda što bi Indija računala sa kraćim vekom kosmosa — naprotiv, ona računa skoro sa približnim ciframa kao i savremena astronomija. Možda to potiče otuda što se smatra da je ukupan vek čoveka (računajući sa reinkarnacijama) jednak trajanju kosmosa, pa da misao mora računati ne samo sa istorijom, već sa krajnjim ishodom bivanja.

Ovaj smisao za totalitet lepo ilustruje i moderna verzija jednog od indijskih mitova koji govore o prividu vremena (vidi: „The Sayings of Sri-Ramakrishna”, Madras, 1938).

U jednom susretu askete Narade i boga Višnu, Narada zamoli da mu Višnu pokaže snagu nje-

⁵⁾ Reč je o mitskim, božanskim godinama, od kojih svaka traje 360 ljudskih godina. Dakle, mahayuga traje 4,320.000 kalendarskih godina.

gove *maye*.⁹⁾ Višnu pristaje da ispuni Naradinu želju i vodi ga sa sobom. Idući tako, zastanu i Višnu zamoli Naradu da mu donese vode iz obližnjeg sela. Ovaj ode do sela i zakuca na vrata prve kuće, koja mu otvori jedna lepa devojka i pozva ga da uđe. Kako se upustio u razgovor, Narada zaboravi svrhu svog dolaska i ostade da živi sa domaćinima, oženivši se, posle nekog vremena, lepom devojkom. Prodoše dvanaest godina — Narada je sada imao troje dece. Te godine, područje gde je živeo zahvati velika poplava. Jedne noći, voda sruši njegovu kuću i podavi mu stoku. Narada zgrabi decu, ali kako ih je voda dugo nosila snaga poče da ga izdaje. Najpre se udavi najmlađe dete, zatim i ostala dva, a potom izgubi iz vida i svoju ženu. Iscrpljen Narada je bio bez svesti, nošen vodom. Kad se posle nekog vremena osvestio našao se na jednoj steni, pošto se voda povukla. Setivši se šta se dogodilo, Narada zaplaka od očajanja. No, utom ču pored sebe poznat glas: „Pa gde si ti? Ima već pola sata kako te čekam da doneseš vodu”, reče Višnu. Osvrnuvši se, umesto tragova poplave, Narada ugleda oko sebe samo suncem spečena polja (prepričano prema navodima iz 4).

Možda bi se moglo reći da ovakvo jedno iskustvo nastaje iz pogleda unazad, iz jednog staračkog viđenja života. Jer, zaista, kad star čovek pogleda unazad, život koji je proživio može mu izgledati isto tako nestvaran kao što je Naradi morao izgledati nestvaran život između dva Višnuova zahteva.

No, ako je tako, pitanje je samo možemo li mi uvažiti i kraj života, smrt i doživljaj prolaznosti, kao što uvažavamo trajanje. Očito, Indijci su imali obrazac opraštanja od života, obrazac za starenje i smrt; računali su sa celinom života.

S onu stranu vremena

O ovim pitanjima u Indiji (pa i drugde) postojale su izvesne razlike u shvatanjima između popularne religije i religiozne i filozofske elite, kako upozorava i Eliade (3/60). U sociološkim objašnjenjima obično se ističe da su ideje izbavljenja i nezadovoljstva životom nastale kao izraz teškog života potlačenih masa. Međutim, iako teorijski ubedljivo, ovo objašnjenje opovrgavaju socijalno-istorijske činjenice. Popularna, masovna shvatanja su po pravilu prihvatila i pridavala vrednost životu u svetu i najviše čemu su težila je ispunjenje želja u ovom životu i po-

⁹⁾ Maya je jedna od specifičnih ideja Indijske tradicije, koja se javlja u mitskom i filozofskom značenju. U mitu označava snagu božanstva da tvori iluzije i prividnu realnost, a u filozofiji veo i privid množstva stvari koji zastire pravu zbilju koja je jedna.

voljniji status u narednom životu. Izbavljenje iz kosmičkog ciklusa u njegovom totalitetu je ideal koji razvijaju elite. Istina, sada bi se nešto suptilnije moglo reći da možda taj ideal nije pripadao masama, ali da ga je elita htela nametnuti i ostalima kako bi ublažila nezadovoljstva. Međutim, ova shvatanja bila su po pravilu tajna i namenjena samo određenom krugu odabranih i posvećenih, dakle i po nameni i po sadržaju izvan dohvata šireg kruga ljudi. Drugo, ta učenja su često podrazumevala odricanja, ili bar drugačiji odnos prema osnovnim vrednostima institucionalne religije i samog puka, pre svega prema sticanju imetka i poroda. Asketski ideali su najčešće bili negatorski nastrojani prema društvenom poretku u celini — tj. prema porodici, državi i klasnim razlikama.

Iz pogleda unazad, jedan broj ljudi je došao do zaključka da se život i sreća, pre ili posle povlače, ostavljajući za sobom osećaj nestvarnosti i da će se i uz pretpostavku reinkarnacije ta bolna varka, uz manje ili više sreće, samo ponavljati bez nekog određenog trajnog ishoda. No, nezadovoljstvo ovakvim stanjem izbegavalo je da potraži izlaz u radikalnoj negaciji i odricanju od istorijskog vremena, već je radije pribegavalo preoblikovanju egzistencije i temeljnog stava prema životu. Klasičan lik isposnika koji bi živeo potpuno usamljeno van naseobina i socijalnih kontakata je razmerno redak — u stvari, sa njime se ne računa: niko ne zna šta on radi i kako živi. Ali, i bez njega indijska tradicija nas suočava sa nekoliko pretpostavki i ideja koje nam, u krajnjoj liniji, ostaju nerazumljive.

a) Razrešenja se traže na planu akcije i psihološkom planu. U ravni akcije ide se, ili na odricanje od delanja, ili odricanje od ishoda delanja. I u hindu i u budističkim učenjima nalazimo obe ideje — bilo zastupljene od različitih škola ili razvijane u različitim periodima. Asketske tendencije su u pojedinim periodima jačale, ali bi se posle nekog vremena povlačile pred umećenijim stavom, budući da bi njihovo dosledno sprovođenje razorilo ukupnu društvenu reprodukciju.

Specifično indijski pojam *karme* podrazumevao je da se egzistencija odvija kao uzročno-posledično ulančani vremenski niz postupaka i posledica tih postupaka. Po tom shvatanju, čovek je neslobodan, vezan za vreme i prilike, sve dok je njegovo postupanje uslovljeno bilo pozitivnim, bilo negativnim prijanjanjem, kako za posledice prošlih, tako i ishode budućih radnji. Sve dok stvari tako stoje, čovek je podvrgnut karmi, tj. neumitnom toku vremena oličenom u kauzalnim nizovima. Sa tog stanovišta, oslobođenje se postiže, ili potpunom apstinencijom od

delanja u svetu, ili izmenom temeljnog stava u delanju, tj. uspostavljanjem potpune ravnodušnosti spram ishoda, odbacivanjem žudnje za uspehom i straha od neuspeha. Na taj način, uviđajući uslovljenost i privremenost svih situacija i ostajući istinski nezahvaćen njima, smatralo se da čovek iako ostaje delatan, može, ne samo da se oslobodi bolnosti povezane sa delanjem u svetu, već i izmakne žrvnju vremena. Ko se ne identifikuje ni sa jednom situacijom, ni sa jednim poduhvatom, ni sa jednim vremenom, stavlja sebe van snage vremena, izvan uzročno-posledičnog niza i dvojstva uspeha i neuspeha, sreće i nesreće.

Nama je teško da zamislimo ovaj ideal ostvarenim, jer on pred nas stavlja lik koji je u terminima naše kulture shizoidna ličnost, u kojoj postoji veliki rascep između tzv. pravog i lažnog *ja*, između unutrašnjosti i fasade.

Takva ličnost nam pre izgleda kao osoba sa poremećajima u voljno-afektivnoj sferi, nego kao idealno slobodan čovek, budući da ne možemo zamisliti, kako bi čovek još mogao ostati delatan, a u toj meri biti obestrašćen. Možda iz toga ne bi trebalo zaključiti da postoji radikalna suprotnost (u odnosu na nas) tipa kulture i ljudi koji su mogli postaviti takav ideal, ukoliko pođemo od pretpostavke da taj ideal treba pre shvatiti kao postulirani korektiv kompenzatornog karaktera, nego kao obrazac sa kojim je ovaj ili onaj pojedinac uspevao da se poistoveti (ili ako je uspevao, ideal se pretvarao u karikaturu — što je, uostalom, čest slučaj, kad je reč o idealima uopšte).

b) Na psihičkom planu, izbeći vremenu značilo je (privremeno ili trajno) ovladati fiziološko-psihičkim ritmovima i tako ostvariti jedno van-vremeno iskustvo o prirodi psihološkog vremena, tj. iskustvo onog večno-sada, koje na neobičan način osvetljava karakter toka svesti, kao osnovu našeg unutrašnjeg doživljaja vremena.

Cilj je da se otkloni ona rasutost i simultanost pažnje, karakteristična za dnevni život, koju na planu medija najviše koriste film i televizija, a u ličnoj komunikaciji veoma je prisutna u dnevnom brbljanju (čavrljanju). No, u filmu nailazimo na odstupanja od ovoga i priklanjanje usredsređenosti. Dugi kadar Antonionija je veoma blizak ovom zaustavljanju vremena putem usredsređenosti. Ali, u yogi se ovo usredsređivanje sprovodi do krajnosti.

Drugi postupak je uspostavljanje nezavisnog staništa spram psihičkih sadržaja. Kao što se u odnosu na ishod delanja zauzima nezavisan stav, tako se pokušava upornim vežbanjem in-

trospেকcije ostvariti nezavisan stav u odnosu na različite psihičke sklopove i raspoloženja koja izranjaju u psihi.

Prirodni i društveni bitak

Poimanje vremena povezano je sa odgovarajućim shvatanjem bitka (bivstvovanja). Ako slikom sveta dominira kružno vreme, onda je po pravilu dominantan naturalistički stav u shvatanju bitka. Svet se, pre svega, vidi kao velika Priroda, ili Kosmos, — odnos čoveka i sveta je tu odnos čoveka i prirode, a suština bića se određuje u saglasnosti s prirodnim, ili onim što bi pripadalo biću nezavisno od čoveka. Suština je „ono što bijaše biti” — očitovano kroz neumitno ponavljanje.

Rekli smo da se linearno poimanje vremena razvija sa hrišćanstvom, ali u punoj meri ono postaje dominantno tek sa novovekovnim društvenim shvatanjem bitka. Priroda i čovek postaju društvene kategorije, a bivstvovanje je društveno uslovljeno. Suština je društveno određena i ona se ostvaruje u novom i budućem, onom što još nije — negacijom koja se naziva progres. U društvenom bitku dominira istorija društva, u odnosu na koju se priroda javlja kao nešto spoljašnje, što ugrožava i čime treba ovladati. Sve dobija svoj bitak po društvu i unutar društvenog — suština se objašnjava društvenim nastankom ulogom i svrhom.

Ako sumiramo, dobijamo uprošćenu tablicu, koju treba posmatrati u sklopu međuzavisnosti o kojima je već bilo reči.

Prirodni bitak	Društveni bitak
Kružno vreme	Linearno vreme
Ponavljanje, nastavljanje	Negacija, progres
Staro	Novo
Primat prošlosti	Primat budućnosti
Suština je ono što bijaše biti	Suština je ono što još nije

Najradikalnije izricanje društvenog bitka nalazimo u svođenju pojedinca i prirode na društveni odnos u stavu: priroda je društvena kategorija, a pojedinac je ukupnost društvenih odnosa.

Razlika između prirodnog i društvenog bitka može se lepo videti na različitom značenju istog iskaza. U sklopu prirodnog bitka, stav da je sloboda saznata nužnost znači da se pojedinac razrešava dilema i napetosti, tj. da se oslobađa

afekata i duhovno usaglašava sa ritmom sveta. On prihvata velike nužnosti života i sve posmatra sa stanovišta večnosti. Nije važno hoćemo li za ilustraciju tog stava citirati Heraklita, Lao-cea, Čuang-cea, Marka Aurelija ili Spinozu, koji i formuliše taj stav. Prelazno shvatanje je da su sloboda i nužnost sjedinjeni u istoriji u tom smislu da se sloboda ostvaruje na tlu istorije, ali da se sama istorija konstituise kao nužan ishod ukrštanja pojedinačnih akcija.

U terminima društvenog bitka, sloboda kao saz-nata nužnost dobija tehnološko značenje. Ovde je nužnost=prirodni zakon u svom matematskom, tehnološki upotrebljivom iskazu+društveni zakoni i tendencije, a sloboda=mogućnost menjanja i prilagođavanja prirodnog i društvenog okolišta, na osnovu takvog uvida.

Literatura

- 1) Ž. Fridman: *Kuda ide ljudski rad*, Beograd, 1958.
- 2) S. Tartalja: *Skriveni krug*, Beograd, 1976.
- 3) M. Eliade: *Mit i zbilja*, Zagreb, 1974.
- 4) M. Eliade: *Time and eternity in Indian thought* (u zborniku „Man and Time”), Princeton, 1973.
- 5) E. Jonas: *The gnostic religion*, Boston, 1963.

FERID MUHIĆ

VREME — NI KRUŽNO, NI LINEARNO

(PRILOG RAZMIŠLJANJIMA D. PAJINA)

„Kako je moguće da događaji koji imaju trajanje, mogu biti sačinjeni iz događaja koji trajanje nemaju?” — pita se Sveti Augustin u *Confessiones* (knjiga XI), ponavljajući dramatično, ono što je pitao još Zenon. Problem je, dakle, u postojanju, ili nužnoj pretpostavci postojanja, nekakvih temporalnih modaliteta, koji se, dosledno moraju svesti do infinitezimalnih veličina ispod praga temporalnog minimuma — dakle, koji zapravo nemaju veličinu, ali ipak sazdaaju neprolazno, ono što je TRAJANJE? U ovom pravcu razmišljaju mnogi filozofi XX veka, ne

samo u Evropi.⁷⁾ Tako ću spomenuti vrlo specifičan spoj Zena i elemenata racionalističke filozofije (pre svega Spinoze i Lajbnica) ostvaren u Kitarō Nishide.⁸⁾ Ovaj savremeni japanski filozof razvija tezu o VEČNOM SADA, kojom doslovno *ukida* vreme, jer mu oduzima osnovnu odliku — protočnost, sposobnost da bude, pa da više nije, snagu da izmine. Ovakav stav može takođe da se pripíše i Svetom Augustinu, koji, opet u *Confessiones*, poriče postojanje ma kakvih drugih stanja vremena osim sadašnjosti: „Prošlost je samo sadašnjost prošlog, sadašnjost je sadašnjost sadašnjosti, budućnost je sadašnjost budućnosti.”

Želim ovde tek da ukažem na postojanje velikog broja koncepcija koje se nikako ne svode niti na kružno niti na linearno shvatanje vremena, i na zanimljiv podatak da se argumenti često slažu u veoma visokom stepenu čak i tamo gde je potpuno isključena mogućnost nekakvog uzajamnog uticaja. Sam Nišida se poziva, ne na Sv. Augustina, nego na učitelja zena iz XIV veka Doito Kakušija, koji kaže: „Od večnosti do večnosti Buda i ja smo razdvojeni, a opet, ni trenutka se ne razdvajamo. Čitavog dana Buda i ja se gledamo u oči, iako nemamo nikakvih izgleda da se ikada sretnemo.”⁹⁾

Uporedi li se ovaj stav sa Kjerkegorovim određenjem mogućnosti komunikacije sa Hristom i opravdanosti samog verovanja, uočiće se zapadnjuća sličnost. Naime, problem koji Kjerkegor postavlja jeste: kako je moguće da hrišćanin vernik bude Isusu Hristu savremenik. Jer, ako mu nije savremenik, ljubeći ga, vernik ljubi nešto što je deo davnina, ali što više ontološki NIJE, pa tako, ne ljubi li onda samo prikazu, utvaru, odjek? Grubo skiciran, Kjerkegorov izlaz je ovaj. Pošto je verovanje proces, ono je deo vremena, deo proticanja i trajanja, pa tako u sebe uključuje i temporalne aspekte. Međutim, verovanje je veoma poseban vid temporalnosti. Ono nije ni vraćanje kroz vreme nazad ka dobu u kojem je Hrist bio u ljudskom liku, niti je kretanje napred ka beskrajnoj budućnosti ostvarene rajske večnosti. S bogom se srećemo SAMO u verovanju, ali je to STVARNI susret, ne privid, susret izvan vremena i istorije, u momentu ili samom činu verovanja, kao u pravoj savremenosti.

⁷⁾ Vidi pogotovo studije J. M. E. McTaggart: *The Nature of Existence* (London, 1927, Vol. II), kao i slična istraživanja čitavog pravca — F. Indlay-ja, Ayera i drugih.

⁸⁾ Kitarō Nishida: *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, New York, 1958.

⁹⁾ Citirano prema navedenom delu, p. 7.

Savremenost verovanja je, dakle, rezultat sačinjen iz uzajamnog dejstva čina slobodnog (i konačnog) pojedinca, i Hrista, čija božanska ličnost ujedinjuje vreme i večnost, pa tako i omogućuje transcendiranje samo jedne strane vremena. U svakom slučaju, jasno je da Kjerkegor sredstvima pojma kazuje ono što je Kakuši rekao jezikom literature: Bog ima moć menjanja vremena, čak, njegovog ukidanja.¹⁰⁾

Ukidanje vremena kao objektivne kategorije izvedeno je na filozofskom planu i kod Kanta, njegovim svodenjem na apriornu formu čiste čulnosti u okvirima transcendentalne estetike, i radikalizovano je u oštroj Šopenhauerovoj formulaciji da „...vreme nije ništa drugo nego funkcija mozga”, što opet pokazuje da se u filozofiji, izvan predložene bipolarne opozicije kružnog i linearnog vremena izlazilo uveliko.

Uostalom, ovakva klasifikacija može da se prevlada i na način na koji je to učinila sekta zurvanizma.¹¹⁾ Suprotstavljajući se temeljnom načelu zaratustrijanizma, ova srodna koncepcija ukida tezu o dualističkom poreklu sveta i priznaje večnost, nestvorenost i samodovoljnost (dakle odredbe koje se u tradiciji zapadne filozofije rezervišu za supstanciju) JEDINO za ZURVAN (vreme). Sve ostalo je prolazno, sve se menja, sve prelazi u već viđene oblike... kružna koncepcija se prima ali ne za VREME, nego upravo za ono što *nije* vreme: za svet prolaznosti, za predmetnost, za ono što se do vremena ne može uzdići. Ovde nije ukinuto vreme, ali je ukinuto osnovno njegovo određnje, kakvo se uobičajeno upotrebljava: naime, prolaznost.

Stari kineski filozofi takođe ne vide u vremenu ni linearnu ni kružnu pojavu. Vreme za njih jeste sled događaja, ali se ne shvata kao jednolično trajanje u beskraj, prema jednoobraznom ritmu i identičnom sastavu onoga što se menja. To nisu kvalitativno iste sekvence: s više prava bi se moglo reći da je za njih vreme sačinjeno iz nekih CELINA, ali da su te celine međusobno različite, da su one, opet, neponovljive. Zato se i upotrebljava, u njihovom određivanju, termin „Era”, jer to su zaista samostalne ere, epohe, čiji sadržaj niukoliko nije istovetan.¹²⁾ Ovo nije

¹⁰⁾ S. Kierkegaard: *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton, Princeton University Press, 1941.

¹¹⁾ Reč je o jednoj od poznatih modifikacija zaratustrijanizma, koja datira s početka III veka naše ere. Inače, izvanredne analize osnovnih kategorija šest velikih religija sveta (Judejstva, hrišćanstva, islama, hinduizma, budizma i zaratustrijanstva) vidi kod S. A. Nigosian: *World Religions*, Copp Clark Publishing, Toronto, 1974.

¹²⁾ Za detaljnu analizu kineske filozofije vidi: Marcel Granet, *La pensée chinoise* (Editions Albin Michel,

ni kružna, ni evolutivna koncepcija, jer se, nasuprot hegelijanskom receptu, ove ere ne nadovezuju evolutivno jedna na drugu, niti streme nekom hijerarhijski najvišem cilju.

Problem vremena, pogotovo aktuelan u nekim novijim filozofskim razmatranjima religije i teologije, tretira se na mnogo načina, ali sasvim retko u skici linearnog ili kružnog određenja. Tako Edit Štajn (Edith Stein), polemizira sa Hajdegerom (Heidegger) o pitanjima osnovnog određenja čoveka, na osnovama jedne pretpostavke koja upravo poriče okvire takvih određenja vremena. Naime, ona se najpre slaže sa Hajdegerom u stavu da je podložnost vremenu, dakle temporalnost, osobeni znak konačnih bića, pa tako i čoveka, dodajući da ovu odliku čak treba smatrati izvornijom od jedinstva esencije i egzistencije (kao kod Hajdegera) — ali se suprotstavlja njegovoj oceni da vreme omogućava gradnju mosta ka dohvaćanju opšteg ljudskog značenja, jer bi se, prema njoj, na ovaj način ljudsko značenje svelo samo na temporalne, dakle na konačne oblike bića. Međutim, čovek je, kako smatra ona, pre svega, biće otvoreno za beskonačnost. Njen široki pojam egzistencije (Existenz) uključuje u sebe i prostorno-vremenske objekte (Dasein), ali određuje i postojanje idealnih objekata, matematičkih pojmova i slično. Ovi poslednji, pri tom, nisu stvarni u smislu okolnosti koje određuju stvarnost empirijskih objekata; oni poseduju nezavisno postojanje koje ne može da se svede niti na uslove prostorno-vremenskog postojanja, niti na subjektivne uslove našeg mišljenja (u direktnoj kritici kantovsko-šopenhauerskog stava), nego tek na postojanje u božjem mišljenju. Pribegavanje Berklijevom (Berkeley) argumentu, kod nje se opravdava „činjenicom“ da je bog jedino potpuno stvarno biće, ali da je upravo ovakvo, pravo, postojanje, izvan okvira egzistencijalnog poretka do kojih doseže čovekovo mišljenje. Ovde je lako prepoznati zaključak: čovek, kao najviša božija tvorevina, stremlji ka večnosti i pravom vremenu, u kakvom je bog, pa je za takvo vreme i predodređen, kao što je lako prepoznati i uticaje Plotinove, Sv. Augustina i uopšte, mističke teze o „gladi duše za bogom“, ili odjeke Unamuna o „žedi za besmrtnošću“; međutim, nije predmet razmatranja ni filozofska argumentacija njenih teza, ni njihovo poreklo, nego ukazivanje na postojanje drukčijih shvaćanja vremena.¹³⁾

Paris, 1968); problem vremena obrađen je pogotovo na stranama 77–100; kao i: Joken Kato, *Religion and Thought in Ancient China* (Cambridge, 1953). U sva tri navedena rada ističe se da pojam vremena nije obuhvaćen ni linearnom ni kružnom koncepcijom.

¹³⁾ Citirano prema: H. C. Groef, *The Scholar and the Cross; The Life and Work of Edith Stein*, Westminster, Newman Press, 1955, p. 21.

Podsetimo se da i Bergson gradi koncepciju vremena potpuno izvan, dakle u disparatnosti sa dve navedene koncepcije. Prihvativši teoriju evolucije, Bergson je, kao što je poznato, na primeru Spensera (Spencer), uočio da temeljni pojam teorije evolucije, pojam vremena, nije prihvatljivo određen. Tamo je vreme izvedeno iz pojma prostora, i nije ništa drugo nego puki odjek prostornog mišljenja. Ovakvo određenje može poslužiti u okolnostima praktičnog delanja, pa čak i u formulaciji naučnih (egzaktnih) zakonitosti, predviđanja i otkrića, ali svi ovi ciljevi ne smeju postati najviša norma našeg primanja sveta i shvatanja vremena. Iz ovakvih pretpostavki Bergson razvija tezu o prioritetu ličnog životnog iskustva vremena koje upravo poriče opštost važenja linearnog vremena, afirmišući stav o važnosti intuicije, unutrašnjeg spontaniteta, i životnog elana, kao sredstava kojima se razumeva kontinuitet postojanja i dejstva i sam pojam trajanja.

Spomenimo, konačno, da su predloženi okviri shvatanja vremena napušteni i u naturalističkoj kritici večnosti, pogotovo oštro iskazanoj kod Djuja. Kao što je poznato on smatra da bi prihvatanje religije, postojanja boga i večnosti definitivno srozalo ljudski život ispod svih granica dostojanstva i mogućnosti aksiološkog zasnivanja ljudskih odnosa.¹⁴⁾ Ističući Ničeov (Nietzsche) postulat: „... Onaj ko je veran zemlji, zakleti je neprijatelj neba...” Djuj (Dewey) smatra da večnosti nema kao što nema ni boga, i da je jedini smisao i vrednost obuhvaćena relacijom prirode i ljudskog društva. Zbog toga je prihvatanje postojanja večnosti i regulisanje sopstvenog delovanja prema nekom božanskom zakonu gore od života u iluziji — to je „... izdaja ljudskosti i same prirode...”¹⁵⁾

¹⁴⁾ *Osvrt Dušana Pajina:* Navodeći mišljenje Djuja, Muhić u svom prilogu otvara jednu novu zanimljivu temu, to jest u kakvoj se aksiološkoj funkciji javljaju različita shvatanja vremena. Otkriva se, naime, da su i tzv. koncepcije „objektivnog” i shvatanja „unutrašnjeg” vremena u tajnom ili otvorenom savezu sa određenom aksiologijom, da su u „službi” nekog sistema vrednosti. Na tim pitanjima vidimo da se javljaju i sasvim suprotna shvatanja. Pojedini autori budističke (Nišida) ili hrišćanske inspiracije (Kirkegard, Unamuno, Štajn) smatraće da se prava mera i čežnja ljudskosti ne mogu realizovati bez određenog doticaja sa večnošću, dok će drugi (Marx, Niče, Djuj) smatrati da takav poriv zavarava i odvlači od pravog zadatka i vrednosti, a to je: realizovanje jedne prolazne, ali ljudske sadašnjosti.

¹⁵⁾ Citirano prema zborniku: Y. H. Krikorian, *Naturalism and the Human Spirit*, New York, Columbia University Press, 1944. — Ovakav Djujjev stav predmet je oštre kritike Džejmsa Kolinsa kao metodološka nedoslednost, ali to je već područje druge problematike. Ipak, upućujemo na ovo delo zbog toga što se interpretacija mnogih filozofskih pozicija o vremenu takođe smešta u okvire drukčije omeđene nego

Da ne bih dužio, napomenuću samo dobro poznatu koncepciju vremena kako je razvija marksizam, bilo preko klasika, pogotovo Lenjin, bilo preko interpretatora, koja se takođe ne iscrpljuje određenjima linearnog i kružnog shvatanja vremena.¹⁶⁾

što su pojmovi linearnog i kružnog shvatanja: James Collins, *Crossroads in Philosophy*, Gateway Edition, Chicago, 1969.

¹⁶⁾ *Osvrt Dušana Pajina*: Kroz zanimljiv presek ideja pojedinih autora, Muhić je ukazao da pored dva tipična shvatanja vremena (koja sam, sledeći uvreženu terminologiju nazvao „kružnim“, odnosno „linearnim“) postoji, od starog veka naovamo, niz drugih shvatanja koja se razvijaju mimo ova dva.

Inače, „treća“ shvatanja, razvijana iz egzistencijalne ravni, verovatno zaslužuju i više pažnje, pre svega jer zaoštravaju neke logičke teškoće u polmanju vremena, ukazujući na njegovu protivrečnost, te bismo ih uslovno mogli nazvati shvatanjima o „paradoksalnosti“ vremena. Njih karakteriše, s jedne strane naglašena aksiološka funkcija, a s druge, potreba da se podvuče osobenost čovekovog „unutrašnjeg“ (psihološkog, egzistencijalnog, subjektivnog) vremena, čak suprotnost toku „spoljašnjeg“, objektivnog vremena, o kome govore istorija, kalendari, organizacija rada, fizika i prirodno-naučni racionalizam. „Paradoksalnost“ (govoreći sa stanovišta „objektivnog“ vremena) unutrašnjeg vremena, uglavnom se očituje kroz spajanje nekih temeljnih (za „spoljno“ vreme) parova suprotnosti, kao što je prolazno-večno (u ideji „večnog sada“), i ukazivanjem na prividnost sleda (u relaciji prošlost-sadašnjost-budućnost). U filozofskoj tradiciji se tema „unutrašnjeg“ i „spoljašnjeg“ vremena javljala u polaritetu „vreme duha+vreme sveta“, ili bitnog i nebitnog vremena, a u religijama u ravni svetog i profanog vremena. Još kod Hegela ta tema se javlja u razumevanju „spoljne“ i „unutrašnje“ istorije filozofije.

Ono što čini složenom ovu temu jeste postojanje „različitih“ vremena, uprkos tome što mnogi insistiraju na postojanju jednog, objektivnog, fizičkog „pravog“ vremena, onog na koje se sve svodi i po kome svi doterujemo časovnike. Međutim, očito je da se čak i u prirodno-naučnoj ravni mogu uočiti različite „strele“ vremena (fizička-biološka), a kamoli kad u razmatranje uvedemo istorijsko vreme sa njegovim različitim segmentima (umetnost, tehnologija, istorija društva, filozofija). Takođe ne možemo odbaciti ni osobenosti unutrašnjeg vremena, kao „subjektivizam“, ili „misticizam“, osim ako nećemo da gledamo na čoveka kao na objekt među objektima.

A. J. GUREVIČ

VREME KAO PROBLEM KULTURNE ISTORIJE*

Predstave o vremenu bitne su komponente društvene svesti, njihova struktura odražava ritmove i kadence koji obeležavaju razvoj društva i kulture. Način percepcije i apercpcije vremena otkriva brojne osnovne težnje društva i klasa, grupa i pojedinaca koji ga sačinjavaju. Vreme zauzima jedno od značajnih mesta u „modelu sveta” koji je karakterističan za ovu ili onu kulturu, isto onako kao i ostale bitne komponente datog „modela”: prostor, uzrok, promena, broj, odnos između osećajnog i nadosećajnog sveta, odnos posebnog i opšteg, dela i celine, sudbina, sloboda itd.

Svaka civilizacija opaža svet kroz svoje sopstvene sisteme. Ovi se obrazuju tokom praktične delatnosti ljudi, na osnovu sopstvenog iskustva i tradicije nasleđene od prethodnih pokoljenja. Svakom stupnju napretka proizvodnje, razvoja društvenih odnosa i osamostaljivanja čoveka u odnosu na njegovu prirodnu okolinu odgovaraju posebni načini doživljavanja sveta. U tom smislu, sve navedene kategorije, uključujući i „vreme”, odražavaju društvenu praksu. Ali one istovremeno doprinose oblikovanju prakse u forme određene postojećim „modelom sveta”. Ako je istina da je kultura „druga priroda čoveka”, isto je tako istina, izgleda, da se ne može razumeti jedan istorijski poseban tip strukture ljudske ličnosti ukoliko se ne prouče načini percepcije i apercpcije vremena svojstveni odgovarajućoj kulturi. Osećanje vremena jedan je od bitnih „parametara” ličnosti.

*) Pogovor knjizi: *Les cultures et le temps* (Kulture i vreme) Payot/UNESCO, Paris, 1975, str. 257.

Pošto se stav prema vremenu i način na koji se opaža i doživljava menjaju sa razdobljima i civilizacijama, vreme predstavlja problem kulturne istorije, ali različit od problema koji predstavlja u filozofiji, modernoj fizici, psihologiji ili književnosti.

Savremeni čovek živi *sub speciae temporis*. On lako rukuje kategorijom „vreme”, stičući bez velikih teškoća svest o najudaljenijoj prošlosti. On tvrdi da može da predvidi budućnost, da planira svoju delatnost, da daleko unapred predodredi razvoj nauke, tehnike, proizvodnje i društva. Ova sposobnost se objašnjava vrlo visokim stupnjem izgrađenosti vremenskih sistema koje koristimo. O vremenu i prostoru misli se kao o apstrakcijama koje jedino dopuštaju da se stekne slika jedinstvenog svemira, da se dobije predstava jedinstvenog i povezanog sveta. U modernim vremenima ove su kategorije stekle samostalnost, mogu se koristiti kao instrumenti, ne pozivajući se na određene događaje od kojih su apsolutno nezavisni. U našoj svesti vreme nije toliko vezano za pojave koje se u njemu odigravaju koliko za instrumente koji dozvoljavaju da im se izmeri tok. Postavši gospodar vremena, to jest, naučivši da ga meri i odmerava s vrlo velikom tačnošću, da ga štedi i da ga troši, čovek mu je istovremeno postao i rob. Zaista, predstava o vremenu, o njegovom proticanju, o njegovoj nepovratnosti stalno je prisutna u svesti današnjeg „užurbanog” čoveka. U savremenoj civilizaciji bezmerno su porasle vrednost i značaj brzine i korenito se izmenio sam ritam života. Ovaj ritam igleda stanovnicima industrijalizovanih zemalja uobičajen i neizbežan. Nepovratno, jednosmerno, vektorsko vreme, deljivo u podeoke jednake veličine i odgovarajuće vrednosti, vreme naših hronometara, časovnika i kalendara, vreme shvaćeno kao oblik postojanja materije, kao „čisto trajanje”, nerazlučivi je deo naučne slike sveta onakve kakva se obrazovala tokom ovih poslednjih vekova, slike koja se sad menja (ali u okviru iste te naučne misli).

Nikad još, u celoj svojoj istoriji, čovečanstvo nije imalo takav osećaj vremena kakav prevladuje u razvijenim zemljama.

Sadašnja percepcija vremena ima vrlo malo veze s percepcijom ranijih doba. U takozvanoj primitivnoj ili mitološkoj svesti ova kategorija ne postoji u vidu apstrakcije, jer je samo mišljenje, na arhaičnim stupnjevima razvoja prvenstveno konkretno, predmetno. Svest obuhvata svet u njegovoj sinhronskoj i dijahronskoj celini, te je dakle „vanvremenska”. Događaj koji se odigrao ranije i događaj koji se sad zbiva ta svest može da shvati kao pojave na istom planu, čije je

zbivanje obuhvaćeno istim vremenskim trajanjem. Zato percepcija vremena primitivnog čoveka izgleda savremenoj svesti neorganizovana. U stvari vreme ima u arhaičnoj svesti bitno drugačiju strukturu. Prosto rečeno osećanje vremena se u primitivnom društvu proteže samo na najbližu budućnost, na nedavnu prošlost i na sadašnju delatnost, na pojave iz neposrednog okruženja čoveka. Izvan tih granica zbivanja se mnogo neodređenije opažaju, slabo su vremenski ustrojena, te pripadaju već legendi ili mitu.

U takozvanoj primitivnoj ili mitološkoj svesti ova se kategorija ne javlja u vidu neutralnih koordinata, već kao moćna i tajanstvena sila koja rukovodi svim stvarima, životom ljudi i bogova. Zato je vreme tu zasićeno afektivnom vrednošću: ono može biti dobro ili zlo, naklonjeno nekim delatnostima, nenaklonjeno drugim; postoji sveto vreme, vreme praznika, žrtvovanja i reprodukcije mita vezanog za povratak „iskonskog vremena”, koje svetovno vreme izbacuje „iz optičaja”. U tom društvu, vreme se ne odvija pravolinijski od prošlosti ka budućnosti, ono je ili nepomično ili ciklično. Ono što je već bilo vraća se u pravilnim razmacima. Ova ciklična apercija vremena, koja se sreće i mnogo kasnije u obnovljenom obliku i u mnogo razvijenijim društvenim sistemima, u velikoj je meri vezana za činjenicu da se čovek nije odvojio od prirode i da mu je svest podređena periodičnim promenama godišnjih doba. Ritam društvenog života zavisi od smenjivanja godišnjih doba i proizvodnih ciklusa koji su im prilagođeni. Prema tome tumačenje prirodnog sveta, pa i društvenog sveta, prema mitskim kategorijama rađa verovanje u večito „vraćanje”. Ljudska dela su ponavljanje onoga što je nekad izvršilo božanstvo ili „kulturni heroj”, preci se ponovo rađaju u potomcima. Svest primitivnog čoveka nije usmerena ka opažanju promena: ona je okrenuta iznalaženju starog u novom. Zato se budućnost, za nju, ne razlikuje od onoga što je bilo.

Nije teško videti da ovakvo poimanje vremena izražava određenu ocenu ljudske ličnosti u kojoj nezavisnost i osobenost nemaju nikakve vrednosti. U primitivnom društvu pravilo je strogo se uklapati u tradicionalne uzore. Novatorski stav je za opštu osudu. Naprotiv, obavezno je strogo poštovanje obreda egzistencije. Po samoj svojoj suštini ovo društvo ima krajnje ograničene mogućnosti promene, a njegova se stabilnost održava samo zahvaljujući krutom mehanizmu sveukupne društvene kontrole. Pojam večitog vraćanja vremena deo je tog mehanizma. Kao ni vreme ni jedinka nije jedinstvena u svojoj vrsti. Dž. Dž. Vitrou (G. J. Whitrow), s pravom utvrđuje težnju arhaičnog čoveka da „prevaziđe” ili „odstrani” vreme. Težnja da se

uništi vreme koje protiče vraćanjem na mitski prototip, na iskonsko *illud tempus* predstavljala je možda samo pokušaj prevazilaženja usamljenosti i izdvojenosti pojedinačne egzistencije. S mitom o obnavljanju vremena, arhaična kultura je čoveku davala mogućnost da pobedi kratkoću svog jedinog života. Ne odvajajući se ni mislima ni ponašanjem od rodovskog društva čovek je varao smrt...

Za koncept mitološkog vremena vezuje se i zamisao da su svi oblici vremena, prošlost, sadašnjost i budućnost, raspoređeni u istoj ravni i da su u izvesnom smislu „istovremeni”. Ovde se susrećemo s pojavom „prostornosti” — vreme je doživljeno na isti način kao i prostor, i sadašnjost nije odvojena od vremenskih blokova koje čine prošlost i budućnost. Antički čovek vidi prošlost i sadašnjost kako se prostiru oko njega, prožimaju i objašnjavaju jedna drugu. Prošlost ne prestaje da traje, zato i nije ništa manje stvarna od sadašnjosti. Na toj predstavi se temelji kult predaka i svi prauzori koji se ponavljaju prilikom izvođenja mitova i obreda u vreme praznika. Pobožno poštovane tradicije su materijalizovane i produžene prošlost, koja preovlađuje u sadašnjosti. Ali i budućnost učestvuje u sadašnjosti: može se gledati, vršiti magijski uticaj na nju: otuda predskazanja, vidovitost, proročki snovi i, takođe, verovanje u sudbinu. Sudbina je neopoziva jer, u izvesnom smislu, ono što mora da se ispuni već je činjenica. U svakom slučaju budućnost, primljena kao sudbina, može da se oseti u sadašnjosti: tako, čovek, određen da umre već nosi, unapred, pečat smrti, ona ga obuhvata svojom senkom, na njegovom se telu mogu opipati rane, koje će zadobiti u budućem boju, on „zaudara” na leš. U takvom stavu prema vremenu nema jasne granice između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.

Vreme u ovom obliku svesti nije apstraktno, „prazno” trajanje. Ono je sam život ljudi i s njim se kvalitetno menja. Vreme je solidarnost ljudskih pokoljenja koja jedno drugo slede i vraćaju se, ponavljajući se kao godišnja doba. Vreme je isto toliko stvarno i opipljivo koliko i ostali svet. Ovo shvatanje vremena odražava osećanje punoće bića, koje je svojstveno antičkom čoveku. Biće nije analitičkim duhom izdelfeno u posebne kategorije, lišene svoje konkretne sadržine. Vreme kao i prostor, dati su ne izvan iskustva ili pre njega, već jedino u samom konkretnom iskustvu, obrazujući elemente koji ga sačinjavaju i koje je nemoguće odvojiti od životnog tkiva. Zato vreme i nije toliko pojmljeno svešću koliko je spontano doživljeno.

Sasvim jasnu granicu između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti moguće je povući tek u času

kad pravolinijska percepcija vremena, vezana za predstavu o njegovoj nepovratnosti, počne da preovlađuje u društvenoj svesti. To ne znači da je ovakvo razlikovanje potpuno odsutno u arhaičkim društvima: životno iskustvo daje čoveku elemente koji mu dopuštaju da rasvetli uzastopnost svojih radnji i pojava u prirodi. Hronološki nizovi, u koje se povezuje praktični život ljudi, razdvojeni su, u njihovoj svesti, od mitskog vremena, te preci i njihovi živi potomci postoje u različitim vremenostima. Međutim, svečanosti i obredi obrazuju kariku koja vezuje ove dve percepcije vremena, ove dve razine poimanja stvarnosti. Tako jednosmerno pravolinijsko vreme ne preovlađuje u ljudskoj svesti: ono je podređeno cikličnom poimanju pojava života, mitskoj slici sveta.

Spoj pravolinijskog poimanja vremena s cikličnim poimanjem, mitskim i poetskim, sa „kondenzacijom vremena putem sna” (Tomas Man), zapaža se tokom cele istorije; problem je u uklapanju ovih različitih oblika doživljenog s opažanjem proticanja vremena. Na različitim stupnjevima brojni narodi, koji su stvorili velike civilizacije starog veka, imali su svest o cikličnom vremenu. U temeljima sistema vrednosti, na kojima su zasnovane različite stare istočne kulture, nalazi se predstava o nepomičnosti, o večitoj sadašnjosti nerazlučivo vezanoj za prošlost. Ciklično smenjivanje doba, dinastija i vladavina, koji imaju liturgijski red i podređeni su strogom ritmu, točak kosmičkog poretka koji se okreće oduvek, stalno ponavljani ciklus rađanja i smrti — sve te predstave svedoče o potpunom odsustvu razlike između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Promene se više odnose na površinu života no na njegovu suštinu. U svakodnevnom životu vreme otiče, ali to je vreme samo privid sveta, a pravo vreme je večnost više stvarnosti koja ne podleže promeni.

U predstavama antičkih naroda svet je iz ruku Tvorca izašao dovršen, prošlost i budućnost postoje u sadašnjosti.

Antički svet se s pravom smatra kolevkom evropske civilizacije. Međutim, reklo bi se da ništa ne ukazuje toliko na duboku suprotnost između antičke i moderne kulture koliko njihova tumačenja vremena. Ako u današnjoj svesti vektorsko vreme suvereno vlada, u helenskoj svesti je igralo drugorazrednu ulogu. Kod Grka je poimanje vremenosti bilo pod jakim uticajem mitskog tumačenja stvarnosti. Svet su shvatali i doživljavali ne u kategorijama promena i razvoja već tako kao da je u mirovanju ili u toku jedne revolucije u „velikom krugu”. Događaji koji se odigravaju u svetu nisu jedinstveni: pojedina razdoblja se ponavljaju i nekadašnji ljudi i događaji ponovo će se pojaviti po isteku „Ve-

like godine" — Pitagorine ere. Čovek posmatra skladan i savršen svemir „materijalni, osećajni i živi", „koji se javlja kao večita ciklična rotacija materije, koja čas izbija iz bezobličnog haosa, iznenađujući svojim skladom, svojom simetrijom, svojim ritmičkim sklopom, svojom uzvišenom i mirnom veličinom, čas jureći u propast, narušavajući svoju ravnotežu i ponovo se pretvarajući u kaos". U likovnoj umetnosti Antike ogleda se taj stav prema vremenu: način na koji su prikazana tela u antičkoj umetnosti pokazuje da su ljudi starog veka u sadašnjem trenutku videli punoću bića dovršenog u samom sebi i nepodložnog razvoju. Tako je i sa filozofijom: dijalektički prelazi iz jednog stanja u drugo ne prekidaju obrtanje sveta i materije. „Bio, jeste i biće oblici su vremena koje podražava večnost i napreduje u krugu sledeći broj" (Platon). Helenka svest okrenuta je prošlosti, svetom vlada sudbina kojoj su i bogovi podređeni, te prema tome nema mesta za istorijski razvoj. Antički svet je statičan, „astronomski" (A. F. Lozev). Prema predstavama antičkih ljudi, „zlatno doba" je iza leđa, u mitskoj prošlosti. Ljudi starog veka kao da su bili ljudi koji „u budućnost idu natraške, okrenuvši joj leđa".

Ovo mitsko-poetsko, statično i ciklično poimanje sveta tako svojstveno Helenima, preobrazilo se u Rimu. Rimski istoričari biće mnogo osetljiviji na pravolinijsko proticanje vremena i tok istorije će tumačiti ne više u kategorijama mita, već oslanjajući se na određene trenutke istorije (osnivanje Rima, itd.). Međutim, uprkos napretku filozofske misli, antički svet nije stvorio filozofiju istorije koja bi se otisla dalje od opšteg istorijskog pesimizma: u svom posmatranju sveta, ljudi starog veka nisu poimali istoriju kao dramu, kao polje delanja za razvijanje slobodne volje čoveka.

U antičkom svetu čovek još nije bio u stanju da se otrgne od svoje prirodne egzistencije i da se odlučno suprotstavi svojoj sredini. Njegova zavisnost od prirode i njegova nesposobnost da je pojmi kao objekat na koji bi on delovao spolja, dobijaju svoj konkretni izraz u ideji o unutrašnjoj analogiji čoveka („mikrokosmos") i sveta („makrokosmos"), koji imaju jedinstvenu strukturu i sačinjeni su od istih elemenata. Otud potiče slika (koju je pozajmio Rable), „grotesknog tela", nedovršenog, nedovoljno odvojenog od okoline koja ga okružuje i u nju prelivenog, otvorenog ka svetu koji prima. Kao što je pokazao M. M. Bahtin, ova je slika igrala prvorazrednu ulogu u antičkoj i srednjovekovnoj kulturi, održavajući se konstantno u narodnoj svesti tokom nekoliko razdoblja sve do Renesanse. Renesansa obeležava prelaz na novo shvatanje sveta i na novo ljudsko poimanje samog sebe

(individualizam i „suzbijeno” telo, „izdvojeno” od sveta). Verovatno da je ovom specifičnom poimanju stvarnosti odgovarao poseban stav prema vremenu.

N. I. Konrad je pokazao da su Polib i Se-Ma-C'ien, koji su živeli u oblastima društveno i kulturno potpuno različitim, iznenađujuće slično tumačili istoriju kao kružni proces. Istina ova dva velika istoričara starog veka su začela to tumačenje, smatrajući da krug ne znači prosto ponavljanje već da samoponavljanje u sebi nosi nov sadržaj. Ipak ni jedan ni drugi nisu uspeli da iziđu iz okvira shvatanja sveta i poimanja vremena svojstvenog svom dobu i kulturi: istorija je za njih i njihove sunarodnike bila samo večito vraćanje istih političkih oblika u određenom poretku.

Linearno vreme — jedan od mogućih oblika društvenog vremena — preovladalo je kao jedini sistem računanja tek u evropskoj kulturnoj oblasti. Ali je do toga došlo tek posle vrlo dugog i složenog razvitka. Kidajući s paganskim cikličnim viđenjem sveta, hrišćanstvo je iz Starog zaveta uzelo pojam doživljenog vremena kao eshatološki proces, kao žudno iščekivanje velikog događaja kojim se razrešava istorija: pojava Mesije. Mada preuzima eshatologičnost Starog zaveta, učenje Novog zaveta preobrazilo je ovu predstavu i potpuno obnovilo pojam vremena.

Kao prvo, u hrišćanskom viđenju sveta pojam vremena je različit od pojma večnosti — koji je u drugim sistemima antičkog mišljenja obuhvatao i zemaljsko vreme. Večnost je nemerljiva podeocima vremena, ona je atribut Boga, koji „nije bio, neće biti, već jeste uvek”. A zemaljsko vreme je „senka večnosti”, „nizanje stvari” (Honorius Augustodunensis). Ono je stvoreno i ima početak i kraj, koji ograničavaju trajanje ljudske istorije. Zemaljsko vreme je u korelaciji s večnošću i u nekim ključnim trenucima ljudska istorija na neki način „upada” u večnost. Hrišćanin teži da iz ovozemaljskog vremena pređe u večnost, gde vlada večno blaženstvo.

Drugo, istorijsko vreme dobija određenu strukturu, jasno se deleći na kvantitativnom planu, a naročito na kvalitativnom, u dva velika razdoblja, — jedno je pre, a drugo posle Hristovog rođenja. Istorija je kretanje od čina božanskog stvaranja ka Strašnom sudu. U središtu istorije se nalazi ključna činjenica sakrament (sveta tajna) koja joj određuje tok i daje nov unapred određeni smisao čitavom potonjem razvitku: dolazak i smrt Hrista. Starozavetna istorija je istorija razdoblja u kojem se priprema dolazak Hrista, a potonja istorija je posledica njegove inkarnacije i njegove smrti. Ovaj je događaj

izuzetan i jedinstven po značenju. Tako se nova apercepcija vremena oslanja na tri odredišna trenutka: početak, vrhunac i kraj ljudskog roda. Vreme konačnog postaje vektorsko, pravolinijsko i nepovratno. Hrišćansko viđenje vremena razlikuje se kako od antičkog viđenja, okrenutog jedino prošlosti, tako i od mesijanskog i pro-ročkog, okrenutog budućnosti, koje je svojstveno judejskom shvatanju vremena onakvom kakvo se izražava u Starom zavetu. Hrišćansko shvatanje vremena pridaje važnost istovremeno i prošlosti — pošto se tragedija Novog zaveta već odigrala — i budućnosti, koja donosi nagradu ili kaznu. I upravo, postojanje baš tih referencijalnih tačaka u vremenu „ispravlja” ga izvanrednom snagom, izvlači ga u liniju, stvarajući tako čvrstu sponu između vremena i upisuje tok istorije u imanentnu, strogu ravan — jedino moguću (u okviru ovog shvatanja sveta). Primetno je, ipak, da se vreme u hrišćanstvu, iako vektorsko, nije oslobodilo cikličnog shvatanja: mada se tumačenje vremena korenito promenilo. Ustvari, budući da je vreme bilo odvojeno od večnosti, čovek koji ispituje isečke zemaljske istorije vidi ga u obliku pravolinijskog niza; ali ista ta zemaljska istorija posmatrana u celini, uokvirena stvaranjem i krajem sveta, pojavljuje se kao završen ciklus: čovek i svet se vraćaju Tvorcu, a vreme večnosti.

Istorijsko vreme hrišćanstva je dramatično. Drama počinje prvim slobodnim činom čoveka: Adamovim padom. S ovim je tesno povezan dolazak Hrista, koga Bog šalje da spase ljudski rod. Nagrada i kazna doći će na kraju zemaljskog postojanja. Tumačenje zemaljske istorije kao istorije spasenja čovečanstva dalo joj je novu dimenziju. Ljudski život se odvija istovremeno na dva vremenska plana: na planu empirijskih i prolaznih događaja zemaljskog postojanja i na planu ispunjenja božanskog naređenja. Čovek dakle, učestvuje u drami opšte istorije tokom koje se odlučuje i sudbina sveta i sudbina njegove duše. Ovo je osećanje posebno obojilo stav srednjevekovnih ljudi prema svetu koji su bili svesni da neposredno učestvuju u istoriji. Dramatična priroda hrišćanske apercepcije vremena zasniva se na dualističkom viđenju sveta i njegove istorije. Zemaljski život i cela njegova istorija su borilište na kome se sukobljavaju dobro i zlo. Ali to nisu bezlične kosmičke sile; ukorenjeni su u samom čoveku i za pobedu dobra u njegovoj duši i u istoriji neophodan je slobodan izbor čoveka. Iz priznavanja ljudske slobode izbora proističe i neumitno dramatična priroda hrišćanskog poimanja vremena i istorije. Zemaljski život, sa svojim prolaznim radostima i jadima nije cilj po sebi, on dobija smisao tek u okviru sakramentalne istorije spasenja čovečanstva. Zato prošlost i budućnost

imaju veću vrednost od sadašnjosti — vremena koje prolazi. Ovakav stav prema tekućim događajima sadašnjosti svojstven je mitološkoj svesti, koja u njima vidi samo odsjaj izvornih uzora, ponavljanje božanskog prauzora. Ali i hrišćansko shvatanje sveta je mitološko, mada se u jednome bitno razlikuje od „prirodnih“ paganskih mitologija: hrišćanski mit je istorijski mit koji ne razvodnjava zemaljsku suštinu u igri natčulnih suština, već gradi, polazeći od svetog i od zemaljskog, specifično dualističku sliku istorijskog razvitka. Zato je, u okviru hrišćanskog shvatanja vremena, moguće stvoriti filozofiju istorije i pojmiti vreme kao jednosmerni istorijski niz.

Hrišćanski istoricizam je specifičan. On dopušta razvitak, promenu; ali taj razvitak nije neograničen i ne nosi u sebi mogućnosti koje bi se slobodno mogle ostvariti, ne može da dovede do neočekivanih rezultata, onih koji nisu unapred predviđeni. Hrišćanska istorija je usmerena ka prethodno postavljenoj granici. Simbolička „simetrija“ zbivanja i ličnosti Starog i Novog zaveta (gde je onaj prvi prasluka drugog, a oba niza su u potpunom skladu), avgustinska doktrina šest „doba“ koja je čovečanstvo preživelo, teorija svetog Jeronima o četiri monarhije, koja ne dopušta pojavu pete, sve su to svedočanstva o usmerenosti istorije providenjem, a ritam, sadržaj i ishod su neumitni i predodređeni vrhunskim umom. U tom sistemu mišljenja bilo je savršeno logično da hroničar, pišući istoriju do njemu savremenih događaja, doda, kao što je to na primer učinio Oton de Frezin, sliku smaka sveta: samo se tako sačinjena istorija smatrala potpuno dovršenom kao i to da je njen smisao otkriven.

Ali, naličje ovog istoricizma, zamračenog religioznim shvatanjem smisla istorije, jeste i „anti-istoricizam“. Srednjovekovni hroničari, utvrđujući činjenice političke i verske istorije, kao i kosmičke probleme koji, po njihovim uverenjima, na tajanstveni način učestvuju u ljudskim stvarima, nisu poznavali sve ostale vidove društvenih odnosa, i uopšte nisu primećivali promene, ni na materijalnom ni na duhovnom planu. Ova osobenost srednjovekovne historiografije objašnjava se ne samo prednošću koju su istoričari davali kraljevskim ličnostima i događajima s njima u vezi: u svesti ljudi tog doba sva zgusnutost stvarnog života ostala je izvan istorije, ukočena, nenačeta vremenom. Vreme protiče, ali ne u svim oblastima života. Ono je samo spoljna varijacija na osnovi nepomičnog sveta. „Vremena se menjaju, reči se menjaju, ali ne i zakon“, jer „jednom istinita tvrdnja uvek će biti istinita“. Zato se verovalo da će

Hristos doći, dolazi i došao je (Tjer Lombar). Istina nije vezana za vreme i ne menja se s njim.

Hrišćanskom shvatanju vremena, koje potiče od Svetog Avgustina, svojstven je psihologizam. O vremenu se nije toliko mislilo kao o čistom pojmu, apstraktnoj meri (zna se da je Sveti Avgustin dovodio u pitanje Aristotelovu tvrdnju da je vreme mera kretanja, a da se ono meri kretanjem rebeskih tela), koliko se opažalo kao psihološka činjenica, kao unutrašnji doživljaj duše. U svakom trenutku, čovek je trebalo da bude spreman da umre i da izađe pred Tvorca; stav prema vremenu i večnosti bio je, dakle, specifičan, trenutani i ličan. Vreme je postajalo bitan vid njegovog duhovnog života, sastavni deo njegove savesti. Nije li ova psihologizacija vremena vezana za opštu „dematerijalizaciju” hrišćanskog shvatanja sveta i nije li to reakcija na telesno i fizičko poimanje sveta paganske antike?

Mada se osećanje vremena tako osetno promenilo pod uticajem hrišćanstva, evropskim narodima je bilo usađeno opažanje vremena kao ciklične pojave, kao večitog vraćanja godišnjih doba i ponavljanje ljudskih jedinki u lancu pokoljenja. O vremenu se mislilo kao o vremenu života ljudi, koje van njega ne postoji; svest seljaka nije mogla da savlada tiraniju prirodnih ritmova. Tokom celog srednjeg veka nepobitno se verovalo u sudbinu nekih ljudi i u njihovu sposobnost da predvide budućnost, da proriču i da utiču na tok vremena magijskim sredstvima. Sačuvala su se i ponovo pojavile antičke predstave o cikličnom vraćanju vremena, „točku sudbine”, vladavini „Gospodarice Fortune”. Vreme nije bilo neutralno trajanje stvarnih životnih procesa, već njihov nerazlučivi deo, imalo je opipljivost predmeta i sopstvenu stvarnost (u srednjovekovnom shvatanju „stvarnosti”) i sa svojstvima svih „prolaznih stvari”. Znači da hrišćanstvo nije uspeo da prevaziđe privrženost arhaičke svesti mitskom prauzoru, obrednom i magijskom stavu pred stvarnošću, a posebno pred proticanjem vremena.

Nesposobnost srednjovekovnog čoveka da pojmi svet i društvo kao celine koje se razvijaju, naličje je njegovog stava prema samom sebi i svom unutrašnjem svetu. Član grupe, oličenje uloge i dužnosti koje su mu dodeljene, pojedinac je pre svega težio da što više odgovara utvrđenom tipu i izvršava svoje dužnosti prema Bogu. Njegov životni put bio je unapred iscertan, „programiran”, da tako kažemo, njegovim zemaljskim pozivom. Nije, dakle, moglo biti unutrašnjeg razvoja pojedinca. Žitija svetaca, književni-biografski rod svojstven srednjem veku, obično čute o putu čoveka ka svetosti: ili se junak naglo preporuča prelazeći odmah i bez prelaza

iz stanja greha u svetost, ili mu je pak ova unapred data, a on je otkriva postupno, ne prihvatajući svoje sopstveno biće u kategorijama razvitka, — čovek očigledno nije mogao da sagleda svet kao proces. U tom sistemu mišljenja ni pojedinac na psihološkom planu, ni društvo ili svet na istorijskom nisu se javljali kao problem.

Ništa manje značajna nije činjenica da srednjovekovno slikarstvo dugo nije znalo za portret. Slikari su pojedinačno slikali ljudska lica, znači bili su u stanju da ih reprodukuju. Prema tome nije reč o „nesposobnosti” ili „nedostatku zapažanja” slikara, već o njihovoj težnji da reprodukuju opšte na račun pojedinačnog i nadosećajno na račun stvarnih crta pojedinca, koje ograničavaju sličnost. Ali nepostojanje portreta se vezuje za sklonost doba prema oličavanju večnih istina i vrednosti i ona upravo osvetljava opažanje vremena u srednjem veku. Dekonkretizacija je naliče bezvremenosti. Čovek nije osećao da živi u vremenu, za njega je postojati značilo bivstvovati u procesu nastajanja. A portret hvata jedno od mnogobrojnih stanja čoveka u prostorno-vremenskoj određenosti. Štaviše, čovečanstvo ne živi u jedinstvenom vremenu, pored prirodnog bića postoji i natprirodno, a umetnost je trebalo da odražava i zemaljski život, a istovremeno i stvarnost uzvišenije razine, s tim što se smatralo da onaj prvi proishodi iz ove druge.

Da bi se bolje razjasnilo kako je srednjovekovni čovek osećao tok života i istorije, bilo bi važno proučiti tumačenje vremena u književnim delima tog doba. Ali, taj bi problem zasluživao posebnu studiju. Zadovoljićemo se pominjanjem Dantea, pisca koji je, možda, najsnažnije izrazio srednjovekovno poimanje vremena. Suprotnost između vremena prolaznog zemaljskog života i večnosti, kao i uspon prvog prema drugoj, određuju „prostorno-vremenski kontinuiteti” *Božanstvene komedije*. Cela istorija ljudskog roda u njoj izgleda kao sinhrona. Vreme, nepomično, celo je — sadašnjost, prošlost i budućnost — u sadašnjem trenutku. Nastanjujući Pakao svojim savremenici i sunarodnicima, Dante je u najvećoj mogućoj meri približio različite slojeve vremena ne samo međusobno već i večnosti. Sistem mišljenja „komedije” zasniva se na suprotnosti između „večnosti” i „zemaljskog toka”. „Vreme ljudskog života suprotstavljeno je božanskoj večnosti.” Hiljadu godina predstavlja manje za večno trajanje „od jednog treptaja za pokret sporijeg nebeskog točka”. Blaženstvo se dostiže tek u raju, „tamo” gde su se sva „gde” i sva „kad” zaputila, gde vlada „početak i nastavak i kraj”, a ne „pre” ni „posle”, „gde jedan tren oka nije duže bivanje od velikog zahvata dvadeset pet vekova”.

Društveno vreme se razlikuje ne samo od kulture do kulture i od društva do društva, već se razlikuje i u svakom socio-kulturnom sistemu prema njegovoj unutrašnjoj strukturi. Ono ne teče jednoobrazno u svesti različitih klasa i grupa, one ga poimaju i doživljavaju svaka na svoj način, jer je ritam funkcionisanja u njih različit. Drugim rečima, uvek u društvu postoji ne neko, bilo koje, vreme, jedinstveno i „monolitno“, već čitava skala društvenih ritmova uslovljenih zakonima različitih procesa i prirodom različitih ljudskih grupa. U srednjem veku stav prema vremenu ima različite vidove, već prema tome da li je reč o zemljoradničkom vremenu, vremenu porekla (ili rodoslova), biblijskom (ili liturgijskom) vremenu, cikličnom vremenu i, najzad, istorijskom vremenu. Ali kao što se različite društvene pojave, ustanove i mehanizmi koji deluju u društvu nalaze u međusobnom odnosu i obrazuju globalni sistem u kojem preovlađuje određeni tip determinizma, ritmovi delovanja tih mehanizama i rada tih društvenih oblika obrazuju hijerarhiju društvenog vremena određenog sistema. Društvo ne može da postoji ukoliko različiti društveni ritmovi nisu dostigli izvestan stupanj koordinacije. Zato možemo da govorimo o društvenom vremenu koje preovlađuje u društvu. Prirodno, u društvenom sistemu bremenitom suprotnostima društveno vreme vladajuće klase je odlučujuće, sve dok ta klasa ne izgubi stvarnu kontrolu nad društvenim životom i dok je uticajna ideološka snaga. Značajan element mehanizma društvene kontrole, koja je u rukama vladajuće klase, upravo je društveno vreme. I obrnuto, promena strukture vremena, prema kojem živi društvo, jedan je od pokazatelja koji nagoveštavaju da vladajuća klasa gubi kontrolu nad društvenim životom.

U srednjem veku crkva je bila gospodarica društvenog vremena. Sveštenstvo je određivalo celokupan sistem izračunavanja vremena. Hronologija istorijskog vremena računala se počev od stvaranja sveta i od Hristovog rođenja. Astronomska godina bila je i liturgijska godina, obeležena verskim praznicima. I sâm dan crkva je ustrojila prema svojim službama i molitvama. Stanovništvo se obaveštavalo o proticanju vremena zvonima koja su pozivala na jutrenje, na službu božju, na večernje, itd. Tako je sveštenstvo središnje i usmeravalo tok vremena feudalnog društva i određivalo mu ritam. Svi pokušaji koji su imali za cilj da vreme oslobode kontrole crkve bili su surovo gušeni: crkva je branila da se radi u praznične dane (— poštovanje verskih zabrana smatralo se važnijim od dodatne proizvodnje, koja bi se dobila u praznične dane, koji su činili više od jedne trećine godine), ona je odlučivala o dozvoljenoj hrani za taj i taj period (postove), mešala se u seksualni život

naznačujući kad je spolni čin dozvoljen, a kad predstavlja greh. Potpuna kontrola crkve nad društvenim vremenom dovela je do potčinjavanja čoveka vladajućem društvenom i ideološkom sistemu. Vreme jedinke nije bilo njeno pojedinačno vreme, ono joj nije pripadalo, već je zavisilo od više sile koja njom vlada.

Zato je otpor vladajućoj klasi u srednjem veku dobio oblik pobune protiv crkvenog kontrolisanja vremena: eshatološke sekte, proričući bliski smak sveta i pozivajući na kajanje i odricanje od ovozemaljskih dobara dovedle su u sumnju valjanost crkvenog vremena. One su hiljadugodišnju istoriju tumačile suprotno od zvanične doktrine crkve, tvrdeći da će danu Strašnog suda prethoditi hiljadugodišnja vladavina Hrista na zemlji, poričući sve feudalne i crkvene ustanove, svojinu i društveni poredak. Apokaliptičko iščekivanje bliskog „kraja vremena” simbolički je značilo neprijateljstvo sektaša prema pravovernom shvatanju vremena. Eshatološke sekte predstavljale su opasnost za vladajuću crkvu jer su, proričući i „požurujući” smak sveta, za koji su smatrale da je blizak, poricale opravdanje zemaljskog poretka, kome je crkva pripisala božansko poreklo. Sektaši nisu, zaista, ubrzavali vreme, oni su ga poricali proričući bliski kraj. Mistici su čak tvrdili da postoji mogućnost prevazilaženja nepovratnosti vremena i vraćanja izvornom načinu bića bliskog Svetoj Trojici: u tom času, po rečima Maistor Ekarta, moguće je povratiti sve „izgubljeno vreme”.

Svešteničko vreme moglo je da preovlađuje dokle god je odgovaralo laganom i odmerenom ritmu života feudalnog društva. Odbrojavanje prema pokoljenjima, vladavinama, papstvima, imalo je za ljude toga doba više smisla od tačnog izračunavanja kratkih delova vremena nezavisnih od verskih i političkih događaja. U srednjem veku nije bilo potrebno vrednovati i štedeti vreme, tačno ga meriti i poznavati i njegove najmanje delove. Ova veličanstvena sporost srednjovekovnog života bila je uslovljena prevashodno zemljoradničkom prirodom feudalnog društva. Ali, unutar njega se obrazovalo i razvijalo drugo jezgro društvenog života, obeleženo posebnim ritmom koji je zahtevao više strogosti u merenju vremena i više pažnje pri njegovom „trošenju”: grad.

Proizvodni ciklusi zanatlija nisu bili određeni smenjivanjem godišnjih doba. Ako je zemljoradnik bio neposredno uvučen u prirodni ciklus i mogao ga se osloboditi teško i nepotpuno, gradski zanatlija je bio vezan za prirodu složenijim i oprečnim odnosima. Između nje i njega stvorio je veštačku sredinu svojim različitim oruđima i svakojakim napravama koje su po-

sredovale u njegovim odnosima s prirodnom okolinom. U gradskoj civilizaciji koja se radala čovek je već bio podređeniji poretku koji je sam stvorio no prirodnim ritmovima. Jasnije se odvajao od prirode i prema njoj se ponašao kao prema spoljnjem objektu. Razvitak gradskog stanovništva, čiji je novi način mišljenja bio racionalniji, počeo je da menja tradicionalističko poimanje prirode. Rastuća složenost praktične delatnosti čoveka i njegov jači i usmereniji uticaj na prirodu postavljali su mu nove probleme. Priroda je gubila od svoje svetosti. Odražavajući novi položaj čoveka u svetu, neki teolozi su počeli da se pitaju da li su ljudske tvorevine božanske tvorevine. Čovek je sebe shvatao kao samostalnog stvaraoca svog sopstvenog veštačkog sveta, odvojenog od sveta prirode.

U tim uslovima počinje da se oseća potreba za tačnijom i za sve važećom merom tela, površina, prostora i vremena. Delatnost trgovaca zahteva da se rastojanja između trgovačkih središta prelaze brže. Preduzetnici se trude da se proizvede što više u datoj jedinici vremena te i da povećaju trajanje radnog vremena, sitnim zanatlijama i radnicima „ide u račun“ da se radni časovi tačno mere. Vreme (ili tačnije čas) postaje mera za rad. Ono dobija veliku vrednost pretvarajući se u bitan faktor proizvodnje. Pojava mehaničkih časovnika vrlo je logičan rezultat toga, a istovremeno i izvor novog osećanja vremena. Izumljeni krajem 13. veka, oni su, po Špengleru, „užasni simboli vremena koje prolazi... najstroži izraz koji je u stanju da da istorijsko osećanje sveta“. U 14. i 15. veku ukrašavaju kule gradskih većnica mnogih evropskih gradova. Netačni, bez kazaljke koja pokazuje minute, oni ipak znače pravu revoluciju u poimanju društvenog vremena. Zvonjenje gradskog časovnika simbol je „svetovnog“ vremena, nasuprot zvonima crkava i manastira koji su merili vreme verskih službi. Gradska zajednica postaje gospodar svog sopstvenog vremena s posebnim ritmom. Tada počinje, da se poslužimo rečima Žaka Le Gofa, prelaz s „biblijskog vremena“ na „vreme trgovaca“.

Međutim, ako se ove činjenice razmatraju u široj kulturnoistorijskoj perspektivi, činjenica da se gradsko vreme oslobodilo vlasti crkve neće možda izgledati kao glavna posledica izuma mehaničkih časovnika. Ako se tokom dobrog dela istorije nije ukazala potreba da se stalno i tačno meri vreme i da se deli u podjednake periode, nije jedini razlog to što nije bilo odgovarajućih uređaja za takvo merenje. Društvenoj potrebi obično odgovaraju i sredstva koja je zadovoljavaju. Mehanički časovnici postavljeni su po evropskim gradovima u času kad su uticajne društvene skupine postale svesne potrebe da zna-

ju tačno vreme. Ove skupine su prekinule (nije se, razume se, to dogodilo odmah, — reč je o težnji) ne samo s „biblijskim” vremenom već s čitavim poimanjem sveta svojstvenim tradicionalnom zemljoradničkom društvu. U tom starom poimanju sveta, vreme, da to oset ponovimo, nije bilo samostalna kategorija, shvaćena nezavisno od svoje stvarne i predmetne sadržine, ono je bilo samo jedan „oblik” postojanja sveta, nerazdvojan od samog postojanja, a bio je obuhvaćen prirodnim i čovekolikim konceptima. Odatle dolazi i njegovo kvalitativno određenje: moglo je biti „dobro” ili „loše”, sveto i svetovno. Pojam vremena bez osobina, po svojoj sadržini neutralnog i nevezanog za one koji ga žive i pripisuju mu afektivnu obojenost, bio je stran svesti ljudi starog i srednjeg veka. Zato je ravnomerna podela vremena na merljive i međusobno zamenljive delove bila nemoguća.

Stvaranje mernog instrumenta najzad je uspostavilo uslove potrebne izgradnji novog stava prema vremenu, shvaćenom kao jednoobrazno i neizdiferencirano proticanje koje se može izdeliti na jednake jedinice bez osobenosti. U evropskom gradu je započelo, prvi put u istoriji, „izdvajanje” vremena kao čiste forme merljive i izvan života.

Mehanički časovnici, koje su koristili plemstvo, vladari i gradski oci kao znak društvenog ugleda, uvek su imali praktične ciljeve. Evropljani su postupno napuštali posmatranje sveta *sub speciae aeternitatis* da bi prema njemu zauzeli aktivan stav *sub specie temporis*.

Posedujući sredstvo za tačno merenje vremena, dakle za njegovo deljenje u podjednake periode, ljudi su morali pre ili posle otkriti korenite preobražaje koje je taj koncept pretrpeo, a pripremio ih je čitav razvitak društva, posebno grada. Prvi put i konačno vreme se „razvuklo” u pravoj liniji od prošlosti ka budućnosti prolazeći kroz trenutak koji se naziva sadašnjost. Ako su u prethodnim razdobljima razlike između prošlog, sadašnjeg i budućeg vremena bile relativne i ako je granica koja ih razdvaja bila pokretljiva (u verskom i magijskom ritualu, u času ispunjenja mita, prošlost i budućnost su se utapale u sadašnjost, u večni trenutak pun uzvišenog smisla), s pobedom pravolinijskog vremena ove su razlike postale vrlo određene, a sadašnje vreme se „sabilo”, postajući tačka koja stalno klizi po liniji između prošlosti i budućnosti i koja pretvara budućnost u prošlost. Sadašnje vreme postalo je prolazno, nepovratno i neuhvatljivo! Prvi put čovek je utvrdio da se vreme, čiji je tok otkrivao kroz događaje, ne zaustavlja čak ni kad se ništa ne događa. Prema tome potrebno je uštedeti vreme i truditi se

da se ispuni radnjama za čoveka korisnim. Otkucavanje sa sahat-kule, koja je odzvanjala redovno, podsećalo je neprestano na kratkoću života i pozivalo da mu se suprotstave velika dela i da se vremenu dâ pozitivna sadržina.

Prelaz na mehaničko računanje vremena doprineo je otkrivanju onih osobina vremena koje su morale da privuku posebnu pažnju nosilaca novog načina proizvodnje: preduzetnika, industrijalaca, trgovaca. Vreme se shvatalo kao velika vrednost i kao izvor materijalnih vrednosti. Nije teško uvideti da je shvatanje vremena išlo uporedo s porastom svesti o sebi, koju je jedinka sticala počinjući sebe da sagledava ne kao rodovsko biće, već kao jedinstvenu individualnost, to jest kao jedinku, u okviru konkretne vremenske perspektive, koja treba da razvija svoje osobine tokom ograničenog perioda koji joj je pripao u ovom životu. Mehaničko računanje vremena vrši se bez neposrednog učešća čoveka, koji mora da prizna da vreme od njega ne zavisi. Rekli smo da je grad postao gospodar svog sopstvenog vremena: u tom smislu je istina da se ono otelo kontroli crkve. Ali je takođe istina da upravo u gradu čovek prestaje da gospodari svojim vremenom, jer je ovo, imajući sad mogućnost da protiče nezavisno od ljudi i događaja, počelo da uspostavlja svoju tiraniju, kojoj ljudi moraju da se pokore. Vreme im nameće svoj ritam, tera ih da brže delaju, da se žure, da ne propuštaju ni časak. Nekad je vreme smatrano svojinom Boga (na tome su se, posebno, zasnivali argumenti protivnika zelenaštva, koje se smatralo kao zloupotreba božjeg dobra — to jest vremena); danas se vreme shvata kao nepobitno i neprocenjivo dobro čoveka, kao što su i duša i telo (L. B. Alberti).

Percepcija i apercepcija vremena odnose se na samu suštinu kulturnog vremena. Ovaj se koncept tesno vezuje za pojam revolucije. Možda ipak gubimo iz vida činjenicu da je u istoriji, pored razvitka, i statički elemenat igrao bitnu ulogu. Velikim razdobljima istorije svojstvene su vrlo spore promene, stagnacija proizvodnje i društvenog života, pa prema tome i težnja da se svet ne shvata u nastajanju već u stanju mirovanja ili „večitog vraćanja“. Moguće je da neki savremeni naučnici potcenjuju ovaj činilac, jer pripadaju civilizaciji koja se burno razvija, primoravajući ih da i samu prošlost vide kroz prizmu promena.

Ali videli smo da je u primitivnim društvima i u antičkim civilizacijama, kao i kod nekih vanevropskih naroda, preovlađivao ne vektorski koncept vremena već ciklični, nastao iz drugog

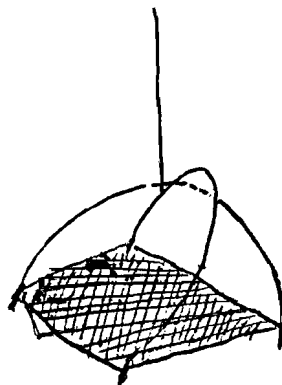
načina života, iz posebnog shvatanja sveta, iz tipa ličnosti koja preovladuje u društvu. Shvatanja vremena u tom i takvom društvu ili kulturnoj oblasti odražavaju kadencu društvenog razvitka. Preovlađivanje cikličnog vremena nad pravolinijskim u društvenoj svesti, uslovljeno je specifičnim odnosom između dinamičkih i statičkih elemenata u istorijskom procesu.*)

(Prevela s francuskog IVANKA MARKOVIĆ)

*) *Komentar Vojina Matića:* Čitajući Gurevića, osetio sam prijatnost izvesne srodnosti u izboru podataka o vremenu, ali i povodom gledanja na rađanje individualnosti, i utopljenosti čoveka u zajednicu, u simbiotičnom odnosu, pre toga ispunjenja. Slično je i sa postepenim nastankom svesti čoveka o sopstvenoj volji nezavisnoj od božanske.

Otkrio sam i neke svoje nedostatke u motivaciji istraživanja. Imam utisak da moja motivacija, vrlo živa kada se radi o pregenitalnim problemima razvoja, iznenada popušta sa izlaskom iz falusnog stadijuma, da bi se ponovo, ali nedovoljno, rasplamsala u pubertetskim problemima, i posle toga pala na vrlo niske grane. Gurević naprotiv u srednjevekovnoj psihologiji, koja po meni odgovara latenciji, nalazi svoj najviši domet. Tu sam najviše naučio. Kao da mi je on eksplicirao šta čoveku znači strukturacija vremena, kao što sam je ja prikazao. Takav psihički mehanizam dozvolio je da doživljaj vremena, sada već potisnut u primarni proces, negira prolaznost. Gurević kaže: „Zato se verovalo da će Hristos doći, dolazi i došao je (Pjer Lombar). Istina nije vezana za vreme i ne menja se s njim“. Tako on smatra da je u srednjevekovnom hrišćanstvu postojao istovremeno i istoricizam hronika i antiistoricizam verovanja.

To me je vratilo na moja tvrđenja izražena na drugom mestu — da čovek, prolazeći kroz iste faze razvoja kroz koje je prošlo i čovečanstvo, slojevito taloži u sebi sve forme odnosa prema objektima, njihovim supstitutima, i prema prirodnoj i društvenoj stvarnosti koju oni obrazuju. Struktura vremena, kao koordinatni sistem, ili podnevlci i uporednici, koji dozvoljavaju precizna merenja, igraju istovremeno ogromnu ulogu u psihičkoj ekonomici čoveka, dajući preglednost i ciljnu upravljenu njegovom životu, omogućujući mu da sagleda svoj smisao u svakodnevicu koja prkosi predviđanjima.



SLOBODNO VREME I PODELJENI ČOVEK

Daleko od toga da postane pretpostavka čovekove samorealizacije, društveno potrebni rad — koji se shvata kao tegobna i beskonačna aktivnost koju je teško izdržati — doprinosi da se zainteresovanost za spontanu aktivnost i tvoraštvo prenese na vreme posle nametnutog rada. Već je zapaženo da su reakcije na takav karakter rada sadržane u pojednostavljenoj tendenciji da se umanju važnost prozaičnog proizvodnog procesa, a istakne značaj slobodnog vremena i potrošnje. Očigledno, ovde se zaboravlja da se proizvodnja, koja treba da podmiri materijalne potrebe, ne može smatrati jedinim motivom za rad i da *čovekovo stvaralaštvo ostaje bitna manifestacija njegove suštine*. Tu kao da se gubi iz vida da će nestvaralački karakter rada stvoriti objektivne i subjektivne uslove da čovek bude otuđen i izvan proizvodnje, u svim aspektima njegovog življenja. Pošto ne može da izrazi svoju ličnost u bezličnoj aktivnosti otuđenog rada koja mu je strana, čovek traži slobodu u svemu što mu izgleda kao „apsolutna suprotnost” obaveznom radu. Međutim, njegovo prihvatanje slobodnog vremena kao kompenzacije za dehumanizovanu oblast proizvodnje ne znači samo zatvaranje „paklenog kruga”, već i uporno ponavljanje i vraćanje zapravo tamo odakle se prividno pobešlo. Oblast otuđenog rada, lišena stvaralačkog samopotvrđivanja, u velikoj meri determiniše i sferu slobodnog vremena i udara joj pečat svoje neautentičnosti. Ne postoji spasonosna autonomija sfere slobodnog vremena, a i kad bi postojala, ona bi bila nedovoljna za ostvarivanje čovekove celovitosti. Opustošenost u sferi rada ugrozila je čoveka kao subjekta i

ozbiljno potkopala smisao njegove egzistencije. Spontanost ili robotizam, kreativnost ili rutinski život, otuđena potrošnja ili puni duhovni razvitak istovremeno su alternative savremene civilizacije i čoveka slobodnog vremena.

Sam osećaj da se sfera slobodnog vremena menja pre nego što je jasno nagovestila nove puteve i raskršća, stvara posebne teškoće u prepoznavanju mogućeg reda u svetu haosa. Očevidno je da naša generacija proživljava „neljudsku eksploziju”: društvo se menja za tri godine kao za trideset godina na početku ovoga veka, više nego za tri veka u vremenu pre Njutna, i više od tri hiljade godina nego u kameno doba. Ova neverovatna promena sigurno se nigde ne oseća tako dramatično kao u domenu slobodnog vremena. U naše vreme ta okolnost nije beznačajna — ona može postati duhovni izazov da se pronikne u sveukupnost preobražaja savremenog društva, ali i prokletstvo onih opasnosti koje zatvaraju horizont. Dakle, takvih opasnosti ima napretek. Ako se to ne shvati, nema ništa od obnavljanja humanizma.

Međutim, nezavisno od krize novonastalih odnosa, dramatičan uspon nauke i tehnike postaje sve bitniji činilac razvitka proizvodnih snaga i celokupnog društvenog progressa. Taj razvitak omogućio je visokocivilizovanim društvima da raspolazu viškom vremena potpuno odvojenim od proizvodnog procesa. Mogućnosti za skraćivanje društveno potrebnog vremena u zavisnosti od naučno-tehnološke revolucije i zadovoljenja istorijski uslovljenog nivoa egzistencije ostvaruju nov i dinamičan proces koji se, istorijski posmatrano, nalazi u početnom stadijumu. Slobodno vreme se javlja kao društveni fenomen koji se oglašava istovremeno i kao spas i kao prokletstvo. Otuda veoma uverljivo deluju predviđanja da će najveći problem kraja našeg veka biti adekvatno korišćenje slobodnog vremena. Danas, više nego ikada ranije, postaje jasno zašto je Didro taj deo vremena smatrao najvažnijim segmentom čovekovog života.

Slobodno vreme, veli Marks, pretvara onoga ko njime raspolaze u drukčijeg subjekta. To je vreme u kome bi čovek maksimalno trebalo da pripada sebi i drugima na način prave uzajamnosti. Nastalo na samim osnovama unutrašnje sklonosti ličnosti, slobodno vreme je prostor čovekovog samoprepoznavanja i sazrevanja. U tom vremenu bi trebalo da nađu punu saglasnost čovekova unutrašnja potreba i njegov slobodan izbor. Dakle, za ovo vreme odlučujuće je ne ono što su nametnute obaveze, ne ono što se mora, već ono što se hoće i što se može.

Izvesna „zakonomernost” odnosa radno vreme — slobodno vreme očevidna je, ali nije uočljiv

porast „količine” slobodnog vremena, naročito sa stanovišta njegove moći da oblikuje novi stil života. Poljski teoretičar Danecki pokazuje da teza o sistematskom porastu slobodnog vremena — proporcionalno s tehničkim napretkom — spada u svojevrsnu dogmu sociologije slobodnog vremena. On argumentovano dovodi u pitanje veoma rašireno gledište da zajedno s tehničkim napretkom nastupa *svuda i uvek* automatski porast slobodnog vremena. Danecki je takođe u pravu kad tvrdi da je osnov cele teorijske konstrukcije o odnosu rada i slobodnog vremena nastao iz svojevrsne shematičnosti koja polazi od pretpostavke o rascepu između rada i slobodnog vremena kao „dveju principijelno i međusobno suprotnih ravni ljudskog života”. On skreće pažnju na brz porast specifičnih potreba koje su, uglavnom, posledica intenzifikacije i rutinizacije industrijskog rada. Dve vrste potreba: *regeneracijske* potrebe i potrebe *prestiza*, u novonastalim industrijskim uslovima, dobijaju veoma značajno mesto. Danecki pokazuje da veći radni napor u proizvodnom procesu zahteva veću regeneraciju vitalnih snaga. Iscrpljujući proizvodni život prate veće potrebe u oblasti odmora. Što se proizvodni proces više oseća kao spoljna prisila, što je više u vodama otuđenog rada, to je veća i dopunska potreba za raznim vidovima olakšanja i rasonode. Tako se, po Daneckom, pored tradicionalnih, pojavljuju i nove potrebe i novi troškovi. Za čoveka iscrpljenog radom koji mu ne pričinjava zadovoljstvo, aktivnošću koja ga maksimalno zamara i mrcvari, kutak za odmor ostaje „apsolutno nepohodan” uslov za regeneraciju istrošenih snaga. Pored toga, i sam godišnji odmor je njegova proizvodna potreba, koja ga skupo košta. U porodičnim „budžetima” udeo izdataka za razne oblike zabave neprekidno raste, a radnici se ne mogu odreći raznovrsnih vidova rasonode posle bezličnog i monotonog rada. Raščlanjujući drugu grupu potreba koje imaju karakter *prestiza*, Danecki pokazuje da stari princip održanja *prestiza* „neradnih klasa” danas postaje legitimacija društvene vrednosti i za znatan deo radnih ljudi. Pošto čovek u svojoj proizvodno-radnoj i profesionalnoj praksi nije u stanju da potvrdi svoju sposobnost, veštinu i vrednost, onda mu ostaje da satisfakciju životnog uspeha traži na drugoj strani. Dopunski rad u funkciji forsirane potrošnje drastično smanjuje slobodno vreme i njegovo smisljeno korišćenje. Trka za „modernošću” stvari — čije je posedovanje merilo društvenog *prestiza* i životnog uspeha u istoj meri u kojoj to prestaju da budu lični rezultati u radu — postaje glavna kočnica realnog povećanja slobodnog vremena (Jan Danecki, *Jedność podzielnego czasu*, „Książka i wiedza”, Warszawa, 1970). Masovna industrijska proizvodnja rađa potrebu za potrošnjom radi potrošnje. Stihija

„kapital-odnosa”, koju prate mehanizmi reklame, nameće pretežno potrebe materijalne potrošnje, umesto totalnih ljudskih potreba. Pritisak tih mehanizama stvara potrebe posedovanja i prisvajanja roba masovne industrijske proizvodnje, a potiskuje potrebe duhovno razvijene ličnosti. Sistem vrednosti koji je determinisan stvarnošću takvih odnosa dovodi do vrlo ozbiljnih praktičnih posledica koje se sastoje, između ostalog, i u tome da logika posedovanja upotrebnih vrednosti potčinjava i stavlja u drugi plan sve druge vrednosti. Izrazit tempo materijalne proizvodnje nije učinio složenom i nezvesnom samo proizvodnju, već i potrošnju, koja je, promenom odnosa između ove dve veoma zavisne i uslovljene „veliĉine”, trebalo da ublaži jednoliĉnost i sivilo industrijskog rada. Problem je, meĉutim, mnogo složeniji nego što je u početku izgledalo, jer je postalo jasno da se sve više komplikuje smisao ĉovekove egzistencije i njegovog angaĉovanja ukoliko više postaje potrošaĉ u carstvu kapitalizirane i manipulativne potrošnje. Postulati sfere potrošnje uspostavili su takav mehanizam koji je izvan domašaja neposrednog uticaja pojedinca i njegovog iskustva, izvan njegovih autentiĉnih potreba. Pasivizam i bespomoĉnost javljaju se kao prirodan izraz poloĉaja ĉoveka koji je lišen duhovnih podsticaja, ideala i moralnih vrednosti.

Prouĉavajući odnose između uloge rada, vrste zanimanja i naĉina ĉivota, Harold L. Wilensky (*Wilensky, Travail, carrieres et integration sociale*, „Revue internationale des sciences sociales”, No 4/1960) pokazuje da svaki aspekt ponašanja ostaje do izvesne mere pod uticajem uslova rada i zanimanja. Više od toga, sami naĉini ponašanja stvaraju *koherentne zajednice*, a to znaĉi i razliĉite stilove upotrebe slobodnog vremena. Wilensky pokazuje da se opservacije koje je Engels formulisao o engleskim radnicima, na žalost, još uvek mogu primeniti na izvesne radniĉke grupe, na mnoge nekvalifikovane nadniĉare koji su optereĉeni teškim i prljavim poslovima, koji se smatraju degradirajućim, pa ĉak i na one nekvalifikovane radnike koji su uključeni u lanĉani sistem starog modela. Dakle, ovi radnici moraju savladati mnoge prepreke da bi se uzdigli u društvenoj hijerarhiji do onog nivoa koji bi im omogućio da u domenu potrošnje i slobodnog vremena mogu ravnopravno participirati. Wilensky kod ovih *nefavorizovanih radnika* identifikuje dva glavna tipa reakcije: a) *Povlaĉenje u sebe*, — koje omogućava veoma malo veza sa primarnom grupom i gotovo nikakav kontakt sa sekundarnim grupama, izuzev na profesionalnom planu. Apatija, nezainteresovanost za svoj rad i ĉivot prate ovo povlaĉenje. Stav pasivnog posmatraĉa vodi ih tome da slobodno vreme provode u dremanju,

jelu i piću. U takvom stanju, ista jedinka može oscilirati između ekstremne apatije i grozničave uznemirenosti. b) *Povlačenje u porodicu i porodično ognjište* — jedinka se posvećuje uskom krugu porodice, rođaka i prijatelja. Svoj inferiorni društveni status i psihološku nesigurnost ona pokušava da nadoknadi u porodičnoj sredini, koju doživljava i kao vid bekstva i kao spas od otuđenja u proizvodnom procesu i šire, u samoj društvenoj zajednici.

Težnja za porodičnim ognjištem i individualno-porodičnom promocijom izvan punijeg društvenog angažovanja i „društvene integracije“, kao i odsustvo kritičkog stava prema sredstvima masovnog komuniciranja i vrednostima kulture — javljaju se često kao svojevrсна smetnja aktivnom životu i smislenom korišćenju slobodnog vremena. Sve su to, u stvari, prepreke ravnopravnom i aktivnom participiranju u domenu kulture. Ako su ove opaske dobro nagovestile istinu, onda ideje o kumulativnom karakteru kulturnog siromaštva nisu puke konstrukcije. Pažljivom analizom može se utvrditi dijalektička uslovljenost deformacije ljudskih potreba deformacijom same čovekove egzistencije, načinom njegove materijalne proizvodnje i njegovim društvenim položajem.

Da bi se ceo proces stvaranja ljudskih potreba oslobodio funkcionalističke statičnosti, koja je slepa i za nove vrednosti i za nove potrebe, za sve ono što predstoji, — nastojanja da se ostvari smisleni život moraju se pomeriti od otuđenih i konzumno-tehničkih moći društva ka raznovrsnom stvaralaštvu i stvaralačkoj praksi. Pri svemu tome ne bi se smelo izgubiti iz vida da je jedna od suštinskih potreba baš to da se imaju autentične potrebe. Međutim, sve dok ne budu prisutne u čovekovom vlastitom ostvarenju, dok ih ne bude osećao kao element svoje samorealizacije, ne može biti ni govora o autentičnim potrebama. Danas se razlike u ekonomskom nivou egzistencije i razlike u obrazovanju zaista pojavljuju kao „strateške“ smetnje za adekvatno zadovoljavanje ljudskih potreba. Doista, društveno „defavorizovani“ slojevi nemaju mogućnosti za slobodnu inicijativu u izboru kulturnih aktivnosti i kulturnih vrednosti u onoj meri u kojoj to imaju oni društveni slojevi koji su oslobođeni briga oko osnovnih egzistencijalnih problema. Za one koji nisu dospeli u fazu zrelosti za intenzivnu kulturnu komunikaciju napori i demokratski nadahnuti politika često ostaju uzaludan posao, jer se kultura ne može aktivno primati samo spolja a da se pri tom ne oživotvori i pokrenu čovekove potrebe kao njegova unutrašnja nužnost.

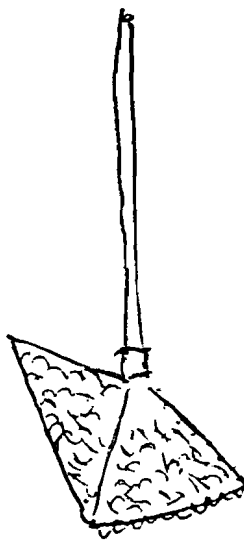
Nema sumnje, slobodno vreme samo po sebi pruža velike mogućnosti za stvaralački razvitak

ličnosti, ali te mogućnosti, za sada, nisu iskorišćene. Mnogobrojni „defekti” kulturne dinamike slobodnog vremena u velikoj meri su već očigledni, počev od procesa prisvajanja kulturnih ostvarenja do razvijanja sposobnosti za stvaralačku delatnost. I doista, dok se glavni sadržaj čovekove egzistencije bude tražio jedino u slobodnom vremenu, a ne u svim aspektima njegovog života i rada, situacija se ne može bitnije promeniti. Vrednost radnog vremena ne može biti suprotna slobodnom vremenu ako želimo da se ostvare i same vrednosti slobodnog vremena. Otuda je i razumljivo što Marks naglašava da je zaštita radnog vremena, odnosno rada, jednaka povećanju slobodnog vremena, to jest vremena za potpun razvoj jedinke, koja sama po sebi kao „ogromna proizvodna snaga deluje obrnuto na proizvodnu snagu rada”. Verovanje sociologa da je usavršavanje organizacionih formi odmora i razonode put za likvidaciju čovekove otuđenosti u samom slobodnom vremenu, nije prihvatljivo. Razume se da jedna inventivna i maštovita organizacija zabave u slobodnom vremenu može da bude uspeo trenutak zaborava savremenog čoveka i izazov za njegove spontane reakcije i jedan vid samorealizacije, ali bi bilo iluzorno verovati da bi ti sadržaji slobodnog vremena mogli eliminisati „opustošenost” u samoj njegovoj ličnosti.

Zbog svega toga neophodno su potrebni odgovori na pitanja koja se tiču odnosa proizvodnje prema potrošnji, tim pre što je, izgleda, prihvatljiva teza onih teoretičara koji ističu da je i sama potrošnja u velikoj meri komplikovala društvene odnose i zamaglila smisao života. „U stvari — piše Dejvid Risman — mi smo brzo shvatili da je dezintegracija rada stavila na dokolicu suviše ogroman teret da bi mu se ona uspešno suprotstavila; sama dokolica ne može da spase rad, nema u tome uspeha, i za većinu ljudi može da bude sadržajna samo kad je sadržajan rad, tako da je verovatnije da one osobine koje smo tražili u dokolici nađemo samo onda kad društvena i politička akcija budu bile bitku na dva fronta. Na frontovima rada i dokolice.” Potpuna humanizacija rada je pretpostavka za likvidaciju suprotnosti između radnog i slobodnog vremena, uslov da se ostvari jedinstveno i celovito čovekovo vreme, koje bi mu vratilo pokretačku i stvaralačku snagu u svim aspektima njegovog života, u njegovoj celokupnoj životnoj praksi.

Proizvodni proces kao otuđena praksa rada, kao svrsishodna delatnost koja je prisilno i spolja nametnuta, ne može postati prostor za stvaranje, samopotvrđivanje i samorazvitak. Ako bi svet rada postao i ljudski svet u kome bi se najpotpunije potvrdili principi slobode i stva-

ralaštva, tada bi se rad javio u saglasju sa ljudskim potencijama kao viša delatnost i slobodna igra čovekove kreativnosti koja bi iskazala, potvrdila i konstituisala čovekovu specifičnost i individualne vrednosti. Humanistička koncepcija rada mora se predstaviti kao praksa stvaralačkog rada koja može oscilirati na širokom planu od samociljne delatnosti do vrednosti kojima se prevazilazi i priroda i društvena stvarnost. U svakom slučaju, rad koji bude prožimao celokupno čovekovo biće naći će se na najboljem putu da omogući razvitak čovekovih sposobnosti i njegove stvaralačke personalnosti. Najposle, proizvodni proces kao praksa oslobođenog rada odvijao bi se u radnom vremenu koje više za svoju suprotnost ne bi imalo slobodno vreme.



POL RIKER

RAZLIČITOST KULTURA I RAZLIČITOST VREMENA

Čitalac ogleđa sakupljenih u ovoj knjizi pod naslovom *Kultura i vreme*,¹⁾ suočava se s nizom zbunjajućih pitanja. Pokušaću da ih formulišem kao da sam jedan od tih čitalaca.

Pre no što se upitamo šta se može učiniti s otkrićem ove raznovrsnosti kultura, važno je shvatiti šta ona znači, pohvatati joj brojne ko-rene. Zaista nije tako lako, kao što izgleda, u potpunosti prihvatiti priznanje da za leđima našeg modernizma, u slojevitim temeljima naše kulture leži nadmetanje, iskonska rasprava koja neumitno uslovljava saznanje onoga što je istorija od nas načinila. Istorija nas je na svet donela višestruke i različite: svest o tome mora se dovesti do onog stepena gde se pretvara u potpunu zabunu, prepreku bez vidljive breše (bezizlaznu aporiju).

„GRAMATIČKA” RAZNOLIKOST

Specifičnosti kultura koje razmatra svako pojedino poglavlje ove knjige ispoljavaju se na različitim nivoima, pa su različito i obrađene u pojedinim priložima. Pokušaću da ih prikažem po nekom određenom redu polazeći od različitosti koja zavisi od reči i od sintakse vremena. Taj aspekt bi se mogao nazvati uslovno gramatičkom različitošću. Ova različitost, razume se, ne iscrpljuje sve ono što bi se još moglo odnositi na jezik. Kasnije ćemo razmatrati druga

¹⁾ Ovo je uvodno poglavlje knjige *Kulture i vreme* (les cultures et le temps), Payot/Unesco, Paris, 1975, str. 19. Naslov je dao urednik ovog tematskog broja.

ograničenja jezika koja nisu čisto gramatička. Nepobedivi pluralizam, koji zavisi od različitosti jezika, kao da se ispoljio i u načinu na koji su autori ovih oglada svoje teme, prećutno ili namereno, podredili problemu jezika. Autor studije o *kineskoj koncepciji vremena*²⁾ izjavljuje na samom početku: „Način na koji jedan narod oseća uslove i okolnosti svog života pojavljuje se u njegovom jeziku i oblicima ponašanja.” Samo razlikovanje između jezika i ponašanja autor identifikuje preko njegovog otiska u kineskom jeziku. (...)

Isto to unošenje smisla u reči, u jezička dela, likovne predstave, ponašanja, opisuje autor eseja „Vreme i istorija u tradiciji Indije”³⁾. Igra dve više sile, Kale (vreme) i Karman (čin), nije nešto čiji bismo ekvivalenat odmah mogli da pronademo u sopstvenom sistemu mišljenja. „Indijska filozofija — primećuje ovaj autor — bavila se vremenom pre svega polazeći od razmišljanja o gramatici i jeziku, a s druge strane (što naročito pada u oči u jogi), od duhovne težnje prevazilaženja vremena.” Ni ovde, kao ni u tekstu o kineskom poimanju vremena, ne mogu da se zaobiđu nomenklatura i semantička analiza označavanja vremena, ali o tome ćemo detaljnije govoriti kasnije. Misao Indije dopušta nam da učinimo korak dalje u razmišljanju o različitosti vremenskih institucija. Ova misao zasnovana je i u saznanjima gramatičara. Izgleda da je proučavanje sanskriptske gramatike i njenog sistema glagolskih vremena presudnije od proučavanja glosara vremena. Čak i mera vremena zahteva semantičku shemu u kojoj različitost reči i različitost smisla idu uporedo. Gradnja kalendara i periodizacija dužih trajanja počivaju na sličnoj obrbi jezika i reči. A zanimljivo je da su gramatičari Indije prvi — u prelomno vreme V i VI veka, kako kaže Panikar, — koristili odražavanje jezika u samom sebi preko gramatike, da bi načeli analizu vremena i njegovog razlaganja u trenutke na osnovu glagolskih vremena. Ali jezik drugog stepena, u kojem se vrši ova analiza, i sâm izražava semantičke izbore — na primer, razlikovanje između „sile dopuštanja” i „sile koja sprečava ili zadržava” — koji doprinose obrazovanju jedinstvenog sistema jezika i mišljenja svojstvenih proučavanoj kulturi. Panikar to jasno kaže: proučavani primeri „dovoljan su dokaz da su i empirijske i fenomenološke analize zaista postojale u induskoj tradiciji. Činjenica je, i to značajna, da je jezik polazna tačka ovih razmišljanja.”

Ne bih međutim, želeo da navedem na mišljenje da jezik — u određenom smislu leksike i sintak-

²⁾Klod Lar (Larre), „Empirijska apercepcija vremena i shvatanje istorije u kineskoj misli”, *ibid.*, str. 43.

³⁾ Raimundo Panikar (Panikkar), *ibid.*, str. 74.

se — predstavlja jedinu osnovu različitosti kultura. Kao da su jezici, kao takvi, viđenja sveta. Nije teško prigovoriti da *stvari rečene* na jednom jeziku preobražavaju gramatičku primudu putem izraza i usklađuju je s inicijativom i slobodom shvatanja svojstvenim ljudskom govoru. Znači na tu razinu treba preneti raspravu.

RAZLIČITOST OBLIKA GOVORA

Monografije u ovoj knjizi, koje govore o razlikama u poimanju vremena i istorije u različitim kulturama nude nam drugu razinu međusobnog strukturiranja ovih različitosti, koju bih ja povezo s *oblicima govora*. Izložio bih, ukratko, već pomenute dve studije i duže bih se zadržao na drugim oblastima kulture opisanim u ovoj knjizi.

Monografija o kineskoj kulturi dozvoljava da se, pored leksike, odgovarajuća pažnja posveti i kategoriji tekstova kao što su hronike i arhivi, koji jednom narodu pružaju mogućnost da obrazuje svoju istoriju slažući je u priče. Nove prihode koje nisu čisto lingvističke javljaju se u ovoj oblasti i daju obeležje i svojstvo jedinstvenog ovoj kulturi; pisac ovog teksta nabrja crte kojima se odlikuje kineski način pričanja: nebesko poreklo političke vlasti, podela na godišnja doba, stil letopisa, potom, u doba „klasika“, težnja ka pridici i polemici, lakonizam. Sve ove crte udaljavaju je od nas. I to ne zato što „stranac“ — kao što smo mi — ništa ne razume. To svakako nije slučaj, inače ne bi bilo ni reči o „crtama koje daju osobenost shvatanju istorije kod kineskih istoriografa“. Razumemo, ali kao izdaleka, i ne uspevamo da povežemo ovu čisto egzotičnu inteligenciju s mrežom značenja kojima se mi sporazumevamo. Tako je, na primer, i kad je reč o svemirskoj „središnjosti“ Kine. Jer, ono što zaista ne možemo, to je da pomeramo središte bilo gde. Na ovo ćemo se još vratiti. Zauzeta, u času kad je autor ogleđa uspeo da saopšti rečima, koje su i naše — težnja, demokratski, anarhija, individualizam — ono što sačinjava svojstvenost jedne kulture, predostrožno nas vraća na nepremostivu izuzetnost: to jest, na nerazlučivost „osobenosti“ pisma od ideologije „pravilnih naziva“ — koje bi bolje bilo nazvati, veli on, „ispravkom postupaka zavisno od pravilnih naziva“. Empirijska apercepcija vremena, da se poslužimo rečima autora, „nerazdvojiva je od govora, etike i politike, koje navedena formulacija određuje“.

Monografija o Indiji daje nam dodatne argumente. Autor nas upozorava da nije u pitanju samo razmišljanje o gramatici i jeziku, već „duhovna težnja da se prevaziđe vreme“ koja daje

osobnost shvatanju vremena i istorije u Indiji. Ali ova duhovna težnja izražava se u oblicima govora koji nikako nisu nezavisni od prenošene poruke. (...)

Himna, na primer, nije uopšte oblik izlaganja nezavisan od govora i sadržaja koji se njom i u njoj kažu, — kao što bi se moglo pomisliti. Način izlaganja i način mišljenja međusobno se poklapaju. Ono što je rečeno načinom himne ne bi se moglo reći drugačije. I nema filozofske proze koja bi mogla da iscrpi poetski smisao tekstova koje je L. Renu (L. Renou) preveo pod naslovom *Spekulativne himne Vede*. Govoriti o transcendentnom vremenu, o vremenu oličenom u suncu, planetama i empirijskim podelama, već znači reći na drugi način i nešto drugo. Može li se govoriti na drugi način, a ne himnom, o vremenu kao o sili koja „dela”, koja „domosi sazrevanje bića”, obavlja stvorenja, „bdi kad sve zaspi”? (...)

Podsetio sam, povodom Kineza i Indijaca, a na osnovu ovde sakupljenih oglada, na ulogu hronike i himne u genezi određenog poimanja vremena i istorije. „Prefilozofska i ne-filozofska poimanja vremena u *grčkom mišljenju*⁴⁾ daju priliku da se popuni registar načina govora iz kojih ova poimanja vuku koren. Lojd (Lloyd) na samom početku podvlači „književno svojstvo” ispitivanih tekstova: „Skoro svi naši izvori su tekstovi zamišljeni kao književna dela koja pripadaju ovom ili onom rodu poezije ili proze.” (...)

Književni rod Heziodovih *Poslova i dana* nije manje bremenit vremenskom tematikom; poemi je, kaže autor, „glavni cilj da savetuje način na koji treba rasporediti poslove tokom godine”. Ovaj oblik didaktičke poezije daje određivanje *dana* prema onome što valja činiti ili mečiniti shodno prilikama; vreme je onda shema povoljnih i nepovoljnih dana. Čak i Heziodova teogonija i njegovo videnje postupnih doba čovečjeg života nosi obeležje te brige za „dela” koja su svojstvena svakom dobu: tolika je „neumerenost” (hubris) „srebrne rose”. Tako, čak i mit u ovom tananom didaktičkom okviru nosi poruku „upozorenja protiv svega što je neumereno”. U tom smislu postoji vreme koje je vreme „*Poslova i dana*” i gde su „vremenski red i moralni red nerazlučivo povezani”. I sama pravda je delimično vezana za vremensku sredečnost čovečjeg života, dok je vreme „vid moralnog uređenja svemira”.

A nije li duh lirike, duh Pindara i duh horova tragedije, ne u *slavljenju* kao u himni, već u *opevanju* — što može da znači i *oplakivanju*

⁴⁾ G. E. R. Lojd (Lloyd), „Vreme u grčkoj misli”, *ibid.*, str. 135.

„nepostojanosti vremena”, prevrtljivosti sudbine, naizmeničnosti ljudskih poslova u poređenju s „pravdom vremena”? (Ali, zar nije i Pol Valeri opevao *Pravedno podne*?) Vreme je „bog koji ohrabruje” samo u perspektivi izvesne tragične mudrosti, kao u Eshila, to jest, posle surove škole „razumevanja kroz patnju” o čemu peva hor u *Agamemnonu*. A možda je vreme neumoljivi rušilac, samo u drugom tragičnom viđenju — Sofoklovom viđenju.

Ne treba, razume se, zapadati u nekakav novi determinizam književnih rodova, koji bi bio isto toliko naivan koliko i determinizam lingvističkih struktura. Tumač grčke misli i sâm upozorava na opasnost ovakvog mehaničkog shvatanja pokazujući kako teku, izbijaju i kako se izdvajaju motivi, teme, pojmovi i kako se na neki način oslobađaju svoje uslovljenosti književnim oblicima, podajući se filozofskoj konceptualizaciji. Treba, znači, oblike govora shvatiti kao veštinu, a ne kao okove. Po meni, oni nisu toliko krute stege, koliko su pravila stvaranja govora u određenom obliku. Pokretačka uloga ovih pravila znanja takva je da se *izrečeno* može, u svom dubokom značenju, osloboditi oblika govora koji su mu pomogli da ugleda sveta.

RAZLIČITOST „ZBIVANJA REČI”

Različitost kultura zavisi od različitosti jezika u širem smislu, možda dubljem od sintakse, pa čak i „književnijeg oblika” govora (himna, hronika, ep, didaktična poezija, tragedija i lirika). Nekoliko kultura, među onima koje su predmet razmatranja ove knjige, vezuju svoja implicitna i eksplicitna poimanja vremena za pojavljivanje Reči — ili Pisma. Prvobitna pojava govora, kao polazna tačka, određuje redosled u okviru celine iskustava, ponašanja i tumačenja, koja — sa svoje strane — predstavlja jedinstveno iskustvo, svojstveno toj kulturi. O tome govore, mada u drugom smislu, poglavlja „Podela vremena i istorije u jevrejskoj kulturi”⁵⁾, „Hrišćansko shvatanje vremena”⁶⁾, „Muslimanski pogledi na vreme i istoriju”⁷⁾. Iako se može reći da se i ovde govori o razlikama u jeziku, ipak su te jezičke razlike zasnovane na osobenostima shvatanja pojave govora. Izrečeno je ovde ono što je zapisano u *Pismu*. Znači, različitost nove vrste.

Način na koji nas Andre Ner (André Néher) uvodi u poimanje istorijskog vremena u *jevrejskoj kulturi* mogao bi u prvi mah da nam prikrije osobenost o kojoj je ovde reč. Autor uka-

⁵⁾ Andre Ner (Néher), *ibid.*, str. 171.

⁶⁾ Germano Pataro (Pattaro), *ibid.*, str. 193.

⁷⁾ Luj Garde (Gardet), *ibid.*, str. 223.

zuje na rađanje „istorijske dimenzije” u okviru te kulture: znači, u izvesnoj meri, na poreklo jedne od kategorija našeg modernog doba. Geneza ovog pojma biva jasnija čim, kao Ner, ovu „istorijsku dimenziju” suprotstavimo mitu, Kod Semita lutalica (od Sumeraca do Egipćana i Hanajaca) mit se posebno usredsređuje na prostor koji im večito izmiče — na isti onaj prostor koji Grci (nalazeći se s iste strane međe) pokušavaju da svladaju geometrijom i kosmologijom. (...)

Osobnost se ovde ispoljava u načinu na koji je ova „istorijska dimenzija” ušla u jezik. Da bismo je razumeli, potrebno je da se upoznamo sa egzegezom *priče*, „biblijske priče o stvaranju sveta, koja sadrži istovremeno dva rađanja: rađanje Svemira i rađanje vremena”. Priča ima jedinstveno obeležje pozivanja na Početak: „Na početku vreme je počelo da se kreće i otada istorija nezadrživo napreduje.” Razume se, smisao ovog događaja, koji otvara sve puteve, nastavljaju i odražavaju priče koje kazuju „život ljudi čija se bitna dužnost sastoji u čuvanju tog otvorenog puta”. (...)

Jedinstvenost ovog viđenja je u tome što njegova potencijalna sveopštost izvire iz nastanka reči kojom počinje razvitak biblijskog sistema. Shvatiti taj sistem znači razumeti i protumačiti reč kao što je „Stvorimo čoveka...” shvatiti je kao jevrejski Mudraci i Andre Ner: „Stvorimo čoveka zajedno: ti — čovek, i ja — Bog, a taj savez pruža zauvek osnov slobodi čoveka, stvarajući od njega, zauvek, ortaka Boga.” (...)

Značajna vrednost teksta Đermana Patara (Germano Pattaro) u tome je što o vremenu i istoriji u hrišćanskoj misli ne iznosi ništa što ne bi dokumentovao isključivo u novozavetnom okviru i što se ne bi upisivalo u gravitacioni prostor oko vremena Hrista, kao središta polja. Ne samo da tumačenje istorije ovde proizlazi iz tumačenja vremena, ne samo da se istorija smatra nosiocem značenja, već „postoji uzajamnost odnosa između vremena i istorije počev od Hrista koji se u istoriji, koju istovremeno i ostvaruje i započinje, javlja u određenom trenutku kao „punoća vremena” saobrazno planu Boga koji je Bog unapred stvorio da bi ga ostvario kad čas dođe”. (...)

Ako pretpostavimo da je vreme Grka kružno — što se u samoj ovoj knjizi, dovodi u pitanje — i ako pretpostavimo da je helenizam dao koncept večnosti potpuno suprotan vremenu, vreme Novog zaveta nema drugu vanvremensku stranu, njegov potencijal je u potpunosti određen njegovom linearnom dimenzijom. Događaj — pojava Hrista — ne može da uništi vreme: on usmerava svu prošlost i svu budućnost u

onoj meri u kojoj je „Hrist istovremeno i završetak i cilj istorije“. Gnoza oduzima vremenu njegovu izvornu gustinu i tako se vraća helenizmu, Grčki svet i novozavetni svet se tako isključuju. Samo vreme Boga može jedino da bude beskonačno trajanje, a ne odsustvo vremena. Vremenâ pre vremena samo su oslobođena granice i određenosti. Kraj vremena znači „da se prosto vreme čekanja završava Hristom“.

Čak i ako Novi zavet u potpunosti daje vrednost vremenu nasuprot pretpostavljenom helenizmu, njegov način uklapanja „privilegovanih vremena“ u okviru *vremena*, suprotstavlja ga judaizmu. Jedinostvenost njegovog shvatanja je dvoznačna. Vreme Hrista presudno je za redosled svih vremena. Njegov „čas“ (Jovan), njegov *Kairos* (Sinoptike i Poslanice) predstavlja ključni događaj to je upravo čas Smrti i Vaskrsenja. A njegov je izbor — izbor Boga. Svi ostali *Kairosi* nose ova obeležja i unapred i unazad, sadašnje vreme crkve, kao i dan Strašnog suda. Biblijska istorija je lanac tih *Kairosa* usmerenih ka Hristu i Hristom. Napetost te istorije leži u tome što se središnji *Kairos* dogodio, ali njegovo potpuno ispunjenje tek će doći. Tu je i tačka raskida s judaizmom: „tako nastala situacija potpuno je različita od onoga što predviđa hebrejska tradicija, — baš zato što doba Mesije nije više u budućnosti, odsad je ona zauvek u prošlosti, koja je Hristova prošlost za svu budućnost nastalu posle njega.“ Istina je da pojam te napetosti između „već“ i „još ne“, koja sprečava budućnost da bude svedena na produženo sećanje na „trenutak događaja“ Hrista, malo ublažava, ne uništavajući je, ovu *razliku* između hrišćanstva i judejstva. Kao i razlika od helenizma, razlika od judejstva leži u potpunosti u tome što „sam Hrist od svog vremena stvara odlučujuću meru za tu dijalektičku podelu koja rađa napetost“. U njemu se cela prošlost ispunjava i cela budućnost predočava. (...)

Muslimanski pogledi na vreme i istoriju podstiču na slično razmišljanje, mada se pitam da li da počnem od događaja reći pri iznalaženju korena različitosti, koji otkriva studija Luja Gardea (Louis Gardet). Ovde treba razmišljati o *Knjizi* kao načelu organizovanja doživljenog iskustva, na svim razinama društvenog i ličnog postojanja. „Iz jedne arapske knjige, *Korana*, — kaže Luj Garde — potiču muslimanske vrednosti.“ Islam baš kao Islam nameće, kako pokazuje Garde, „rasparčano viđenje redosleda stvari, niza „trenutaka“ („vakt“), a ti trenuci su znaci i međuznakovi intervencije Boga“. Zato što *Koran* podseća na „božansko vreme“, koje nema zajedničke mere sa zemaljskim, brojčano obeleženim vremenom i njego-

vim zvezdanim određenjima, zato je i „osećanje doživljenog vremena” dobilo taj oblik u celom islamskom, arapskom i nearapskom svetu. (...)

A konceptualna ostvarenja, prema tome, ne mogu a da ne nose obeležja tog doživljavanja, ustrojenog učenjem i praksom, uvedenom tim učenjem. Nema, dakle, ničeg čudnog što je „ispekidano hvatanje pojedinih trenutaka jače od apercepcije neprekidnog trajanja i što taj „mlečni put trenutaka — kako je govorio Masi-njon — izgleda kao masa dodirnih tačaka ljudskog vremena i božanske večnosti”. Nije iznenađujuće ni to što se viđenje istorije, koje rađa ovaj smisao dat vremenu, suprotstavlja istom jačinom i progresivnoj i cikličkoj istoriji. „Grubo govoreći, moglo bi se reći da u specifičnom muslimanskom viđenju sveta ima „više istorija, a ne jedna istorija.” Poruke onih koji upozoravaju ili izaslanika pojedinačne su munje čiji svaki blesak odgovara, na istorijskom planu, isprekidanim trenucima koji sačinjavaju vreme. (...)

Igra međusobnog preplitanja muslimanskog, persijskog i grčkog mišljenja tako je složena na izvesnoj razini sistematske obrade da se muslimanska misao ucrtava u sveopštost spekulacije koja je čupa iz njene osobenosti. U prilog ovoj tvrdnji govori i saznanje ljudi Zapada da je muslimanska misao u neku ruku utkana u njihov sopstveni srednji vek: Kindi, Farabi, Avisena, Averoes Ibn Haldun pripadaju svet-skoj misli. Ali to upravo i jeste razlog koji tera stručnjaka za Islam da uvrsti i ove mislioce, napajane na izvorima Aristotela, stoicizma, Plotina, na „divergentnim pravcima” od Islama. A tako će postupiti i kad bude govorio o širatskom ezoterizmu, o njihovim učenim gnosama, posebno o vremenu, protumačenom s gledišta emanacije bića. Garde je bez sumnje u pravu kad se ovde poziva na analize filozofa i naučnika sa svakodnevnim ljudskim iskustvom da bi ustvrdio kako je ono bremenito isprekidanim i relativiziranim vođenjem vremena, koje izražava pravi prodor Islama.

A ako je tako, ono što čitalac mora da zapamti nije toliko igra preplitanja na vrlo visokoj razini spekulacije koliko početno viđenje Pro-roka bačenog u svet svedočanstvom Korana. Tu se začinje shvatanje vremena sačinjenog od raznorodnih trenutaka koji dodiruju večnost. Prema tom viđenju vreme nije toliko mera kretanja koliko je neporecivi znak nestalnosti ljudskog bića.

Za naše sopstveno razmišljanje o različitosti kultura, najznačajniji je, ipak, „muslimanski smisao trenutka u svojoj doirnosti s božanskom *Sarmad*.”

„KATEGORIJALNA” RAZLIČITOST

Nismo završili s tajnom i nerešivošću različitosti čak i kad mislimo da smo se uzdigli iznad razmatranja jezika — u uskom smislu leksike i gramatike ili širem smislu oblika izlaganja, čak i u dubokom smislu temelja stvari u stvaralačkoj Reči. Zar nema „poimanja” istorije i vremena koja se mogu prevesti, transkribovati, izlagati po „konceptualnom” redu, pri čemu bi načini kazivanja bili nebitni.

Da se stvaranje koncepta uzdiže iznad sopstvenih izraza i jezičkih oblika, to je nesumnjivo. Inače se ništa ne bi dalo prevesti s jednog jezika na drugi, čak ni iz jednog načina izražavanja u drugi u okviru istog jezika. Ali upravo to stvaranje koncepta nosi u sebi izvornu i specifičnu različitost, možda najisključiviju i najnepremostiviju. Ljudska misao nije proizvela sveopšti sistem kategorija u koji bi se mogao upisati i vremenski i istorijski doživljaj, i sam podložan istom uopštavanju.

Ova ograda koja se nameće svakom prenošenju glavnih kategorija jednog poimanja u kategorije drugog odlično je prikazana u pokušaju Aleksisa Kagama (Alexis Kagame) da obradi konceptualno, pomoću sredstava zapadnjačke metafizike, „empirijsku apercepciju vremena i shvatanja istorije u mišljenju bantu”.⁸⁾ Ovo shvatanje vremena autor odmah smešta „na metafizički plan”. I na samom početku daje kategorijalnu shemu pomoću koje će doći do bantu shvatanja vremena: „Ontološki, bantu-kultura raspoređuje u četiri kategorije sve što se može pojmiti i formulirati. Evo tih kategorija: 1) Inteligentno biće (čovjek); 2) biće-bez-inteligencije (stvar); 3) biće koje određuje (Mesto-Vreme); 4) načinsko biće (slučajnost ili promena bića). Ove bi se bantu reči mogle prevesti u metafizičke kategorije. To je glavna pretpostavka poduhvata: „Preveli smo, dakle, ‚Hanti’ kao ‚biće koje određuje jedinstvo mesta i vremena.’” Ova je pretpostavka potpuno opravdana. Nema nijednog među autorima koji nije u manjoj ili većoj meri (mada ne u tolikoj meri i tako sistematski kao Kagam) pribegao ovakvoj transkripciji ili ovakvoj transkategorizaciji: Klod Lar, egzegeta kineske misli govori nam jezikom malbranša o „kineskom okazionizmu”, o demokratiji, o anarhiji, o individualizmu. Rejmundo Panikar trudi se da protumači ove ili one teme *Upaništada* ili budizma, prenoseći nam ih posredstvom odgovarajućih elemenata spekulativne ili kritičke filozofije Zapada. Andre Ner bez oklevanja zahvata u izvore „filozofije istorije” da bi saopštio nešto od jevrejskog shvatanja istorije. Kagam znači nije usamljen. Samo je smelij i sistematičniji. Ne ograničava

⁸⁾ Aleksis Kagame (Kagame), *ibid.*, str. 103.

se na pozivanje, na analogije pojmova u različitim kulturama, — on obnavlja uslove razumevanja jednog pojma ili izraza iz oblasti bantu razvijajući eksplicitni kategorijalni sistem koji mu je osnova. Našav u bantu-jeziku izraz koji znači istovremeno *tu* za mesto i *tađ* za vreme on se poduhvata dokazivanja postojanja jednog nedeljivog prostornog i vremenskog određivača. „Metafizičko opravdanje onda stavlja na kocku čitav pojmovni sistem koji je prevashodno izgrađio arapski, hrišćanski i jevrejski srednji vek na osnovu grčkog nasleđa: biće i ne-biće, postojanje i postojeći, isti i drugi, neophodno postojeće i pre-postojeće, celina i kretanje, itd. Po tu cenu moguće je obrazovati pojam „individualizacije kretanja svakog postojećeg”. A kombinacija tačke u vremenu s tačkom u prostoru prestaje da bude neodređena pošto „individualizacija koordinatom svakog kretanja” uključuje jedinstvenog određivača kao zajedničku tačku vremena i prostora.

Ali, pitanje je, koja je to „razina duboke misli” gde na kraju dolazi do sjedinjavanja mesta i vremena? Odgovor Aleksisa Kagama je vrlo zanimljiv: „Ovo je shvatanje”, veli on, „isto toliko staro koliko i važeći lingvistički sistem u ovoj kulturi”. Dakle, lingvistički sistem je nosilac bantu-filozofije. Od tog časa ne vršimo nasilje nad stvarima kad se služimo eksplicitnim sistemom kategorija da bismo izazvali — u fotografskom smislu — implicitni kategorijalni sistem koji jezik nosi, jer, veli ovaj pisac, „tekući jezik ne može da se oslobodi svoje osnove koja je struktura lingvističkog sistema”.

Ali, da li time uništavamo razliku između ovog shvatanja i nekog drugog? Nikako. Poimajući podvodne strukture ove lingvističke oblasti dobijamo kontrastnu osnovu na kojoj se ocrtava ono što autor naziva „empirijskim apercepcijama vremena u kulturi bantu”. Da pođemo od primedbe, prividno usputne, da „kod Bantua ne postoji opšta imenica za označavanje vremena, kao u evroameričkoj kulturi... , kod Bantua je reč o vremenu ovoga ili onoga, povoljnom vremenu za ovo ili ono.” Metod pojmovne rekonstrukcije, pošto je prvo išao putem asimilacije, sad ide putem diferencijacije. Dok je grčka filozofija dala predstavu apstraktnog vremena, kao i broja kretanja (Aristotel), bantu mišljenje nudi predstavu vremena *obeležnog znakom događaja*. A sama logika individualizacije koordinatom vodi do predstave „obeležnog” vremena, koje se izdvaja od naše predstave praznog vremena. Ovaj razlikujući pristup nastavlja se i u određivanju predstava sadašnjosti, prošlosti i budućnosti, pošto uvek „obeležavanje” događajem upravlja igrom vremenskih značenja. Nesposobnost ovog istog mišljenja da shvati pred-

stavu o večnosti kao sveukupnosti trajanja potvrđuje njegovu različitost u pogledu pojmovnog modela koji je rukovodio njegovim rekonstrukcijama. Još određenije no lingvistički sistem ovo razlikovanje podvlače sva ostala obeležja civilizacije: zakoni i politički običaji, društveno ponašanje, tehnika i znanje, filozofski i verski sistemi. Svi ovi načini *pravljenja istorije* „obeležavaju“ ili „udaraju pečat“ vremenu. I ovde pojmovna rekonstrukcija, u času kad kao da vrši pretapanje jednog načina mišljenja u drugi, dovodi do isticanja neobičnog. Tako, izlaganje, uostalom vrlo racionalno, osnovne brige o preživljavanju grupe, iznenada istakne neobičnu ulogu predaka, preminulih, u samom obrazovanju istorijskog vremena; njihova „interferenca“ u istoriju povlači na društvenom planu niz postupaka, uloga (na primer vrač), i razvija, na planu mišljenja, natprirodnu tematiku i „magijsku logiku“. Ovaj poslednji izraz svakako ne pretpostavlja nikakvo vraćanje prelogičnim kategorijama stare sociologije: „ono što nazivamo magijskom logikom nije stupanj jednog mentaliteta na putu ka kartezijanskoj logici.“ Ali istina je da je strpljiva rekonstrukcija pojmova, koja kao da se služila samo nama poznatim kategorijama, ipak došla do prepoznavanja „sistema mišljenja po sebi potpunog, ali drugačije vrste“, koji naziva magijskom logikom.

Da li je neopravdano zaključiti iz ovog ispitivanja da jedna kultura ima potpunu sposobnost poimanja i izražavanja, a da sam rad na tumačenju sredstvima nama svojstvenih kategorija vodi razumevanju putem suprotnosti, i drugih kategorija? Možda ova napetost između „svojstvenog“ i „stranog“ izvodi na put velikog otkrića, koje treba kasnije izvršiti.

Ali, hteo bih da poduprem ovaj argumenat primerima iz dveju oblasti izuzetno bogatih sistematskim *radovima*, Indije i Grčke. Na toj, čisto *spekulativnoj* razini, *različitost* kultura je najkorenitija.

Prekinuli smo svoje razmišljanje o shvatanjima Indije u času kad se himna javlja kao materica same spekulacije. Ali ono što Panikar opisuje kao „interiorizaciju i prevazilaženje vremena“ prvenstveno u *upanišadama*, izgrađeno je na temama za koje se sigurno mogu naći protivvrednosti u zapadnoj misli. Neo-platonizam je takođe tražio „unutar, u čoveku, ili tačnije, u Sebi“ — što Indija naziva *ātman* — živu i duhovnu neprekidnost vremena. Čak i simbol prepunog suda koji se nikad ne iscrpljuje, koji se čak nikad ne presipa, ima odgovarajuću repliku u plotinovskim slikama nepresušnog izvora. Ali baš na mestima najvećeg međusobnog približavanja javlja se razlika. Naglo nas

podseća da je savlađivanje unutrašnjeg ritma nerazlučivo od vežbi koje nisu samo duhovne, već su u istom dahu, da tako kažemo, i vežbe vladanja disanjem. I sad se našem razmišljanju nudi nerazlučivo jedinstvo onoga što mnoge zapadne mudrosti razdvajaju: dah života (prâna) i duhovni čin (*karman*). (..)

Možda će čitalac primetiti da komentator indijske misli nije dovoljno istakao razliku koju budizam unosi u režim tog mišljenja. Pod izrazom režim podrazumevam ne samo tematiku, već i sâm spekulativni način.

Da li je time umanjena vrednost našeg dokazivanja? Nimalo. Baš naprotiv. Duhovna razdaljina raste čim se pristupi temama, po izgledu i sadržini određenije „filozofskim”, nekih budućih škola: nestvarnost trenutaka i kosmičkih doba, trenutak bez prošlosti i budućnosti, večita sadašnjost. Svakako, sve ove reči se daju sasvim lepo iskazati filozofskim jezikom koji su iskovali Aristotel, Plotin, Hegel, Kjerkegor, Niče, Ali... Ali, Buđenje, Oslobođenje — prevashodne budističke teme — javljaju se kao da označavaju nešto sasvim drugačije od kategorija mišljenja koje se mogu izdvojiti i transkribovati. Ove reči približno i obilazno označavaju zaokruženi duhovni režim koji se ne dá obuhvatiti ukoliko se ne preuzmu i duhovne tehnike, vežbe, način života, ustanove, društvene uloge koje čine konkretnu dimenziju jedne žive spiritualnosti.

UNUTRAŠNJE OGRANIČENJE FILOZOFSKOG ISPITIVANJA

Moglo bi izgledati da s *grčkom* filozofijom najzad imamo pristupa univerzalnom načinu mišljenja koji isključuje različitost kultura. Drugi deo eseja Dž. I. R. Lojda nudi precizno izlaganje — mada osuđeno na sažetost pravilom kojim se rukovodi ova tipologija kultura — shvatanja koja svedoče o tome šta su za Zapad filozofski problem, ispitivanje hipoteze misli, ocena argumenta, diskusija postavke. U tehničkom smislu reči na Zapadu nema „ispitivanja”, to jest filozofskih rasprava koje ne polaze od čitanja i tumačenja tekstova grčke filozofije.

Šta onda znači unošenje izvoda iz grčke filozofije u knjigu posvećenu *različitosti* kultura? Prva je posledica ovog unošenja, kao povratni udarac na sam izvod, da samo filozofsko razmatranje izgleda kao osobenost Zapada: „Na Zapadu — kaže tumač — filozofska rasprava obično počinje s Grcima.” Mi ne bismo napisali „na Zapadu” da ne mislimo na spoljašnost grčkog mišljenja koja mu daje taj izgled. A

u stvari, druge kulture samu sveopštost filozofske rasprave pripisuju Zapadu. Ovaj spoljni privid, nezamisliv je s unutrašnjeg gledišta: grčka misao kao takva, može da dâ samo protivstavljanje grčkog i varvarskog. A mi znamo, mi, svedoci različitosti kultura, da spekulacija Indije nije varvarska, da uzmemo samo taj primer koji je zahvaljujući ovoj zbirci nepobitan. (..)

Svaki obrazovani ljubitelj filozofije svestan je da odlomci Anaksimandra i Parmenida i Heraklita, Empedokla i Zenona Elejskog zvuče sasvim drugačije od Platonovih dijaloga i Aristotelovih rasprava. Niče i Hajdeger su nas naučili da čitamo te autore ne kao presokratovske, to jest proste preteče, već kao drugačije od Sokrata i kao zaboravljene i zabačene u senku sokratizma. Grčka filozofija u tom slučaju nije samo ona misao koja čini prelaz od *mythos-a* na *logos*, već filozofija koja sadrži razliku između pre-sokratovaca i sokratovaca i poništavanje prvih drugima. Ovo je posmatranje naročito bogato smislom kad je reč o vremenu, „Kosmička pravda“ čuvenog Anaksimandrovog odlomka koji prenosi Simplicijus, Parmenidova izjava da „su dan i noć jedno“, pa čak i njegovo tvrđenje „jeste“ i njegovo odbacivanje „nije“, ne leže baš u istom svetu izlaganja sa sokratovcima, mada više nismo u oblasti Heziodove poezije. Zato se egzegeza onog Parmenidovog „sad je“ ne može vršiti potpuno s onim što pruža argumentacija Aristotela u IV knjizi *Fizike* o prividno sličnoj temi „sada“. Tek kad za meru uzmemo njegova određenja možemo — uostalom sasvim opravdano — da kažemo s Lojdom da Parmenidovo *sad* „nije jasno“. Zaista smo između mita i diskurzivnog ispitivanja, a da se to između ne može zamisliti kao prost neodređen prelazni oblik. Misao koja nije još suprotstavila etičko-političku ravan kosmološkoj, ljudski red prirodi, ne dâ se jednostavno svesti na prethodnicu sokratovskom ispitivanju kako to naknadno nalazi istorija filozofije. Ova situacija misli krajnje je složena, pošto se izvesna poricanja, na primer Parmenida i Heraklita, čuju unutar istog načina mišljenja, dok argumenti Zenona Elejskog sami već predstavljaju nekakav prelaz od presokratovskog načina mišljenja ka post-sokratovskom ispitivanju; stoga nije čudno što čuveni argumenti Zenona pružaju Aristotelovoj diskusiji dostojnog protivnika, čak i ako njegova „zabuna između dva smisla „sad“ — kratko trajanje i granični trenutak — opet svedoči o nedostatku jasnoće. Iz istog razloga moderni — a među njima Kantor — ne preziru okušavanje na ovim opasnim paradoksima, po cenu da i sami dožive neuspeh. Na toj se filozofskoj i ne-filozofskoj osnovi oertavaju doktrine Platona i Aristotela, koji su za nas primeri onoga

što nazivamo filozofijom. Sad znamo da se Platon bez te osnove ne može razumeti. U njegovoj *Političkoj filozofiji*, a i drugde, primećuje profesor Lojd, on „koristi i menja tradicionalne predstave vezane za vreme”. Njegova večnost, čak i ako se razlikuje od onog što večito traje, ne dá se razdvojiti od filozofske anabaze, koja zadržava nešto od očišćenja i askeze kojima se grčka misao već bavila na ne-filozofski način. Neo-platonizam je u tom pogledu ključ za otkrivanje, mada mnogo dodaje Platonu, baš u oblasti pitanja vremena.

Može se prigovoriti da kod Aristotela diskurzivno razmatranje ne duguje više ništa drugim načinima mišljenja. „Treba stići do Aristotela — primećuje Lojd — da bi se našla prva iscrpna i sistematska filozofska analiza vremena.” Čuvena formulacija IV knjige *Fizike*: „Vreme je broj kretanja u odnosu na pre i posle”, kao i razlikovanje između *sad* kao granice i *sad* shvaćenog kao beskrajno mali deo vremena, pozivanje mere vremena na nebesko kretanje, pripadaju razini izlaganja koja će dozvoliti ljudima srednjeg veka da Aristotela nazivaju oličenjem Filozofa.

Zašto onda sveopštost koja je svojstvena toj razini izlaganja ne uspeva da izbriše različitosti kultura?

Na to bi se pitanje mogla dati dva odgovora, koji bi se pozivali na prethodna razmišljanja, ali ne bi tačno odgovarali vrlo određenoj prirodi pitanja. Mogli bismo se poslužiti zajedno s Andre Nerom, suprotnošću koju predlaže prevashodno istorijski smisao hebrejskog mišljenja, da bismo podvukli izvesnu ograničenost prevashodno prostornog i kosmološkog shvatanja vremena kod Grka i samim tim i ograničenost njihovog modela kako moralnog tako i vremenškog roda, — što Lojdov ogled i pominje *in fine*. Otkriće tog unutrašnjeg ograničenja nije bez značaja, ali se ne tiče onoga što jeste u pitanju: ne toliko tematika koliko razina izlaganja. Hebrejci nemaju ništa što bi se dalo uporediti s *Fizikom IV* kad je reč o vremenu i kretanju, vremenu i broju, trajnom i isprekidanom, graničnom trenutku i trenutku-deliću. Ono što je u pitanju to je baš stil govora, razina analize, stupanj konceptualizacije.

Iz istog razloga, to ne bi bilo odlučujući argument kad ne bismo mogli da pokažemo — a sigurno bismo mogli — da je ova misao uprkos svemu zadržala pečat mita i načine mišljenja zvane presokratovskim. Jer opet bismo poredili filozofiju sa spoljnim vidom filozofije. A upravo je u pitanju *unutrašnja* ograničenost grčkog načina filozofiranja o vremenu.

Ovu unutrašnju ograničenost treba tražiti na strani pojmova *priroda* i *kretanje*, od kojih zavisi aristotelovski koncept vremena. Za Aristotela je, znamo, vreme „nešto od kretanja”. A kretanje se ne da zamisliti izvan ontoloških struktura bića i ne-bića, nastajanja i lišavanja, čina i potencijala. A *mislimo li mi* još u tim kategorijama?

Trebalo se uzdići do najčistije grčke filozofeme da bi se otkrio onaj odlučujući činilac udaljanja koji predstavlja galilejevska revolucija, a koja je uništila pojam sile i mirovanja, kao što je to dokazao Kojre (Koyré), potom kartezijansko otkriće inercije, koje znači kraj shvatanja da se kretanje troši i opada i na kraju gasi u prirodnoj sredini onoga što se kreće. U krajnjoj analizi, obrazovanje moderne nauke o kretanju udaljava nas, opšte govoreći, od grčke ontologije vremena. Odatle proističu brojne posledice, od kojih u prvi red treba staviti prvenstvo tehnološkog posredstva nad svim ostalim odnosima čoveka sa prirodom u modernom dobu. Vreme u kojem naučno mislimo i tehnički delamo udaljilo nas je masovno od grčkog shvatanja vremena.

KA NOVOM ODNOSU PREMA KULTURAMA PROŠLOSTI

Završna tačka ovog razmišljanja o višestrukim značenjima različitosti shvatanja vremena može da postane polazna tačka napora nove vrste da se nešto učini od tog otkrića.

Ali može da izgleda da se ništa s njim ne da učiniti. Sasvim lepo mogu da zamislim čitaoca kome se baš ništa nije dogodilo do kraja ovog čitanja, jer nije uspeo da se uživi u ovo čudno putovanje. (..)

Ali čitalac može, takođe, da smatra da se nalazi na jednom mestu, ali da to mesto nije naznačeno u knjizi (iz lako razumljivog razloga uostalom, pošto će biti predmet kasnijeg istraživanja). Ovo smo mesto već naznačili kad smo govorili o unutrašnjem ograničenju karakterističnog „ispitivanja” grčke filozofije. To je moderna nauka. Zato što je za našu kulturu prevashodan način odnošenja prema stvarnosti nauka i tehnologija zato smo sad udaljeni od grčkog porekla same naučnosti. Zaista gde sam ja, čitalac ove kulturne tipologije? Istinu govoreći ja sam van orbite u odnosu na celokupno polje zbog same svoje pripadnosti problematici fizičkog vremena, vremena racionalnog predviđanja, vremena futurologije naučno usmerene, ili bar s naučnim težnjama. A ne mogu da obuhvatim kulture prošlosti kao celinu ne samo

zato što su međusobno različite i nesvodljive na neku sveobuhvatnu shemu, već i zato što smo emigrirali iz oblasti u kojoj se one prostiru.

To su parališuća razmišljanja koja može da donese preživanje ove bezizlaznosti (aporije).

Pitanje je da li se ne bi trebalo osloniti na ono što nas sad parališe i na toj osnovi pokušavati da se *dâ smisao* samom otkriću različitosti.

Međutim o ovoj iznetoj primedbi rekao bih ovo: pođimo do kraja otkrića. Ono što nas udaljava od grčkog izvora istovremeno naš udaljava i od hebrejskog izvora, kao i od indijskog. Danas smo isto toliko udaljeni od kultura od kojih nam potiču koreni koliko i od kultura koje su nam uvek bile strane. Čak i ako jeste istina, kao što tvrdi Ner, da nas je hebrejska misao naučila istorijskom smislu, mi smo se i od tog istorijskog udaljili u onoj meri u kojoj su nas nauka i tehnika odvojile od problematike „Početka”, od „Stvaranja Rečju”. (...)

Danas bi onome od čega smo se udaljili mogla da nas približi sumnja, koja se uvlači u nas, da nauka i tehnologija ne mogu bez zloupotrebe da se poistovete s Istinitom vezom koju možemo imati s celokupnošću stvari. Polazeći od unutrašnje kritike ovog pokušaja objektivnog saznanja da se izjednači s Istinom, možemo danas da pokušamo drugo čitanje, post-kritičko čitanje kulturnih svedočanstava ispitivanih u ovoj knjizi. Za takvo tumačenje udaljenost postaje proizvodna: dozvoljava kulturama prošlosti da govore kao premostivši ono što nas je razdvajalo. Zadatak je danas, ponovo naći ono što u kulturama prošlosti nije samo *pre-naučno*, znači ono što nije oboreno naučnom revolucijom, ono što još može da govori i preko Galilejeve i Njutnove revolucije.

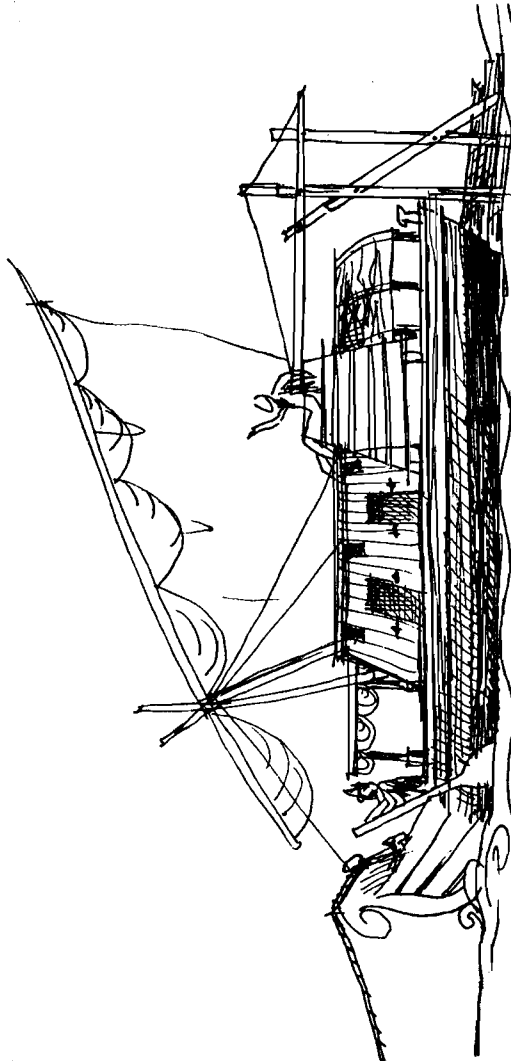
Udaljenost u bliskom, bliskost u udaljenom, eto paradoksa koji danas vlada svim našim naporima da preuzmемо kulturna nasleđa prošlosti da bismo im oživele delovanje na sadašnji svet. (...)

S druge strane, ne možemo više prići nijednoj tradiciji bez unošenja kritičke svesti o njenoj relativnosti, u odnosu na druge tradicije, u samu srž svog olakšanja. Svaki napor da se kritički preuzme jedno nasleđe prošlosti odsad prati osećanje njegovog razlikovanja od ovog ili onog viđenja sveta. Otvorenost prema drugim kulturama danas je uslov našeg prihvatanja jednog centra perspektive: zategnutost između „sopstvenog” i „stranog” deo je tumačenja kojim pokušavamo da na sebe primenimo posebni smi-

sao određene tradicije. Ova zategnutost između svog i tuđeg ne uključuje nikakvo uzdizanje, nikakav sveobuhvatni pogled.

Ista ta dijalektika udaljenosti i bliskosti, koja rukovodi odnosom post-kritičke svesti prema celini kultura, može takođe da rukovodi i odnos jednog kulturnog nasleđa prema drugom.

(Prevela s francuskog IVANKA MARKOVIĆ)



Drvarica kojom je prevožena roba od Crnog mora do Beča

IV DEO

SADRŽINA I FORMA VREMENA



Ugao Nušičeve i Moše Pijade pre dograđivanja,
srušeno 1960.

IVAN ANIČIN

POJAM VREMENA U FIZICI

Pojam vremena nam je sigurno jedan od najbližih a istovremeno i jedan od najzagonetnijih pojmova (u ovo se bez sumnje uverio svako ko je pokušao da ga definiše!). Ni u fizici, kao što će se videti, situacija nije različita. Ovo izlaganje je nužno suviše kratko, ali će čitalac koji se bude dublje zainteresovao naći na kraju spisak osnovne literature, koja je inače o ovom pitanju prilično obimna ali ipak ne onoliko koliko bi to moglo i trebalo da bude.

Za nas je veoma bitna činjenica da je pojam vremena jedan od retkih pojmova koji se u pokušaju da objektivno opišemo Prirodu koristi u gotovo identičnom značenju u kome se koristi u svakodnevnom životu. Drugim rečima, ovaj je pojam u fiziku preslikan direktno onako kako ga intuitivno shvatamo i osećamo. No, kakvo je to naše intuitivno shvatanje pojma vremena?

Traganje za ishodištem pojma vremena — „intuicionizam”

Osećaj o vremenu ne dobijamo preko nekog direktnog i specijalizovanog čula već se on formira u svesti u komplikovanom procesu koordiniranja informacija koje pritiču od svih čula. Pri tom smo u stanju da jasno definišemo dve klase stavova: prvi su vezani za termine „ranije” i „kasnije”, ili „pre” i „posle”, a drugi za termin „trajanje”. Značenja upravo ovih termina su nam intuitivno jasna i naš se osećaj vremena izražava samo kroz ove dve klase stavova. Razumno je pretpostaviti da su ovi aspekti intuitivnog pojma vremena rezultat preslikavanja određenih osobina Prirode u našu svest. Kojih?

Tipični iskazi: „Ovde kao da je vreme stalo” ili „Sat mi je stao”, očigledno slede otuda što se stanje sistema koji posmatramo ne menja. Osećaj o proticanju vremena vezan je, dakle, za promenu, smenjivanje stanja, datog sistema. U statičkom svetu u kome nema promene nema ni vremena (fotografija, recimo, upravo na takav

način „zaustavlja vreme“)! Ali ni svaka promena ne obezbeđuje mogućnost osećanja vremena; svet u kome bi se svi procesi periodično ponavljali takođe bi bio bez vremena, svaki ciklus identičan je sa ma kojim drugim, promene *de facto* ipak nema. Promene u našem svetu očigledno nisu ovakve vrste.

Naš veliki interes za problem vremena vezan je za neoborivu činjenicu da svi mi „starimo“: da počev od rođenja prolazimo kroz definisanu sukcesiju stanja koja nas, konačno, dovodi do stanja „smrti“ — stanja iz koga samo religija pokušava, bezuspešno, da nas spase. Ovaj je tok stanja živih organizama prvi Prirodni zakon koji smo upoznali, i to upoznali na najdrastičniji mogući način, iskusili ga na sebi samima. To je zakon u pravom smislu te reči; pravilo od koga nema izuzetka. Ova usmerena sukcesija stanja koju preživljavaju živi organizmi upravo nam i definiše intuitivni pojam vremena — usmerenog i neumitnog. Intuitivno tumačimo da starimo zato što „vreme prolazi“, *tempus fugit*; smatramo da nam svaki novi trenutak vremena donosi novo stanje. Vreme shvatamo kao poseban entitet nezavisan od svih pojava u Prirodi koji svojim tokom na misteriozan način diktira tempo promena koje pratimo.

Fizika, međutim, kao što će se videti, u suštini smatra da ovakav tok vremena ne postoji. Ne smatramo da novi trenuci vremena donose nova stanja sistemima, već da ova nova stanja definišu nove trenutke vremena — ne postoji promena zato što vreme teče, već „vreme teče“ zato što postoji promena! Pri tom ne ma kakva promena, već ona koja se sastoji u usmerenoj, jedno-smernoj, sukcesiji stanja. Radna definicija vremena se, ipak, u potpunosti poklapa sa „intuicionističkom“ definicijom. Prva potiče od Njutna i glasi: „Apsolutno, pravo i matematičko vreme, ili trajanje, teče glatko i jednako po svojoj sopstvenoj prirodi i nezavisno od ma čega spoljašnjeg.“

Merenje vremena — „operacionalizam“

Problem merenja vremena automatski je isto toliko kompleksan kao i problem njegove definicije. Kada kažemo: „Ostarilo sam za jedan dan“ pod tim podrazumevamo da je naš organizam preživeo određenu sukcesiju stanja dok se „nebeski svod jedanput okrenuo oko Zemlje“ ili Sunce opet izašlo na istom mestu. Tako je to, po predanju, otkako je sveta i veka. Rotacija Zemlje koja nam po osećanju izgleda uniformna, hladna i neosetljiva na to što nam odbrojava dane, meri dužinu trajanja naših života. Ovaj periodični proces nam i služi kao izvorna metrika vremenske sukcesije stanja, kao kvantita-

tivna i operacionalistička (pa i definiciona) mera proticanja vremena. Rotacija Zemlje i jeste naš prvi sat. U definisanju jedinice vremena i odgovarajućeg „sata” se i sastoji njegova operacionalistička definicija.

Vreme i mogućnost formulisanja zakona Prirode

Kada možemo smatrati da poznamo Prirodu ili, opet drugim rečima, u čemu se sastoji glavni zadatak fizike?

Upravo ova naša jaka vezanost za pojam vremena dovela je do sledeće formulacije osnovnog zadatka fizike: naći zakon promene stanja sistema u funkciji vremena, uz date početne i granične uslove. Treba, znači, naći zavisnost varijable koja karakteriše stanje sistema (operaciono je definisana) od vremena. Ovaj se pristup naziva determinističkim i, bio tzv. dinamički (pravi) ili statistički, danas predstavlja krajnji domet u opisivanju Prirode. On nam pruža moć predviđanja i prošlosti i budućnosti.

Apstraktno vreme u jednačinama, zakonima, fizike je nezavisna varijabla u biunivoknoj korespondenciji sa kontinuumom realnih brojeva. Odgovarajuće osobine skupa realnih brojeva su: a) potpuno je uređen; od dva realna broja jedan je manji a drugi veći, što odgovara pojmovima ranije i kasnije, i b) gust je; ako postoje dva realna broja između njih, uvek postoji i treći; to odgovara kontinuiranom toku vremena i omogućava primenu infinitezimalnog računa, odnosno kauzalno tumačenje pojava. Zakonitost koja vlada datim sistemom, dakle, poznamo kada smo u stanju da iz poznate vrednosti neke veličine Y koja karakteriše stanje sistema u nekom trenutku vremena t_0 matematičkim putem dobijemo vrednost te iste veličine Y u nekom drugom trenutku vremena t_1 , i to vrednost koja će se u tom trenutku vremena merenjem zaista i dobiti.

Prelazeći na eksperiment, varijabla t postaje vreme mereno satom. Sat je, pak, samo specifičan fizički sistem u kome se stanja uniformno smenjuju. Ukratko, ustanovljavanje ili provera fizičkog zakona sastoji se u poređenju brzina promena stanja u dva sistema od kojih je jedan, sat, standardizovan. Pri tom valjanost ovako ustanovljenih Prirodnih zakona verificira valjanost celog pristupa, ceo sistem je potpuno konzistentan! To znači da uvek uspevamo da reprodukujemo isti vremenski interval, odnosno da nam satovi uvek kucaju istim ritmom i da se za satom definisan interval vremena naša veličina Y , uz iste uslove, promeni uvek na isti način (pod ovo potpuno potpadaju i statistički zakoni). Ovaj značajan zaključak ćemo sada dalje razviti.

Homogenost vremena — kanoničnost Prirodnih zakona

Biće korisno da malo detaljnije pogledamo koje od fizičkih sistema danas zovemo satovima — meračima vremena. To su:

a) Najprirodniji i najočigledniji sistem koji regularno menja stanja i tako definiše metriku sukcesije događaja koju zovemo „tokom vremena“ jeste Zemlja sa svojom jednodnevnom (24-časovnom ili 86400-sekundnom) rotacijom i smenom dana i noći koju i intuitivno (verovatno preko fizioloških, cirkadijalnih procesa) osećamo kao regularnu. Ovako definisanu jedinicu vremena zovemo jedinicom Univerzalnog vremena. Proces koji se pri tom koristi je inercijalni.

b) Fiksiramo ravan koju, recimo, Jupiter opisuje kružeći oko Sunca. Vreme između dva uzastopna prolaska Zemlje kroz ovu ravan (s iste strane) zovemo jedinicom Efemernog vremena. Ovaj se proces odvija pod dejstvom gravitacione interakcije.

c) Zbog raspada beta tricijuma (jednog od izotopa vodonika) njegova se početna masa u datom uzorku smanjuje. Kada ova masa dostigne polovinu početne vrednosti kažemo da je protekla jedna jedinica Nuklearnog vremena (u ovom slučaju 12 godina). Ovaj se proces (raspad) odvija pod dejstvom *slabe interakcije*.

d) U atomu cezijuma postoji prelaz između dva izuzetno tanana stanja osnovnog stanja. Meri se učestanost (radio) zračenja emitovanog pri ovom prelazu. Period ovog zračenja definiše jedinicu Atomskog vremena (0,000000001 sekunda). Proces koji se koristi kao sat ovaj se put odvija pod dejstvom elektromagnetne interakcije.

Mehaničke satove, recimo, ovde nismo uključili jer nisu fundamentalni; ritam njihovog „kućanja“ lako se menja.

Bitno je da se ispostavilo da svi ovi sistemi koje smo definisali kao fundamentalne satove svoja stanja menjaju uvek u istom ritmu, istim tempom; da postoji večita samerljivost između jedinica vremena definisanih svakim od njih — da je odnos jedinica vremena definisanih različitim satovima uvek isti! Dok se masa tricijuma u ma kom uzorku, ma gde i ma kada, smanji na polovinu dotle Zemlja 12 puta prođe kroz ravan Jupitera i pri tom se 4380 puta okrene oko svoje ose, a elektromagnetni talas emitovan iz atoma cezijuma načini 10^{18} oscilacija — mi na Zemlji tada kažemo: „Prošlo je 12 godina!“

Ovo opravdava naš intuicionistički stav i dozvoljava nam da kažemo da svi ovi sistemi definišu (i mere) jedan isti, opšteprožimajući tok vremena koji se može poistovetiti sa Njutnovim apsolutnim vremenom (zbog relativističkih efekata ovo je tačno sve dok u odnosu na sistem sata mirujemo). Sledi da je svejedno kojim satom i kada u opštem toku istorije Vasiona vršimo otkrivanje i proveru zakona, rezultat će uvek, uz iste uslove, biti isti. Fizičaru u principu ne treba sat već samo hronometar — važna mu je samo reprodukcija vremenskog intervala u kome se pojava odvija a ne i smeštanje pojave u celu jednosmernu tekuću skalu vremena. Fizičaru nije važno kada radi i kojim hronometrom „meri vreme” — svi su trenuci vremena među sobom ravnopravni. Ova se osobina Prirode naziva homogenošću vremena¹⁾ i očigledno je ekvivalentna tvrdnji da su sve osobine Prirode večite i nepromenljive — fizičke konstante i zakoni su stalni. Priroda je, znači, u suštini „bezvremenska” i apsolutno kanonizirana; *tempus fugit* u ovom kontekstu nema nikakvog smisla.²⁾ Samo zahvaljujući tome, jasno, uopšte i možemo da je spoznamo, a u toj sasvim uspešnoj spoznaji je, što može da zvuči paradoksalno, pojam vremena bio veoma plodotvoran. Otkud to da se u jednom suštinski nepromenljivom svetu pojam vremena, koji implicira njegovu usmerenu promenu, uopšte može definisati?

Tempus fugit — „Strele vremena”

Odgovor na postavljeno pitanje je, dok se ne zahteva objašnjenje uzroka ovakvog ponašanja, veoma jednostavan. Upravo ti strogi i večiti zakoni Prirode takvi su da materiji diktiraju usmerenu promenu stanja, — promene koje materija u makroskopskoj skali doživljava pod pritiskom ovih zakona su jednosmerne, ireverzibilne. Relativne brzine svih promena pri tom su, pod istim uslovima, uvek iste, i tu činjenicu mi interpretiramo kao proticanje neumitnog i opšteprožimajućeg toka vremena.

Fizika poznaje nekoliko specifičnih velikih Prirodnih zakona koji uzrokuju „proticanje vremena”, koji dovode do toga da fizički sistemi preživljavaju ireverzibilne sukcesije stanja. Počev od Edingtona i Rajhenbaha odomaćeno je da se kaže da ovakvi procesi definišu „strelu vremena”. Alternativno, i egzaktnije, kaže se da

¹⁾ Iz homogenosti vremena matematički proizlazi jedan od najnekorumpiranih Prirodnih zakona — zakon o održanju energije.

²⁾ Postoji, međutim, mogućnost da se neke fizičke konstante, iako veoma sporo, ipak vremenom menjaju. To bi odgovaralo „kašnjenju” ili „žurenju” odgovarajućeg fundamentalnog sata. (Začetnik ove, kasnije veoma razrađivane ideje, je Dirak.)

su ovi procesi asimetrični u odnosu na inverziju vremena — dozvoljena im je samo jedna sukcesija stanja, dok se druga u Prirodi ne opaža. Opišimo ukratko tri važne strele vremena.

a) Statistička (termodinamička) strela vremena istorijski je definisana prva. Ako pojedinačno posmatramo elementarne konstituente materije dolazimo do zaključka da su to bezvremenski entiteti. Atomi i molekuli potpuno su reverzibilni sistemi. Ako dva atoma prežive elastičan sudar i taj proces snimimo na film pa film pustimo naopako dobićemo događaj koji je isto toliko verovatan kao i onaj izvorni. Razliku između ovakve dve projekcije filma ne možemo ni opaziti. Snimimo li, međutim, ma koji makroskopski proces, recimo prosto mešanje dve tečnosti, obrnuta projekcija pokazuje proces koji se u Prirodi ne odvija (setimo se smeha koji uvek prati obrnutu projekciju filma). I tako makrosistemi, mada su sastavljeni isključivo od elemenata koji unutar njih preživljavaju reverzibilne procese, kao celine preživljavaju samo ireverzibilne procese. Na taj način oni i definišu usmeren tok — strelu vremena.

Jedna od funkcija koje u statističkoj fizici definišu stanje sistema jeste i entropija. Ona je prosta kvantitativna mera verovatnoće ostvarenja datog stanja sistema. Što je sistem u verovatnijem stanju to mu je i entropija veća. Otud je shvatljivo da sistemi spontano teže stanjima veće entropije, verovatnijim stanjima. Verovatnija stanja su, pak, ona koja su konfiguraciono uniformnija, odnosno haotičnija. Ovaj rezultat statističke fizike govori da Priroda ne trpi uredenost, svaki ureden sistem spontano teži haotičnijem stanju, stanju veće entropije. Brzina kojom se težnja ka uniformnoj distribuciji unutar sistema ostvaruje zavisi od konkretnih uslova u sistemu. Kada se jednom stanje maksimalne entropije ostvari sistem više ne doživljava ništa. On samo fluktuirá oko ovog, takozvanog ravnotežnog stanja, i to tim slabije što je „makroskopičniji“. Vreme u njemu prestaje da teče! Tek otvaranjem prema nekom drugom sistemu koji se nalazi u nekom drugačijem stanju tok vremena ponovo se uspostavlja; opet počinje ireverzibilni proces uspostavljanja ravnoteže, ovaj put između ova dva sistema. Na sličan način, crpenjem energije iz nekog drugog sistema, u datom sistemu mogu da se odvijaju i procesi koji su praćeni smanjenjem entropije, uredenost tog sistema može i da raste. Međutim i tada entropija oba sistema uzeta zajedno ipak raste iz stanja u stanje, — stepen uredenosti koji se ostvaruje u jednom sistemu manji je od stepena neuredenosti koji se ostvaruje u onom koji obezbeđuje potrebnu energiju. Kažemo da

se sistem kome entropija opada „hrani negativnom entropijom” čiji je izvor onaj drugi sistem čija entropija raste.

„Proticanje vremena” je, dakle, s ovog gledišta posledica spontane težnje materije za uniformnom distribucijom. Ritam promena koje se pod pritiskom ove težnje (zakona koji nazivamo drugim principom termodinamike) odvijaju pri tom „otkucavaju” fundamentalni, bezvremenski procesi — oni određuju metriku vremena definisanog porastom entropije makrosveta.

b) Elektromagnetna strela vremena proističe iz činjenice da svaka naelektrisana čestica u proizvoljnom ubrzanom kretanju uvek samo emituje elektromagnetno zračenje (fotone), mada zakoni elektrodinamike dozvoljavaju i rešenje koje opisuje obrnut proces, proces u kome bi se elektromagnetno zračenje iz okolnog prostora koncentrisalo na naelektrisanju. Ovakav se obrnut proces, međutim, ne opaža; elektromagnetni procesi su ireverzibilni, sa definisanom usmerenom sukcesijom stanja, i definišu sopstvenu strelu vremena.

c) Kosmološka strela vremena. Iz podataka koje danas posedujemo o Vasioni sledi da:

— Vasiona sadrži veoma veliki broj samostalnih izvora energije (galaksija koje sačinjavaju zvezde) koji su homogeno i izotropno distribuirani, i

— Vasiona dostupna posmatranju evoluirala. Galaksije se izotropno međusobno udaljuju brzinama koje su tim veće što je udaljenost među njima veća. Ovo širenje Vasiona inače predviđa i klasična Njutnova teorija i Ajnštajnova opšta teorija relativnosti.

Širenje Vasiona predstavlja proces koji može da definiše sopstvenu strelu vremena. Ako, naime, poznajemo dva različita rastojanja između istih galaksija tada znamo da je manje od njih mereno pre onog drugog — ovo „pre” sada u terminima kosmološke strele vremena.

Ove tri strele vremena koje mogu da budu odgovorne za postojanje usmerenog toka vremena lako je konvencijom „odapeti u istom smeru”. Pitanje je, međutim, nisu li one na neki način i suštinski povezane; na primer, nije li samo jedna od njih nezavisna i primarna a da ostale iz nje proističu? Ovakvo povezivanje zahtevalo bi poznavanje dubokih veza između, na prvi pogled, potpuno distinktnih pojava. Samo postojanje veza označavalo bi postojanje tananog jedinstva i preciznog balansa između svih pojava u Prirodi, impliciralo bi važenje specifičnog „superdeterminizma” kome ništa ne bi smetalo što bi u suštini bio statistički. Ispri-

čajmo, opet u najkraćim crtama, jednu od mogućih priča koje pokušavaju da izvedu ovakvu sintezu. Pri tom treba obratiti pažnju na krućijalnu ulogu gravitacije.

Jedinstvo Prirode — Pokušaji sinteze

Pretpostavimo da teorija „velike eksplozije“ dovoljno verno opisuje istoriju Vasiona. Po njoj istoriju Vasiona možemo da trasiramo do oko 15 milijardi godina unazad, do trenutka u kome se materija Vasiona nalazila u stanju izvanredne gustine i temperature, u stanju Gamovljevog „ilema“, koktela elementarnih čestica i zračenja. Posle velike eksplozije počinje širenje materije Vasiona, u skladu sa statističkom, elektromagnetnom i kosmološkom strelom vremena. Pogledajmo prvo do kakve bi situacije došlo da se Vasiona ne širi, da je stacionarna. Danas sve više vlada ubeđenje da bi u tom slučaju, pre ili kasnije, svakako i došlo do nekad predviđene — na osnovu principa o porastu entropije, „toplotne smrti Vasiona“, ravnotežnog stanja maksimalne entropije u kome bi svi procesi, pa i tok vremena, stali (Bolcmanova fluktuaciona hipoteza smatra se krajnje neverovatnom). Širenje Vasiona, međutim, preko pojave „crvenog pomaka“ obezbeđuje degradaciju energije zračenja, čini je beskonačnim termodinamičkim ponorom i sprečava dostizanje ravnoteže. Da, međutim, nema gravitacije, Vasiona bi ipak ostala mrtva, — proces hlađenja primordijalne materije trajao bi, istina, beskonačno dugo, ali bi to bio i ostao svet uniformno distribuirane sve hladnije materije i zračenja. Gravitacija, pak, predstavlja jedinu težnju suprotnu težnji za uniformnom distribucijom materije u makrorazmerama, ona u širećoj Vasioni obezbeđuje formiranje agregacija materije uprkos trima navedenim strelama vremena, i predstavlja beskonačni izvor „negativne entropije“. Pod njenim uticajem formiraju se zvezde i galaksije, u zvezdama dolazi do ponovnog zagrevanja materije i njene termonuklearne evolucije, rezultujuća svetlost sa zvezda predstavlja izvor energije koji na planetama održava dovoljno dugo makroskopske sisteme u stanju niske entropije — toliko dugo da su ovi u stanju da spoznaju Prirodu i da eventualno postanu kvalitativno nov faktor koji distribuira energiju i entropiju Vasiona! Ekspanzija Vasiona kombinovana sa efektima gravitacije tako predstavlja ultimativni razlog evolucije materije i postojanja usmerenog toka vremena, odnosno održavanja njegovih strela.

Možda je najbolje da ove zaključke ostavimo bez komentara. Napomenimo samo da sličnih pokušaja sinteze u novoj fizičkoj praksi ima sve više.

U našem izlaganju mnoge bitne elemente vezane za pojam vremena uopšte nismo pominjali. Na prvom mestu to su poznati rezultati relativističkih teorija, za njima slede stavovi kvantne teorije, zatim pojam takozvane mikroskopske strele vremena vezan za narušavanje simetrije vremena u slabim interakcijama, tu je i mogućnost postojanja „hronona” — kvanta vremena, itd. Od tema direktnije vezanih za naše izlaganje nismo govorili o izuzetnom ponašanju ekstravaganantnih gravitaciono kolabiranih objekata, takozvanih „crnih rupa”. Ukoliko postoje, ovi objekti učestvuju isključivo u ireverzibilnim procesima i predstavljaju jedina mesta u Vasioni gde se odvija obrnut tok energije od normalnog (energija iz okolnog prostora isključivo utiče u objekt). Mogućnost postojanja prostorno-vremenskih singulariteta takođe je vezana za njihovo postojanje. No, sve ovo je već sasvim druga priča.

Ponašanje materije u svakom lokalitetu i svakom vremenu, kao i u svakoj skali, verovatno je definisano i uzajamno korelirano sa stanjem i ponašanjem celokupne materije u Vasioni. Jedna od osnovanijih indikacija da ovo može da bude tačno jeste upravo i mogućnost definisanja opšteprožimajućeg toka vremena kome smo i posvetili ovoliko pažnje.

LITERATURA:

1. L. R. Heath: *The Concept of Time*, Univ. of Chicago Press, 1936.
2. M. F. Cleugh: *Time and its Importance in Modern Thought*, Methuen, London, 1937.
3. H. Reichenbach: *The Direction of Time*, Univ. of Calif. Press, Berkeley, 1956.
4. R. Schlegel: *Time and the Physical World*, Dover, New York, 1961.
5. J. T. Fraser, ed.: *The Voices of Time*, G. Braziller, New York, 1966.
6. T. Gold and D. L. Schumacher, eds.: *The Nature of Time*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1967.
7. *Le Temps et la Pensée Physique Contemporaine*, Dunod, Paris, 1968.
8. A. M. Мостепаненко: *Проблема универсальности основных свойств пространства и времени*, Наука, Ленинград, 1969.
9. J. T. Fraser, F. C. Haber and G. H. Müller, eds.: *The Study of Time*, Springer Verl. Heidelberg, 1972.
10. P. C. W. Davies: *The Physics of Time Asymmetry*, Surrey Univ. Press, 1974.
11. D. Layzer, *Sci. Am.*, Dec. 1975, p. 56.
12. B. Gal-Or, *Found. of Physics*, 6 (1976), 407, 623.

VREME I PROBLEM DUH-TELO*

(Izmenjeno naučno shvatanje procesa)

Nastupajuća naučna sinteza će, sugerišem, da se zasniva na novoj koncepciji vremena i procesa. Od svih ideja kojima se čovek dosad služio, zamisli koje je stvorio o prirodi vremena su među najznačajnijim. Jer, ono što nazivamo osećanjem vremena prožima svako polje ljudskog iskustva, a ideja koju stvaramo o tome šta se zbiva tokom vremena utiče na svako područje ljudskog mišljenja i delanja. Iznad svega, to utiče na naše ideje o nama samima, kao pojedincima i kao zajednici.

Na primer, naučne doktrine o organskoj evoluciji duboko su uticale ne samo na socijalnu filozofiju, nego i na naše shvatanje ljudskih mogućnosti, koje bi mogle da počivaju nerazvijene u svakome od nas. Predmet ovogodišnjeg skupa „Čovek i vreme” („Mensch und Zeit”) stoga povezuje dve ideje od naročitog značaja: našu zamisao *vremena* i njen uticaj na našu zamisao *čoveka*.

Pokušaću da objasnim kako izmenjeno naučno shvatanje vremena može u bliskoj budućnosti da izmeni naše shvatanje čoveka, a naročito odnosa duha i tela.

No, ovde radije ne bih govorio o *vremenu*, nego o *promeni* ili *procesu*. „Vreme” je apstraktan izraz koji zamenjuje mnoge stvari, među kojima i iskustvo redosleda; činjenicu prošlosti, sadašnjosti i budućnosti; merenje vremena; činjenicu simultanosti; i tako dalje. Reč „vreme” upućuje i na pitanja koja se odnose na stvarnost ili nestvarnost vremena, kojim se ovde ne bavim. Stoga ću da se služim rečju *promena*, čije je značenje, nadam se, jasno, i *proces*, za kontinuitet koji prožima promenu.

*) Odlomci iz priloga pod istim naslovom u knjizi *Čovek i vreme*, Eranos, Jahrbuch, 1951, Rhein — Verlag, Zurich, 1952.

Pre nego što razmotrimo šta počiva ispred, moramo sebi da postavimo pitanje: „Koja zamisao karaktera promene je preovlađivala dosad?” Ili, da postavimo isto pitanje na drugi način: „U čemu se kasnija stanja sistema razlikuju od ranijih stanja, prema raznim shvatanjima koja su prihvatana dosad?” Na primer, kako se kasnija stanja fizičkih sistema, ili bioloških ili psiholoških sistema razlikuju od njihovih ranijih stanja?

Razmatrajući to pitanje možemo da odbacimo doktrine koje su pokušavale da poreknu ili odbace činjenicu promene. Na primer, Parmenid i Platon ispitivali su stvarnost promene i smatrali jedino permanentno stvarnim. Sledeći izvesne grčke mislioce, Viko, Niče i Špengler usvojili su cikličko shvatanje istorije, naglašavajući ponavljanje identičnih sledova. Takvim shvatanjima se ovde ne bavimo, pošto ne nude nikakvu sugestiju o specifičnom karakteru same promene.

Možemo isto tako da odbacimo i Bergsonovo shvatanje da pravi karakter *trajanja* (*durée*), njegovo stvaralačko svojstvo, zauvek leži izvan obuhvata naučnog razuma. Da zaključimo, to znači poricanje mogućnosti da se odgovori na pitanje koje sam postavio.

Izgleda da je razum Zapada dosad razvio samo tri glavne zamisli o specifičnom karakteru promene. One mogu da se identifikuju kao *kretanje*, *entropija* i *porast*. Neobična je činjenica da je razum Zapada tokom dve i po hiljade godina, ili tokom stotinu generacija ljudi, proizveo, izgleda, samo te tri ideje o karakteru promene u spoljašnjem svetu. Da ih ispitamo redom.

1. *Promena je kretanje*. — To podrazumeva da se promena sastoji od relativnog kretanja permanentnih entiteta kao što su fizička tela ili atomi. Ovo shvatanje promene možemo da povežemo s imenom *Demokrita*. Suština ove doktrine je da se promena sastoji samo u alterniranju relativnih položaja u prostoru, entiteta koji se sami ne menjaju. Stoga promena može da se svede na geometriju. To je klasično shvatanje na kome se zasnivao grčki atomizam i ono je obezbedilo osnovu za sve fundamentalne fizičke teorije od Keplera i Galileja do danas. Njutn i Ajnštajn dele ovo shvatanje promene.

2. *Promena je povećanje entropije*. — Entropija je reč izvedena od grčke reči za *transformaciju*, a znači, zapravo, opadanje razlika u intenzitetu, kao što su razlike temperature ili pritiska, koje se postepeno smanjuju i konačno gube u stanju ravnoteže. Taj proces opadanja i nestajanja raz-

Ilika tumači se u matematičkoj teoriji entropije kao kretanje sistema prema stanju najviše vjerovatnoće. Ovo shvatanje možemo da povežemo s imenom *Bolcmana* (Boltzmann). Načelo entropije je vrlo uspešno, ali se primenjuje samo na takozvane statističke sisteme, gde je vrlo veliki broj entiteta u stanju nereda.¹⁾ Prema tom shvatanju, karakter promene, bar u takvim sistemima, sastoji se u opadanju i nestajanju razlika intenziteta, koje su postojale u početnom stanju. No, pojam entropije primenjuje se samo na statističke pojave, gde preovlađuje nered. Zato ovde sugerišemo da se ta jednosmerna tendencija javlja samo u haotičnim, statističkim sistemima.

3. *Promena je porast i opadanje.* — Upotrebjavam izraz „porast” u opštem smislu, koji obuhvata sve ideje koje su se upotrebljavale u vezi sa razvićem fizičkih ili organskih formi, kao što su nastajanje, širenje, diferencijacija, razviće i reprodukovanje prostornih formi. Ta opšta zamisao porasta doista je neodređena, no njegova suština možda počiva u širenju ili množenju postojećih oblika ili obrazaca. To nas podseća na Aristotelovu ranu ideju o promeni koja se sastoji ili iz kretanja ili iz proizvođenja formi.

Uprkos intenzivnom embriološkom i biohemij-skom istraživanju poslednjih stotinu godina, nema zadovoljavajuće zamisli o suštinskom karakteru porasta, tj., nema skupa načela koji precizno objašnjavaju kako dolazi do porasta i diferencijacije, na primer, kod embriona životinje. Verovatno tu treba da dođe do još nekih novih otkrića. Takva kakva je, koncepcija promene koja se sastoji u procesu porasta suviše je neodređena da bi obezbedila bilo kakvo razumevanje promene.

Zanimljivo je da se suprotstave te dve ideje: kretanje i porast. Kretanje podrazumeva da promene mogu da se svedu na relativno kretanje delića i ta kretanja ne samo da su lišena unutrašnje *tendencije*, pošto su reverzibilna, nego i bilo kakvog unutrašnjeg *oblika* ili *obrasca*. To pokazuje da, iako je kretanje snažna zamisao, ona pati od strogih ograničenja. S druge strane, zamisao porasta podrazumeva i prisustvo *jednosmerne tendencije* i *stremljenje prema formi*, ili prema reprodukovanju postojećih formi. Drugim rečima, porast pokriva tačno dva aspekta koje kretanje odbacuje, ali je još uvek suviše neodređen.

Bilo bi moguće da se čitava istorija prirodnih nauka postavi kao priča o razvijanju i primeni

¹⁾ *Komentar Ivana Aničina: Svi sistemi su statistički, i sve pojave su statističke! Osim toga, „entiteti” ne moraju biti u stanju nereda.*

tih koncepcija promene: kretanju, entropiji i porastu. No, ovde imamo vremena da razmotrimo samo šta se zbivalo tokom ovog veka. Do 1900. fizičari su s velikim uspehom koristili zamisao relativnog kretanja permanentnih entiteta, naročito u doktrini mehaničkog atomizma. No, posle 1900. jednostavnost i jasnoća ovog shvatanja doživljavaju slom. Zapravo, tokom poslednjih dvadeset godina, posle 1930, nagomilao se dokazni materijal da je fizika gotovo iscrpla vrednost takvih dinamičkih koncepcija. Fundamentalna fizička teorija suočava se danas sa velikim teškoćama kad je reč o jezgru atoma i procesima visoke energije. Trenutno se statistički metodi pokazuju upotrebljivim, ali jača osećanje da su potrebne korenito nove ideje, a to verovatno podrazumeva novu koncepciju procesa, onog što se zbiva sa sistemom tokom vremena.

No, odakle da se dobije podsticaj za novu ideju o procesu? Gde možemo da nađemo klicu nove zamisli koja je potrebna? Možemo da se vratimo Aristotelovom shvatanju o potencijalnostima koje se aktuelizuju, ali to izgleda suviše neuhvatljivo da bi bilo od vrednosti za nauku. Možemo možda da potražimo inspiraciju u cikličkim shvatanjima vremena, ali ona zaista izlaze iz okvira predmeta. Tako smo prinuđeni da razmotrimo može li da se dobije neka nova orijentacija, ne iz prošlih teorija ili filozofija, nego iz svežeg shvatanja prirodnih pojava uopšte.

Danas gotovo da nema sumnje da zamisao porasta, uz svu svoju neodređenost, stvarno predstavlja ekstenzivni vid prirodnih procesa, onaj koji doktrina atomizma odbacuje. Ovde možemo da nađemo ključ. Ako pokušamo da na prirodu gledamo okom bez predrasuda, prva činjenica koja nas pogada, ili bi trebalo da nas pogodi, jeste sveopšte prisustvo konačnih, manje-više pravilnih oblika. Prvo oko sebe vidimo oblike organske prirode; ovde u Askoni to mogu da budu leptir, gušter, cvetni pokrivač, drveće koje obrubljuje jezero i lice i stas prijatelja pored nas. Zatim, neorganski oblici: talasi na jezeru, vrhovi planina i možda kristalast komad stene. Konačno, pošto ne smemo to da isključimo, čovek kao deo prirode, oblici koje je napravio čovek: automobil, naliv-pero, ili reprodukcija renesansne slike. Sve te stvari su konačni, manje-više pravilni oblici.

Na to prožimanje formom olako se zaboravlja, a čak i kad se uočava, često se smatra trivijalnim. No, za nas iz dvadesetog veka to je najvažnija činjenica od svih, pre svega zato što je odbačena u vladajućim doktrinama fizičke nauke. Ta činjenica sveopšteg značaja zaslužuje preciznu tvrdnju: *gotovo sve što se neposredno*

posmatra organom vida pokazuje izvestan stepen konačnosti oblika. Posmatrani univerzum nije haos neuređenih elemenata, nego pokazuje visok stepen reda, pravilnosti, simetrije ili organizacije.²⁾ Priroda uporno saopštava jednu stvar, mada mi možda nismo naučili da razumevamo njen jezik: „Oblik je od sveopšteg značaja.”

Stoga moramo da se upitamo: Kako ti pravilni oblici mogu da nastaju ukoliko težnja ka pravilnosti nije implicitna zakonima prirode? Ne mora li da postoji univerzalna težnja koja vodi ustanovljavanju pravilnih ili simetričnih obrazaca? Drugim rečima, ne mora li u čitavoj prirodi da postoji jednosmerna težnja ka razvijanju oblika? Tako stižemo do hipoteze o karakteru promene, slične načelu entropije u naglašavanju jednosmerne tendencije, ali možda obuhvatnije.³⁾ Promena ili proces mogu da se sastoje od progresivnog opadanja ili nestajanja nepravilnosti, iskrivljavanja ili asimetrija, dok se proces kreće ka savršenom obliku njihovog završnog stanja ravnoteže.

Oni među vama koji su pratili skorašnji razvoj psihološke teorije setiče se onog što su gestalt-psiholozi nazivali „težnjom ka pregnantnosti” („Tendenz zur Prägnanz”). To načelo potvrđuje da kod izvesnih mentalnih procesa postoji težnja da se razvijaju jednostavni, pravilni oblici. Sugerisem da to psihološko načelo može da se učini matematički preciznim i da se primeni u egzaktnoj nauci kao težnja asimetrija da se umanje i nestanu u simetričnim završnim stanjima. Ukoliko se pokaže da ovo načelo ima široku primenu, značiće da se promena sastoji, ne od kretanja (jer to je suviše ograničena zamisao) i ne od porasta (jer ta ideja je suviše neodređena), nego od formativnog procesa, to jest, od težnje pravilnih simetričnih obrazaca da se

²⁾ Komentar Ivana Aničina: Zar je ovo nekakva novost? Cela fizika i postoji samo zato da bi ispitivala ovaj univerzalni red i poredak!

³⁾ Komentar Ivana Aničina: Karakter ovakvih promena ne samo da je sličan onima koje poštuju načelo entropije, već ove u potpunosti pod njega potpadaju kao klasa posebnih, mogućih slučajeva. Uajtov „formativni proces” predstavlja statistički sasvim dozvoljen proces praćen smanjenjem entropije u podsystemu koji ga preživljava, no uvek praćen većim porastom entropije u podsystemu koji obezbeđuje potrebnu energiju. Ukupna entropija i ukupni „haos” ipak uvek rastu! Uajtova „težnja asimetrija da se umanje i nestanu u simetričnim završnim stanjima”, osim toga, na taj način formulisana i ne znači težnju ka formiranju „oblika”, već upravo ka njihovom nestajanju — distinktni oblik i jeste odstupanje od simetrije, odnosno uniformne distribucije! „Težnja za formiranjem oblika” itekako je razmatrana. Shvaćeno je, međutim, da je ona uvek samo privremena (nije li to potvrđeno našim celokupnim iskustvom?) i na izvestan način samo sporedna epizoda u opštim tokovima Prirode. (Ovaj se komentar odnosi i na ceo dalji Uajtov tekst).

izdvoje, da se usavrše odstranjujući nepravilnosti. Promena je *formiranje*, razvijanje oblika.

Aristotel i Gete svakako bi odobrili ovu sugestiju. Razvijanje latentnih oblika predstavlja specifično Aristotelovo „ostvarivanje potencijalnosti”. A, Gete, u odlomku koji sam često navodio, izražava svoje ubedenje da je „najviša i jedina delatnost prirode i umetnosti uobličavanje” („die höchste und einzige Operation der Natur und Kunst die Gestaltung sei”), da je proces uobličavanja najviši proces, zapravo jedini, u prirodi kao i u umetnosti. Neophodno je da se ovoj dubokoj intuiciji dá odgovarajući matematički izraz, tako da može da se dobije nov uvid u oblike prirodnih procesa.

Ta ideja izgleda da već visi u vazduhu. Tokom poslednjih dvadeset godina dva filozofa nauke, Bavink (Bavink) i Fridman (Freidmann) sugerisali su da bi Oblik mogao da se pokaže dubljim i snažnijim pojmom nego Količina. Ja to ne bih izrazio sasvim tako, jer suprotstavljanje Oblika i Količine može da zavede. Ipak, preka potreba za takvim naslućivanjima može da bude nagoveštaj puta koji treba da se odabere u narednom napredovanju fizičke teorije.

Dakle, sugerisem da će ta zamisao formativnog procesa, ili nešto slično tome, obezbediti središnje načelo fizičke sinteze koju predviđam u bliskoj budućnosti. To shvatanje ovde ne mogu više da razvijam, ali je izvesno da bi usvajanje takvog načela u fizici dobro došlo ostalim naukama i da bi otvorilo puteve dalekosežnog pojednostavljivanja i objedinjavanja naučnog znanja. Štaviše, naučna sinteza zasnovana na zamisli formativnog procesa bila bi dobrodošla svim zainteresovanim za dobrobit čovečanstva.

Aristotel, Leonardo da Vinči i Gete bili su u stanju da shvate prirodu i ljudsko iskustvo kao celinu, jer su i prirodu i ljudsko iskustvo sagledavali sa stanovišta oblika. To objedinjeno viđenje nije razvijeno kod Dekarta, uglavnom zato što je on odbacio oblik i pokušao da shvati spoljašnje pojave pomoću neke vrste matematičke analize koja nije prihvatila načelo oblika. Kepler, Galilej, Dekart i Njutn ustanovili su matematičku zamisao stvarnog sveta u kome, zato što nije sadržavao načelo oblika, nije bilo mesta za čoveka, za ljudski duh ili za njegova ostvarenja. Stoga se staro i srednjovekovno jedinstvo raspalo, duh i telo su se rascepili, egzaktna nauka se odvojila od ostalih ljudskih delatnosti. Istraživanja u fizici postala su autonomna i kao samostalna delatnost izvan svake ljudske ili društvene kontrole.

No, sadašnja društvena kriza je, verujem, uporediva sa jednakom krizom u samoj fizici, što

će prinuditi tu nauku da se okrene načelu oblika. Fizička nauka će pri tom da začne proces koji će voditi obnavljanju jedinstva znanja. To novo jedinstvo, mada u izvesnom pogledu uporedivo sa srednjovekovnom sintezom, uključivaće čitavo egzaktno znanje koje je sakupljeno tokom vekova. Zaista, to jedinstvo će se dosegnuti jedino kad kvantitativno znanje i poznavanje oblika bude objedinjeno u jednostavnom iskustvenom viđenju. To je ono što predviđam.⁴⁾

Svako takvo obuhvatno ujedinjavanje znanja imalo bi dubok uticaj na misao u svim oblastima. Njutnovska sinteza je konačno odgovorna za preovladavanje atomističkih i mehaničkih ideja i moramo da očekujemo da taj uticaj nauke na misao uopšte bude još brži i dalekosežniji u budućnosti. Ima nekoliko razloga za to. Bilo koja naučna sinteza u budućnosti mora da bude obuhvatnija nego one u prošlosti i stoga da se približi problemima života i čoveka. To je izvesno. No, postoji i dublji razlog. Od sredine devetnaestog veka zapadnjak traga za adekvatnijom zamišlju o sebi i ljudskom društvu. Tokom dugog perioda hrišćanska tradicija pružala je sliku o čoveku i njegovom mestu u ukupnosti stvari koja je zadovoljavala veliku većinu zapadnog sveta. No, sa razvijanjem egzaktne nauke hrišćansko shvatanje, bar u svom tradicionalnom obliku, bivalo je sve neprimerenijim i činjeni su pokušaji da se obezbedi zamena koja bi više zadovoljavala. Dosad nijedna od tih zamena nije ponudila dovoljno obuhvatnu zamisao o čoveku, uravnoteženu i ljudsku da bude široko prihvatljiva, bar u zapadnom svetu. Zbog tog velikog pomanjkanja bilo kakve naučne sinteze, narednih godina tražiće se, sve spremnije, ideje koje se usmeravaju prema ljudskoj situaciji.

Ne možemo ovde razmatrati sve posledice koje nova zamisao promene ili procesa, koju sam ovde ukratko izložio, ima po čovekovu ideju o sebi. Stoga ću svoje napomene ograničiti na njen uticaj na problem odnosa duha i tela.

Nužno je da se postigne jedinstvena slika prirode i iskustva koja ne deli čitav proces u dve kontrastne i razdvojene oblasti, bilo da ih nazivamo telo i duh, materija i duša, ili kvantitet i kvalitet. A to treba da se postigne tako da obezbedi ujedinjavanje znanja, u isti mah filozofskog, ljudskog i humanističkog. To podrazumeva naučni monizam procesa zasnovan na novom tumačenju procesa. Ako bi to moglo da se postigne, bilo bi možda čak značajnije od atomske bombe.

⁴⁾ *Komentar Ivana Aničina:* Lično sam pristalica mišljenja da je ova sinteza implicitno već zamašno izvršena, sa fizikom kao voditeljem ujedinjenja svih prirodnih nauka.

Već sam naveo ideje koje bi mogle da vode ustanovljavanju novog izgleda jedinstva. Dopustite mi da ih utvrdim. Osnovna hipoteza je da promena i proces, kako ih ljudi primaju iskustvom ili posmatraju, ne mogu da se razumeju u smislu bilo konzervacije kvantiteta i mehaničkih ideja, ili svesne svrhe i teleologije, ili kao puka njihova kombinacija; nego samo pomoću koncepcije *univerzalnog formativnog procesa* u kojem početni kontrasti generišu procese koji eliminišu te kontraste u jednostavnijem stabilnijem završnom stanju. To podrazumeva finalizam kao filozofiju nauke, koji nije ni teleološki, jer se pokazuje u pojedinim strukturama i ne uključuje nužno svesnu svrhu, ni mehanički, jer naglašava oblik i upućuje na tendenciju umesto na konzervaciju i reverzibilno kretanje. Ovo shvatanje procesa sa smerom od nestabilnog ka stabilnom daleko je od toga da bude novo. Slično je Aristotelovom kretanju od potencijalnosti do aktuelnosti. Implicitno je opažanju Leonarda da Vinčija da pokretačke sile teže zastavljanju, kao i ljudske strasti, da se troše tokom svog delovanja. I Stalo (Stallo), razmišljajući 1885, sugerise da „u svakom delu sveta postoji sklonost od nepravilnog ka pravilnom, prirodno priklanjanje redu od nereda, urođena težnja od Haosa Kosmosu”.

Naravno, vrlo često su sile haosa i stepen nereda tako veliki da ostrva reda koja su već ustanovljena bivaju potopljena, a tendencija ka redu izgleda obrnuta. No, uprkos tekućih neshvatanja, nema nikakve opšte težnje ka povećanju haosa u prirodi. Haos pobeđuje samo tamo gde je već prisutan. Haos je možda bio uslov stvari na početku, ali preovlađuje proces prema redu, mada ta težnja postaje jasna i delatna samo tamo gde lokalni haos nije suviše veliki i dopušta formativnom procesu da čini svoje.

Koncepcija univerzalnog formativnog procesa, ukoliko se potvrdi svojom uspešnom primenom u matematičkoj nauci, obezbeđuje nov dinamički princip, ili koncepciju karaktera promene. Ona može da se sagleda u kontrastu sa Šopenhauerovom (Schopenhauer) *voljom (Wille)*, (koja odbacuje strukturu nauke i on je smatra suštinski zlom): sa *dijalektičkim procesom* Hegela i Marksa (koji je suviše neodređen da bi vodio preciznim predviđanjima i stoga ga je nemoguće opovrgnuti!); i sa Bergsonovom *životnom silom (Élan vital)*. Ali Bergsonova *životna sila* je po definiciji izvan naučne analize i ograničava se na područje organskog, dok formativni proces podrazumeva *sveopštu silu (élan universelle)*, univerzalni *élan* asimetrije, pretvaranja asimetrije u simetriju, razrešavanja kontrasta, otklanjanja razlika, usavršavanja obrazaca i njihovo širenje, univerzalni *Gešaltung (Gestaltung)*.

Ako pretpostavimo da je ova zamisao valjana, onda klasični dualizam duha i tela i sve teorije koje su išle uz to, kao što je paralelizam, interakcija i tako dalje, nisu toliko pogrešne koliko irelevantne. Jer, te teorije pretpostavljaju postojanje duha i tela kao dva primarna vida bića, a to je upravo loša navika mišljenja koju mi sad treba da prevaziđemo.

Međutim, čak i sa shvatanjem jedinstva nužno je da se razmotri šta reči „materija” i „duh” znače, da se obezbedi rečnik koji bi dao njihova nova i poboljšana značenja. Dakle „materiju” ne treba da smatramo entitetom supstancijalne stvarnosti, nego tradicionalnim imenom za permanentni, nepromenljivi, kvantitativni vid pojava. Konačno materija je naziv za permanentne deliće atoma — ukoliko takvih stvarno ima, što je postalo manje izvesno posle 1930.

Isto tako i „duh” ima svoje prevedeno značenje u novom rečniku, ali ono je suptilnije, pošto imamo mnogo neodređeniju zamisao duha nego materije. No, u rečniku, sa stanovišta jedinstva, mogli bismo da tumačimo duh kao *formativni aspekt* procesa u izvesnim organskim sistemima. Dok je „materija” neutralna u odnosu na vreme i indiferentna prema njemu, „duh” se suštinski orijentiše u vremenu, sročavajući se u izvesnom smislu sa prošlošću u memoriji, dok anticipira budućnost u mašti.

Ovo su samo nagoveštaji interpretacije starih izraza sa stanovišta jedinstva. Ono što nam je potrebno jeste obuhvatan jezik formativnog procesa, tako da dva odvojena jezika koja smo nasledili iz prošlosti mogu postepeno da se odbace, ili, ako se to pokaže nepoželjnim, da njihova ograničenja mogu jasno da se uoče. Na najprihvatljiviji način taj veliki cilj, razjašnjavanje svih stvarnih i pseudo-problema našeg dualističkog jezika, izgleda da će da zaokuplja pažnju do kraja ovog veka.

(Preveo LAZAR STOJANOVIĆ)

LAZAR STOJANOVIĆ

POSREDOVANO VREME

Svesti ništa nije neposredno dato osim njene sopstvene usmerenosti. Tako, niti je nama dat neki konačno određivi svet van nas, niti smo sebi samima neposredno dati. Utoliko posredna priroda vremena, u kojem god ga smislu shvatili, ne predstavlja neko naročito, samo vremenu svojstveno obeležje. Pažnju privlači tek činjenica da je vreme višestruko posredovano. Ispitivanjem ovih posredovanja mogu da se odrede izvesni uslovi ispoljavanja vremena. Ovde će biti reči o vremenu kao činiocu zbivanja, o doživljavanju vremena i o ispoljavanju vremena posredovanog izvesnim napravama.

1.

Svako zbivanje pretpostavlja neprekidno menjanje, što znači sled stanja, smer promene i brzinu. Neprekidnost je neodredivost graničnih tačaka među stanjima i utoliko je sled stanja jedinstven tok zbivanja, deljiv samo uslovno. Smer i brzina odvijanja zbivanja postoje isključivo u poređenju sa odgovarajućim vidom nekih drugih zbivanja. Smer se određuje samo u odnosu na suprotan smer. Šta će se smatrati nastankom, a šta nestankom zbivanja odlučivo je, dakle, tek po opredeljivanju za smer. Ljudska delatnost, zasnovana na pretpostavci uzročno-posledičnih odnosa među zbivanjima, određuje svoj smer kao stvaranje, čime suprotan smer iste ose određuje kao razlaganje. Sva ispoljavanja zbivanja ograničena su na ovu osu i njena dva smer. Ne znači da druge ose nisu zamislive, ali sa stanovišta ljudske delatnosti saglediva su samo zbivanja čiji se smer preslikava na njenu osu i stiče predznak u odnosu na njen smer. Brzina odvijanja zbivanja ograničena je izvesnim fizičkim konstantama (brzina svetla, gustina mase, apsolutna nula temperature i dr.). Izvan ovih granica zbivanja se ne ispoljavaju sa stanovišta posmatrača unutar tih granica. Ako

vremenu prilazimo polazeći od toka zbivanja, od promene koja ima izvestan smer i izvesnu brzinu, onda je vreme određeno osom zbivanja i granicama brzine koje važe sa stanovišta tog zbivanja.

Ako svakom zbivanju pripada sopstveno vreme, ili se tokovi raznih zbivanja različito ispoljavaju u odnosu na neko jedinstveno vreme, na zajedničku osu (posmatrača) preslikavaće se njihovo trajanje kao interval čija dužina zavisi od ugla koji osa zbivanja zaklapa sa osom posmatrača. (Preslikani interval nije nužno skraćena slika toka zbivanja; ako bismo pribegli predstavljanju u pravouglom koordinatnom sistemu, tumačili bismo negativni predznak u drugom i četvrtom kvadrantu kao negativno skraćenje, dakle produženje. Isto tako, preslikavanje smera zbivanja na smer posmatrača određuje predznak smera zbivanja, ali to nipošto ne znači da se na te smerove može primeniti vektorski račun.) Ovo važi pod uslovom da se osi posmatrača (bilo kojoj osi na koju se preslikava) pripisuje prostežnost i izvesna jedinica mere. Ako se ta osa svede na tačku, dobija se jednostavnija i jasnija slika vremena: sva trajanja svedena su na nulu (sa stanovišta tačke), a zamišljene ose zbivanja seku se u tački posmatrača pod uglovima koji njihova vremena izražavaju kao jedinstvene veličine sa stanovišta posmatrača. Ako zatim uzmemo da trajanje nije nula i da posmatrač nije tačka, već da postoje intervali trajanja, ali da su među sobom izjednačeni (da su, dakle, sva zbivanja od svog nastanka do nestanka jednakog trajanja), moći će i na osu posmatrača i na ose posmatranih zbivanja da se unesu jedinični intervali, moći će, dakle, da se izrazi odnos među jedinicama promene, pri čemu su uglovi i dalje mera odnosa vremenskih ispoljavanja zbivanja sa stanovišta posmatrača.

Ovo je bila predstava vremena kako je posreduje pojam zbivanja. U fizici se, na sličan način, događaj predstavlja u četvorodimenzionalnom kontinuumu prostor-vremena, pri čemu se iz kretanja izvode vrednosti prostora i vremena. To lišava vreme oreola apsolutnosti, dovodi u pitanje njegovo nezavisno postojanje. Međutim, ozbiljna ograničenost ovog načina predstavljanja je u samom pojmu zbivanja (ili događaja). Zbivanje se uzima kao izdvojeno, prostorno-vremenski ograničeno, a u isti mah celovito, jedinstvenog smera i neprekidnog toka odvijanja. Takav pojam zbivanja pre bi mogao da se veže za antropomorfno shvatanje (i podvajanje) sebe i sveta, nego za svest o prirodnoj granici, o paradoksalnim strukturama materije i ljudskog uma, i o totalitetu.

2.

Za razliku od prostornih odnosa, oblika, boje, mirisa, ukusa, taktilnih vrednosti, temperature, sopstvenog kretanja, zbivanja vezanih za sopstveni organizam — vreme ne može da se opaža na osnovu neposrednih čulnih podataka, jer nema čula koje bi davalo podatke o trajanju ili razlikovalo sadašnjost od prošlosti i budućnosti. Neposredno opažanje promene nije u osnovi iskustva trajanja i vremenskog sleda, jer sva čula su samo na promenu i osetljiva, ali izveštavaju o njoj isključivo u sadašnjem vremenu. Čula vrše izbor koji ima svoj redosled i trajanje, ali ne prenose podatke o svom delovanju, nego samo podatke dobijene tim delovanjem. Dakle, opažanje vremena nastaje tek naknadnom obradom ostalih opažaja. Pamćenje, predviđanje i poređenje nužni su činoci te obrade. Predmet obrade su podaci koji su uvek već obrađivani. Samo sećanje na upamćeno ili samo predviđanje ne čine opažanje vremena, jer ne govore o sebi, kao ni rad čula, nego samo prevode prošlo i buduće vreme u sadašnje. Tek poređenje podataka opažanja, pamćenja i predviđanja omogućuje opažaj trajanja i vremenskog sleda, dakle da se stiče iskustvo vremena. Kao iskustvo, vreme je podložno svesti, bilo kao svesno iskustvo, ili kao svesno razmatranje tog iskustva, kao svest o iskustvu.

Vreme se opaža kao kretanje, promena, tok zbivanja. Opaženo vreme uvek je dato kao protok u jednom smeru: od budućeg ka prošlom. Sadašnjost se doživljava neposredno, iako se opaža posredno: na osnovu svesti o upravo prisutnim čulnim datostima, o tekućem iskustvu. Sadašnjost nije trenutak, nego interval promenljive dužine, koji uvek obuhvata i neposredno pamćenje i neposredno predviđanje koji se vezuju za tekuće datosti i označavaju smer promene tih datosti u opaženoj sadašnjosti: uvek predviđeno postaje razrešeno (ostvareno ili iznevereno) u sadašnjosti.

Prepoznavanje, praćenje sleda zbivanja, iskustvo trajanja, poređenje kretanja i promena, doživljavanje kontinuiteta sopstvenih postupaka i svrsishodno usmeravanje sopstvenog delanja — sve se to osniva na opažanju vremena. Bez toga život bi bio čista sadašnjost o kojoj svest ne bi bila moguća, a promene koje saopštavaju čula ne bi mogle da se sagledavaju u njihovom trajanju i redosledu. Reagovanje bez odlaganja bilo bi jedino moguće svrsishodno odgovaranje na opažene promene. Strože uzev, kad sadašnjost ne bi bila interval, jer to već podrazumeva opaženo vreme, nego trenutak, ni promene se ne bi opažale kao takve, nego samo kao uvek

različita, neuhvatljiva datost na koju nije moguće reagovati, jer više ništa ne može da se prepozna.

U odnosu na znanja koja su stečena o svetu, opažanje je vrlo ograničena i u velikoj meri izvrnuta predstava o zbivanjima. Istina opažaja je istina ličnosti onog koji opaža i istina interesa ljudskog roda, jer to je i evolutivno načelo razvijanja organa i njihovih funkcija i stalna nastrojenost jedinke pri korišćenju svog organizma. Nipošto, dakle, opažanje vremena ne može da se shvati kao slika nekog stvarnog vremena, nego kao čovekova svrsishodna alatka.

Ukoliko je doživljavanje vremena uslovljeno ljudskom delatnošću i svešću o toj delatnosti, utoliko je ono podložno izvesnim ograničenjima i nameću mu se izvesne osobine koje mu ne moraju biti svojstvene kao takvom i koje mogu i da se promene ukoliko se promeni svest ili sama delatnost. Naročito su upadljive dve osobine te vrste: razdvajanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti na osnovu vezivanja osnovnih delatnosti za predstavu o svetu kao uzročno-posledičnom mehanizmu i shvatanje vremena kao jedinstvenog, neprekidnog i ravnomernog toka na osnovu potrebe za povezanošću, jedinstvom i stalnošću sopstvene delatnosti i svesti o svetu i sebi. Dakle, svesno doživljavanje vremena posreduje vreme svrhovito, prema slici organizovane delatnosti čoveka-proizvođača, u okviru napora da stvara i troši celovit, povezan i stalan svet. Druge mogućnosti sticanja svesti o vremenu i doživljavanja vremena vezane su za stanja koja se u našoj civilizaciji ne smatraju redovnim (droga, san, duhovno pronicanje u vreme, razvijanje duha i tela prema drugim načelima i u drugom smeru, umiranje, opasnost i dr.). Te mogućnosti drugačijeg posredovanja vremena sopstvenim naporom duha, predočavaju se povremeno našoj civilizaciji u vidu egzotičnih učenja ili neobičnih slučajeva predviđanja i sl., ali zasad nema nikakve mogućnosti celovitog uvida u bilo koju od tih oblasti iskustva, tako da je pristup pomoću naših instrumenata mišljenja tu gotovo isključen. Uostalom, delatnosti koje vode takvim iskustvima nisu nikad razvijale jezik podoban da ih prenese i rasvetli, jer ne podrazumevaju takvu potrebu, dok su naši jezici razvijeni gotovo potpuno u skladu sa zahtevom da se život čvrsto zasnuje na jedinstvenom delovanju velikih skupina ljudi.

3.

Naše doba poznaje izvesne naprave koje posreduju vreme time što prenose, zadržavaju ili menjaju brzinu i smer toka primljenih tragova zbivanja pred prijemnikom tih naprava. Proiz-

vodeći privid zbivanja, te naprave proizvode stvarno vreme vezano za taj privid. Reč je o telefonu, magnetofonu, filmu, televiziji i kompjuteru. Kod svih njih tragove zbivanja prima neki nosač, čiji je hod ravnomeran i pri prijemu i pri reprodukovanju tih tragova. Nosači obuhvataju širok spektar sredstava, od mehaničkih (gramofonska ploča), do električnih (ravnomeran protok struje u kolu telefona, npr.), magnetskih (trake i jezgra) i svetlosnih (zrak lasera kao prenosnik). Ravnomeran hod nosača u osnovi je primenjeno načelo časovnika, jer služi kao osnov za upoređivanje sa tokom zbivanja pred prijemnikom. Prijemnik je naprava osetljiva na promene izvesnih vidova zbivanja, koja o njima šalje signale ka nosaču. Tu se, usled kretanja nosača, nizanje promena u vremenu očituje kao uobličavanje redosleda tragova na nosaču. Očitavanje tragova vrši se načelno postupkom obrnutim od primanja: tragovi sa nosača koji se kreće prevode se u opazive konfiguracije podataka, koje ostvaruju privid istinskog zbivanja, ili samo iznose neku povezanu celinu podataka prema nekom redosledu, bilo da je reč o prenošenju koje teče istovremeno sa prijemom, o zadržavanju i rekonstrukciji, o izmenjenom toku zbivanja, ili čak o konfiguraciji tragova sačinjenoj nezavisno od bilo kakvog primanja, neposredno na nosaču. Vreme, stvarno vreme, uvek je bitan činilac ovih fantomskih zbivanja.

Ostvarivanje stvarnog toka prividnog zbivanja i mogućnost uticanja na taj tok nameću bliže ispitivanje posredovanja vremena i posredovanja zbivanja vremenom, jer naprave koje omogućuju ovo, makar i fantomsko, mešanje čoveka u vreme nisu nikakav privid, bar ne veći nego svet i čovek sam. Najjasniji, najpoznatiji i najpotpuniji primer ovih naprava je kinematograf, film. Što važi za film, važi, mutatis mutandis, za sve ostale pomenute naprave, pri čemu povezivanje nekih od njih otkrivaju znatno šire mogućnosti manipulisanja prometom podataka (što je i kod čoveka i kod mašine osnovni činilac vremena).

Za razliku od književnosti, koja pomoću vremenske analize zbivanja dočarava prostorne i druge odnose, film preko prostornih odnosa, preko kretanja u prostoru, stvara vreme. U književnom delu razvija se više ukrštenih slojeva vremena radnje i vremena pripovedanja. Takva struktura moguća je na filmu samo posredno, jer svaki snimljeni prizor nosi obeležja čiste sadašnjosti u trenutku snimanja i u trenutku projektovanja.

Za razliku od pozorišta, gde na sceni živi ljudi, nosioci zbivanja proizvode scensko vreme, uvek donekle različito od fizičkog i doživljenog vre-

mena gledalaca, na filmu je vreme istog reda kao i prikazano zbivanje: kretanje senki proizvodi senku vremena. To vreme nije nestvarno: identifikacijom kod gledalaca ono se pokazuje stvarnije i potpunije doživljenim nego vreme na pozorišnoj sceni. U istoj ravni, homogeno, film integriše snimak okolnosti, snimak ličnosti i snimak kretanja koje stvara vreme. Na osnovu te celovitosti i jedinstva osnovnog materijala moguće su promene brzine i smera filmskog vremena bez remećenja doživljaja autentičnog zbivanja. Nije, dakle, u sličnosti, u prividnosti, izvor snažnog delovanja filmskog vremena, nego u jedinstvu materijala.

U muzici je pertinentno vreme čista funkcija tempa i ritma. Na izgled, vreme se javlja u čistijem vidu nego na filmu. Međutim, filmsko vreme koje počiva na projekciji nekog prizora u njegovoj vizuelnoj i auditivnoj potpunosti, oslanjajući se na tok, ali i na prekidanje toka zbivanja, izvire iz nekog konkretnog materijala (muzički materijal je apstraktno tkivo zvučanja organizovanog ritma i tempa) i tom konkretnošću postaje samerljivo našem opštem iskustvu vremena kao dimenzije promene, postaje prevodivo u termine „stvarnog” vremena.

Fotografija je uvek snimak prošlog, za razliku od filma, koji je uvek dat u sadašnjem vremenu, čak i kad govori o prošlosti. Prividno stalno sadašnje vreme skulpture zapravo je nepostojanje toka, a time ni vremena, izvesna večitost usled potpunog izostajanja bilo sopstvenog, bilo referentnog vremena. Slika, zavisno od apstraktnosti, pokazuje ili svojstva fotografije ili svojstva skulpture u odnosu na vreme. Strip, iako organizuje zbivanje po ugledu na film, više pokazuje svojstva književnog vremena, pretočenog u gramatiku i sintaksu, nego slikovnog ili fotografskog. Od filmskog vremena tu postoje samo tragovi, vidljivi u istovetnim obrascima montažne analize, ali se kod filma to zbiva nad materijalom koji poseduje svoje vreme, a u stripu se montaža vrši nad materijalom u kojem se kretanje prikazuje kao u književnosti: simbolizovanjem vremena. Film ponekad preuzima stripovne i književne retoričke figure da bi o vremenu govorio simbolički, ali to ne bi moglo da se smatra nečim tipičnim za film (čak i muzika, skulptura i slika mogu da se posluže izvesnim retoričkim figurama koje inače nisu specifične za njihov materijal, najčešće u vidu signala za gledaočevo snalaženje).

Pertinentno vreme filma je, dakle, uvek sadašnje vreme i uvek je vezano za konkretan tok audiovizuelnog zbivanja. To vreme je uvek stvarno vreme pri snimanju i projektovanju, nezavisno od toga kako će se doživljavati. Nepo-

sredno je dato kadrom, kao vreme prikazanog zbivanja, i u prelazima s kadra na kadar i sa sekvence na sekvencu (sa ili bez nekih dodatnih izražajnih sredstava koja signalizuju ili simbolizuju vreme), kao podrazumevano vreme.

Vreme filma izvire iz sukcesije statičnih fotograma. Projekcija je uvek ravnomerna i pokazuje svojstva časovnika koji deli sekundu časovničkog vremena na četrdeset osam odsečaka: dvadeset četiri sličice i dvadeset četiri pauze. Ravnomernost ovde znači uzajamnu jednakost svih potpunih intervala u odnosu na časovničko vreme. Tih intervala (sličica — pauza) je dvadeset četiri (to je najčešća brzina projekcije; za televiziju je dvadeset pet, a za amaterski film šesnaest, pa i osam; ovde nije bitan broj intervala u sekundi, nego njihova uzajamna jednakost u odnosu na časovničko vreme, dakle isti odnos). Razlika između dva uzastopna fotograma istog kadra vrlo je mala. Sukcesija tih malih razlika čini pokrete. Tako je fotogram neka vrsta kvanta pokreta (kad je kraći od $1/24$ sekunde pokret ostavlja samo neoštar obris intervala kretanja u ravni slike od početka do kraja pokreta za vreme ekspozicije, kao na bilo kojoj drugoj fotografiji, te nema svojstva kinematografskog pokreta unutar fotograma, nego samo u skoku od jednog fotograma do drugog). Kad nema projekcije, nema ni sukcesivnog prelaženja s jednog fotograma na drugi, dakle, nema kretanja. Promene, međutim, ima. Ona je i u statičnom vidu izražena razlikom između dvaju susednih fotograma istog kadra. Ta promena je potencijalni pokret i od njene veličine zavisi brzina kretanja u kadru. Tu se već jasno razlikuju dva vremena: vreme projekcije, koje je utvrđeno i teče samo dok teče projekcija, i vreme unutrašnjeg kretanja u kadru određeno veličinom razlike među fotogramima, dakle potencijalnom brzinom kretanja u kadru pri projekciji, koje se pri utvrđenom ritmu smenjivanja fotograma pretvara u tempo kretanja u kadru. Ovo drugo vreme, vezano za pokret unutar kadra, opredmečeno je u statičnom vidu u razlici među fotogramima i u sledu fotograma. Sled je dvosmeran, a razlika je moguća do apsolutne. Dakle, mogućnost stvaranja vremena unutar kadra otvorena je u dva smisla: odvijanje vremena, bilo saglasno, bilo suprotno odvijanju vremena izvornog snimljenog zbivanja, i slobodan izbor brzine kretanja unutar kadra, dakle prelazak istog puta za slobodno izabrano vreme, odnosno slobodno menjanje veličine promene između dva fotograma, koja će, uz utvrđeno vreme projektovanja, davati utisak dilatacije ili kontrakcije vremena datog zbivanja. Tehnička osnova ovih sloboda u odnosu na vreme je u mogućnosti izbora smera kretanja i brzine kretanja filmske trake u kameri (pri

snimanju na licu mesta ili naknadnom obradom) uz utvrđeno vreme projekcije (ni to ne mora da bude utvrđeno, ali ne bi suštinski menialo ove slobode, a tehnički je uobičajeno da bude utvrđeno, tako da se i ovde uzima kao standard). Ako se ukine razlika između dva fotograma, ukinuće se pokret, dakle i unutrašnje vreme (multiplikovanjem istog fotograma u proizvoljnom broju, u nizu); vreme projekcije (broj umnoženih istih fotograma) određivaće trajanje tog stanja zaustavljenosti unutrašnjeg vremena.

Odnos brzine snimanja i brzine projektovanja, bez obzira koja se od njih menja (pri čemu je uobičajeno da uzimamo kao promenljivu samo brzinu snimanja), obuhvatajući i negativne vrednosti brzine (hod trake u suprotnom smeru u odnosu na hod trake pri projekciji), određuje odnos kretanja u kadru prema kretanju kod izvornog zbivanja u trenutku snimanja. Dakle, kolike će razlike između fotograma da se pojave zavisi od oba momenta: od brzine kretanja prizora pred kamerom i od razlike u brzini snimanja i projekcije. Ako nema razlike, ta vremena su istovetna; ako se javlja razlika, javlja se i ubrzavanje ili usporavanje. Pozitivan predznak razlike (pri čemu predznak važi i za nulu razlike) označava tok vremena u istom smeru kao i kod zbivanja pred kamerom, a negativan predznak znači da se hod trake pri snimanju odvijao u suprotnom smeru u odnosu na hod trake pri projektovanju, dakle da kretanje, a time i vreme, teku obrnuto od kretanja i vremena prizora pred kamerom.

Dakle, pri projektovanju film aktuelizuje vreme koje je sadržano u potencijalnom vidu u promenama zabeleženim na traci. Međutim, film ne beleži vreme neposredno, nego samo uzastopne promene prostornih odnosa pred kamerom. Štaviše, beleži samo niz prostornih situacija, a promena u situaciji zbiva se nezavisno od snimanja. Slobodan izbor prostorne situacije i naknadne intervencije (promena orijentacije levo-desno, gore-dole, pokret kamere i naknadni pokreti pridati kadru trikom, montaža prostora pomoću niza kadrova) utiču na ispoljavanje tih promena u situaciji, ali samo na ispoljavanje sa stanovišta snimka. Tako film stvara samo ono vreme koje proističe iz promena zabeleženih u uslovima nezavisno promenljivog hoda i prostornog situiranja kamere. Vreme se javlja kao odnos hoda kamere i toka zbivanja pred njom, kao zavisno promenljiva veličina, pri čemu je hod kamere nezavisno promenljiva veličina.

Ako vreme prikazanog zbivanja neposredno zavisi od stanovišta bilo kog instrumenta, u okvirima tehničkih mogućnosti prenošenja i zadržavanja podataka, to znači da zavisi od stanovišta

posmatrača, čije su mogućnosti proširene instrumentom. Naprave se ovde pojavljuju kao nov stupanj u posredovanju vremena, koji omogućuje dodatne stepene slobode u doživljavanju vremena. To obuhvata mogućnost da se npr. neposredno doživi sažimanje i produžavanje trajanja, zaustavljanje kretanja, izjednačavanje različitih trajanja i sl., o čemu je, kao o mogućem vidu ispoljavanja vremena, bilo govora u prvom delu ovog napisa. Pri tom je prikaz moguć kao jedna sasvim nova celina, koja ukrštanjem raznih zbivanja postiže potpuno osobenu organizaciju svojih unutrašnjih tokova i time vlastito vreme. Ovim posredovanjem čovek dotiče same ivice fizičkih ograničenosti ispoljavanja vremena. U isti mah, ovo je kratak i pristupačan put do doživljaja vremena koji nije ograničen svešću o uzročno-posledičnom svetu proizvodnje, koji samo uz napore može da se održi celovitim.

Međutim i ovo je uslovljeno i ograničeno posredovanje vremena. Prvo, ono je u velikoj meri (ne sasvim!) vezano za usmerenost čoveka iza instrumenta. Zatim, vremenom (kao i svim ostalim) ono se bavi u ravni jednog potpuno izdvojenog sveta, čije posledice, u najboljem slučaju, postoje samo po svest, a ne i po zbivanje pred instrumentom. Dakle, ne menja se vreme izvornog zbivanja, nego se samo (doduše opredmećeno) posreduje doživljavanje vremena.

4.

Vreme, ukoliko tako nešto uopšte postoji, mora da se posreduje dalje sve dok se ne postigne mogućnost delotvornog uticanja na njega u našem univerzumu, a ne samo u izdvojenom univerzumu prikaza. Tek to znači njegovo stvarno razjašnjenje i svodenje na poseban slučaj unutrašnje strukture našeg univerzuma (ili bilo kog zamislivog) koji važi samo u granicama tog univerzuma, od kojih neke znamo. Paradoksi koji nastaju izvođenjem vremena iz zbivanja ili postavljanjem zbivanja u neko pretpostavljeno jedinstveno vreme uglavnom usmeravaju mišljenje ka tumačenju univerzuma kao celine ograničene na poseban način (izvesnim konstantama preko kojih nastupaju ispoljavanja o kojima možemo da nagađamo i koja ne doživljavamo unutar tih granica, a ne nekim izdvojenim prostornim, vremenskim ili strukturnim granicama). Bilo bi, možda, ispravnije da se govori o ograničenom ispoljavanju univerzuma sa stanovišta čoveka i njegovih instrumenata. Time bi pojam vremena mogao da se sagleda kao trenutno podesno sredstvo za pokrivanje izvesnih krupnih paradoksa ljudskog znanja (kao „flogiston“ u svoje vreme, npr.).

Jednostavna odluka da se neposredno utiče na smer i brzinu bilo kog zbivanja ili vera da zbivanje ima smer i brzinu različite od onih koje se nameću doživljavanju mogu, očigledno, jedino da izazovu potpun nesklad htenja i nastrojenja, s jedne, i delanja i trpljenja, s druge strane. Reke neće krenuti od ušća izvorima samo zato što neko tako hoće, niti će njihov tok da se doživi obrnutim samo zato što neko poveruje da je on zapravo obrnut. To, međutim, ne isključuje unapred mogućnost posrednih postupaka koji bi uticali na smer i brzinu izvesnih zbivanja, kao što doživljavanje ne podrazumeva odbacivanje znanja koja mu protivreče. Vodu je moguće zaledivati i isparavati, a led ili para preobrativi su u vodu, pri čemu brzina svih tih preobražavanja može da se menja. Doživljavanje kretanja sunca sa istoka na zapad ne remeti čvrstu uverenost u nepomičnost Sunca u odnosu na Zemlju koja se okreće u suprotnom smeru. Izvesni postupci i znanja čine, dakle, most preko (svih mogućih) nesklada između zbivanja i nastrojenja duha, preko kojeg se promet vrši u oba pravca. Hotimično delanje koje utiče na zbivanja i svesna iskustva koja utiču na veru predstavljaju čvorne tačke ovog posredovanja. (Reč je o prometu koji se u ovim tačkama najlakše sagledava jer one omeđuju stanovište čoveka, a ne o rasprostranjenom shvatanju da su one zbiljskije od ostalog, čak jedina zbilja, ili da su ishodište i utočište svega postojećeg, svega mogućeg, čak i nemogućeg.)

Predmet ovog napisa je posredovanje vremena i posredovanje vremenom, dakle: na osnovu čega se zbiva vreme i šta se zbiva pomoću vremena? Sažimajući izloženo, moguće je predložiti da se vreme shvati kao proizvod unutrašnje razmene (materije, energije, podataka, mesta u prostoru i dr.) u pretpostavljenom zatvorenom sistemu, čija unutrašnja struktura smanjuje vlastiti nesklad, neravnotežu, ili u kojem deluje više uzajamno oprečnih činilaca. Na osnovu vremena zbivale bi se promene stanovišta svakog mogućeg posmatrača unutar sistema, koji tim menjanjem stalno učestvuje u unutrašnjoj razmeni. Ovo, višestruko posredovano vreme bilo bi vid ispoljavanja, a ne pertinentno svojstvo univerzuma (čime se ne tvrdi da takva svojstva inače postoje).

LOGIKA I VREME

Vreme je jedan od osnovnih pojmova kojim kao da je prožeto naše saznanje i naše razumevanje sveta. Mada se ne može dokazati da je nemoguće definisati pojam vremena, takva definicija ne postoji. U definicijama koje su filosofi predlagali definijens obično sadrži termine koji zavise od pojma vremena. Na primer, za Aristotela je vreme „mera kretanja u odnosu na pre i posle”, Plotin ga definiše kao „život duše u kretanju kojim prelazi iz jednog stanja delovanja ili iskustva u drugo”, a Avgustin tvrdi da postoji samo „sadašnjost prošlih stvari, sećanje; sadašnjost sadašnjih stvari, viđenje; sadašnjost stvari budućih, očekivanja”.¹⁾

Iako je vreme pojam koji, izgleda, mora ostati nedefinisan, filosofi, naučnici i logičari su nastojali da taj pojam objasne. Filosofi to čine tako što izgrađuju teorije ili filozofske sisteme u kojima pojam vremena zauzima određeno mesto i nalazi se u određenim odnosima prema drugim filozofskim kategorijama. Proničući u takve teorije i sisteme, uočavajući te odnose, mi razumevamo njihovu poruku, pa tako izgleda da razumemo i šta je vreme. U tom razumevanju mi ne zadovoljavamo samo našu radoznalost i žeđ za znanjem, već i duboke emotivne, religiozne i metafizičke potrebe. Razumevanjem jedne filozofije mi nalazimo odgovore na pitanja koja nas dugo muče i odnose se na našu sudbinu, koja se odvija u vremenu, i njenu svrhu. U tom pogledu poučno je Hajdegerovo *Biće i vreme*. To nije samo nastojanje da se odredi jedan novi pojam bića prožetog trajanjem. Osećajući ogromnu razliku između dva pojma — bića i vremena — koju nam je ostavila tradicija, Hajdeger pokušava ne samo da je smanji, već da pokaže kako su te dve kategorije jedno te isto. Ali čineći to, uzimajući kao polazište biće ljudskog života prožeto trajanjem i prolaznošću, on ocrtava perspektivu iz koje naše trajanje i nije ništa drugo do prolaznost bez utehe, ali da nam uteha nije ni potrebna, jer ta prolaznost i nije drugo do samo biće. Kada zanemarimo racionalnost Hajdegerovih analiza, onda to su-

¹⁾ Ovaj napis nastao je na osnovu predavanja koja je autor pod istim naslovom održao u Domu omladine u Beogradu 10. i 17. maja i 1. juna 1972. godine, i objavljen je u široj verziji u časopisu „Ideje”, god. III, br. 3 (str. 47—81), maj—juli 1972.

morno delo, tako nam se bar čini, vrši duboko ljudsku funkciju: ono usmerava snagu naših osećanja u pravcu u kojem možemo podneti „najviše stvarnosti” ne tražeći nikakvu naknadu.

Nauka u proučavanju vremena ima mnogo manje emotivnih funkcija. Fizika, na primer, proučava kako merimo ono što Njutn naziva „relativno vreme”, kako promenljiva t , označavajući neku opštu meru trajanja, pomaže da razumemo odvijanje nekog procesa, kako se pojam vremena odnosi prema pojmovima prostora i kretanja, i kako od njih zavisi. Pojam vremena tu takođe ostaje nedefinisan. Čak i u klasičnoj mehanici, koja uživa glas gotovo savršene teorije u kojoj ništa nije nedorečeno, taj pojam ostaje neobjašnjen. Pogledajmo kako je Njutn razlikovao apsolutno i relativno vreme i kako je pokušao da odredi ono prvo. „Apsolutno, istinito i matematičko vreme, samo po sebi, zbog svoje sopstvene prirode, teče ravnomerno, bez obzira na bilo šta spoljašnje, i zove se drukčije trajanje; relativno, prividno i obično vreme je neka opažljiva i spoljašnja (bez obzira da li je tačna ili neravnomerna) mera trajanja, određena pomoću kretanja, koja se obično upotrebljava umesto pravog vremena; to je čas, dan, mesec, godina.”²⁾

Fizikalne teorije nam, u najboljem slučaju, kažu kako se pojam vremena mora upotrebljavati u nauci i kako, u zavisnosti od te upotrebe, vreme možemo zamišljati. Tako će nam teorija relativnosti reći da vreme nije apsolutno, da o vremenu možemo govoriti samo kada smo prethodno definisali sistem merenja u kojem proučavamo neko kretanje. Fizika uzima u obzir vreme kao nešto što je već dato i što treba samo prilagoditi određenim svrhama. Nema nikakve sumnje da pojam vremena pre naučne analize u fizici nije isto što i pojam vremena posle te analize, ali je jasno da fizika ne može da objasni sam fenomen vremena kao nešto što je iz osnove stvoreno u samoj nauci.

Mada su filosofija i nauka mnogo uticale na razumevanje onoga što nazivamo vremenom, one su mnogo manje uticale na naše doživljavanje vremena, trajanja, prolaznosti i svega što je povezano s ovim osnovnim predstavama našeg svesnog života. U tom pogledu onaj svet sećanja, mirisa i slika koji se pred nama odvija u delu Prusta, može više da nas uzbudi i ukaže na prirodu tih predstava nego bilo koja teorija moderne fizike i više od ma kojeg Hajdegerovog dela. Treba, igleda, verovati da postoji neka osnovna intuicija vremena koju imamo u našem svakodnevnom životu i koju bismo mogli nazvati zdravorazumskim pojmom vremena. Taj pojam,

²⁾ *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, ed. Florian Cajori, Berkeley, Calif., 1947, p. 6.

ili predstava, bogat je sadržajem i utkan je duboko u naša osećanja, a teško se može odvojiti i od religioznih i slikovnih elemenata koji ga stalno prate. Činjenica što niko, verovatno, ni sa stanovišta zdravog razuma nije u stanju da vreme odredi, ne treba nimalo da nas zbunjuje; ona je sasvim spojiva s postojanjem takve intuicije. Setimo se reči Avgustinovih: „Šta je, onda, vreme? Ako me niko ne pita, ja znam; ali ako hoću da objasnim onome ko pita, ja ne znam.” Ove teškoće na koje nailazi obična svest navele su mnoge naučnike, pisce i filozofe da tvrde kako vreme „nije ništa stvarno”, kako ono ne „postoji”, kako je to „samo naš način opažanja”, itd. Takva tvrdjenja su irelevantna, jer ništa ne objašnjavaju; ona nam ne pomažu da razumemo predstavu koju imamo o vremenu. Pretpostavimo da znamo šta znači da vreme „ne postoji” i da je to neka vrsta iluzije kojoj svi podležemo; tada bi još uvek preostajalo da se objasni poreklo i priroda te iluzije, a to se ne bi moglo učiniti bez analize njenog sadržaja, što će reći pojma vremena. Tvrdnja da vreme „ne postoji” nije odgovor na pitanje šta je vreme. Postojalo ono ili ne, postavljaju se ista pitanja. Čak i da je vreme iluzija, mi je ne možemo razlikovati od stvarnosti.

Logička analiza pojma vremena može se obavljati na dva načina. Prvi se sastoji u ispitivanju i objašnjavanju našeg zdravorazumskog pojma vremena. Neki filozofi koji su okrenuti nauci prigovorili bi da je taj pojam izvor velikog broja nesporazuma, protivrečnosti i zastarelih empirističkih uverenja. Prema njihovom mišljenju, moderna nauka je potpuno odbacila takvo shvatanje vremena pokazavši sve njegove nedostatke. Pa ipak, pre nego što se možemo uveriti u takvo tvrđenje i pre nego što sagledamo u čemu je doprinos moderne nauke, neophodno je započeti analizu upravo te zdravorazumske predstave od koje, kako ovde vidimo, polazi i ta moderna nauka, a nema sumnje da je ona polazište i za mnoga filozofska razmatranja.

Metod koji se u ovakvoj analizi primenjuje je metod jezičke analize i on se sastoji u ispitivanju upotrebe vremenskih odredaba u običnom jeziku. Ma kakvo mišljenje imali o filozofiji običnog jezika, odbacivali je mi ili ne, činjenica je da nam ovakve analize pomažu da izgradimo bar osnovu na kojoj se može započeti analiza neke druge vrste. Prema Vitgenštajnovom savetu, u jezičkoj analizi gradimo logičku gramatiku, pravila za upotrebu izraza koji se odnose na vreme.³⁾ Da bismo ostvarili taj cilj nije dovoljno uočiti logičke veze između različitih vrsta vremenskih izraza, već je neophodno videti na-

³⁾ L. Wittgenstein *The Blue Book*, Oxford, 1960. pp. 6, 26tt.

čin na koji ovi izrazi određuju neke naše osnovne pojmove. Što više u tom proučavanju napredujemo, postaje sve jasnije zašto „vreme“ ne može da se definiše: pojmovi vremena prožimaju sve druge pojmove koje upotrebljavamo kada mislimo o svetu; oni su kao „koreni jednog drveta duboko urasli u tle našeg pojmovnog sistema, koji drže čvrsto različite delove tog tla“⁴⁾.

Drugi način na koji vreme postaje predmet logičke analize jeste onaj koji ćemo u ovom napisu prikazati. On se sastoji u primeni metoda matematičke logike na pojmove koji se odnose na vreme. Sami po sebi, ni formalni metodi ni rezultati dobijeni pomoću njih u analizi vremena nisu filozofski zanimljivi, ali interpretacije formalnih teorija poznatih kao „vremenske logike“ značajne su za filozofiju. One ukazuju na neočekivane veze koje postoje između različitih vremenskih odredaba i na povezanost tih odredaba s uobičajenim modalnim kategorijama. Modalni pojmovi nužno i moguće mogu da se objasne, a možda čak i da se definišu, pod izvesnim uslovima, pomoću nekih vremenskih odredaba. U ovom napisu prikazaćemo najvažnije probleme i rezultate ostvarene u toj logičkoj analizi.

Kako bi se mogli odrediti ciljevi matematičke logike u proučavanju pojma vremena? Još je Kant u *Kritici čistog uma* pisao: „Vreme je, dakle, dato a priori... Na ovoj nužnosti a priori zasniva se i mogućnost apodiktičkih osnovnih stavova o odnosima vremena, ili aksiome o vremenu uopšte.“⁵⁾ Cilj matematičke logike je da objasni sadržaj, ispita posledice i utvrdi odnose između iskaza koji bi mogli poslužiti kao „apodiktični osnovni stavovi o odnosima vremena, ili aksiomi o vremenu uopšte“. Međutim, mi nismo obavezni da prihvatimo filozofske osnove od kojih je polazio Kant.

Klasična matematička logika, o kojoj je najviše knjiga napisano, ne poznaje iskaze čija istinitost zavisi od vremenskih odredaba. U tom smislu je ona, kao i najveći deo tradicionalne logike, „vanvremenska“.

Na ne-vremenskom karakteru istine moramo se zadržati. Prema vrlo raširenom shvatanju, svaki iskaz može biti ili istinit ili lažan. Mi ne moramo znati koja od ovih alternativa je u pitanju, ali utoliko gore po nas. Ako je iskaz istinit, onda je to njegova bitna karakteristika koja se ne menja; ako nam se čini da je to nešto što se

⁴⁾ Richard Gale, *The Language of Time*, Humanities Press, New York, 1968, pp. 5–6.

⁵⁾ Prevod Nikole Popovića, Beograd, 1932, s. 52.

menja, onda to nije iskaz. Na primer, rečenica „Danas je sreda” nije iskaz, jer reč „danas” nije određena. Ova rečenica postaje iskaz kada je dopunimo recimo, „Danas, 19. jula 1972, je sreda”. Tek uz ovu odredbu izraz, koji je bez nje iskazna funkcija, postaje iskaz, pa je onda ili istinit, ako je 19. jula 1972. zaista sreda, ili lažan, ako toga dana nije sreda. Ovakva, u osnovi realistička koncepcija, bila je izgrađena za potrebe matematike. Osnova za takvu koncepciju bila je, verovatno, ne-vremenski interpretirana kopula „je”. Ako je objekat a u klasi X , onda je to tako bez obzira na vremenske odredbe, jer mi ne zamišljamo klasu kao nešto što menja, gubi ili dobija elemente. Ako klasi X oduzmemo ili dodamo element b , dobićemo novu klasu, recimo Y ; niko neće reći da je to još uvek klasa X koja je izgubila ili stekla element b . Jedna klasa je određena u potpunosti kada se znaju svi elementi te klase, a to se može znati kada postoji neki kriterijum pomoću kojeg za proizvoljni objekat možemo utvrditi da li joj klasi pripada. Klase X i Y su identične samo ako imaju iste elemente. To proizilazi iz aksioma jednakosti i ekstenzionalnosti, osnovnih principa teorije skupova. Otuda je jasno da se kopula „je” mora uzeti ne-vremenski: da bi se sačuvao identitet jedne klase u nekoj argumentaciji, nužno je pretpostaviti da se njeni elementi ne menjaju i da se njihov broj ne menja.

Nema sumnje da se ovakva, ne-vremenska upotreba kopule „je” može naći i u svakodnevnom govoru i u nauci. Na primer, kada kažemo da je čovek smrtan, mi nemamo u vidu nikakvu vremensku odredbu ovog ili onog čoveka. Bilo bi, verovatno, pogrešno tvrditi da mi pod tim podrazumevamo da je čovek uvek smrtan. Naprosto, to je jedna nevremenska odredba čoveka; ona nije ni „večna” ni „vanvremenska” niti „nadvremenska”. Važno je pitanje da li se sve rečenice mogu izraziti bez vremenskih odredaba, da li za svaku rečenicu koja sadrži vremenske odredbe možemo naći drugu koja ih ne sadrži i koja ima isti smisao kao prva. Odgovor je verovatno negativan. „Prevođenje” vremenskih rečenica na ne-vremenske vodi vrlo neobičnim i neprirodnim posledicama. Na primer, za rečenicu „Juče je padala kiša”, na osnovu pravila logike, imamo prevod „Svi dani koji su identični sa jučerašnjim danom jesu dani u kojima pada kiša”. Tako izgleda da su vremenske odredbe relacije i svojstva, što nam izgleda sasvim neprihvatljivo. Zanimljivo je da su veliki logičari ovoga veka, Rasl i Broud, to upravo i tvrdili. Međutim, izgleda da u modernoj ne-vremenskoj logici ne postoji podesan način da se izraze vremenske odredbe, kao što je „jučerašnji”, koje ipak nisu obična svojstva i rela-

cije. Ne postoji ni način da se u toj logici podesno izraze glagoli, jer „pada kiša” nije svojstvo nekog dana, kao što ni „pada” nije osobina kiše. Ne liči nam na svojstvo ni „biti padajuća”, kao kada bismo rekli „Kiša je padajuća” po ugledu na „Petar je visok”. Ostavljamo čitaocu da sam prosudi o prirodnosti ovakvog „prevođenja”. Podsetićemo samo na još jednu činjenicu. Dugo su logičari i filosofi raspravljali o tome da li se svi sudovi mogu izraziti u obliku subjekat-kopula-predikat, sve do 1931. godine, kada je na osnovu Gedelovih rezultata postalo jasno da to nije moguće. Logika predikativnih sudova je odlučujuća, ali to nije logika relacionih sudova. Možda će se do sličnih rezultata doći i u pogledu vremenskih i ne-vremenskih sudova. Za sada ostaje uverenje da se prvi ne mogu svesti na druge. Zato je potrebna jedna logička teorija koja će ispitivati iskaze sa vremenskim odredbama. Da takva potreba postoji, mogu se navesti još i ovi razlozi: (1) moguće je razviti vremensku logiku, a logika ne može ostati ravnodušna prema jednoj svojoj mogućoj grani; (2) sa logičkog stanovišta takvo istraživanje je zanimljivo; (3) ono je korisno za filozofska razmatranja, posledice takve analize imaju značaj i za nauku i za filosofiju.

Prethodnici. — Ne smemo biti sigurni da je vremenska logika tekovina moderne logike. Već su antički logičari uočili vezu između vremenskih odredaba i modalnih kategorija. Štaviše, Diodor Kronos je imao teoriju vremenske implikacije na kojoj bi mu pozavideli mnogi savremeni logičari.⁶⁾ Što se tiče modalnih kategorija, Megarani i stoičari su razvili dva različita shvaćanja nužnosti i mogućnosti. U oba slučaja ove dve kategorije definisane su pomoću vremenskih odredaba. Prema pisanju Seksta Empirika i Boetija, Diodor Kronos je smatrao (oko 300 godine p.n.e.) da je *sada moguće* ono što je *sada* ili ono što *će biti*; da je *sada nemoguće* ono što *nije sada* i što *nikada neće biti*; da je *sada nužno* ono što je *sada* i što *će uvek biti*; da *sada nije nužno* ono što *sada nije ili neće uvek biti*.⁷⁾

Među antičkim logičarima nije postojala saglasnost. Prema jednom drugom mišljenju,⁸⁾ *sada* je moguće ono što je već bilo ili ono što je *sada* ili ono što *će biti*, a *sada* je nužno ono što je uvek bilo, što je *sada* i što *će uvek biti*.

⁶⁾ I. M. Bochanski, A. *History of Formal Logic*, trans. and ed. Ivo Thomas, Univ. of Notre Dame Press, 1961, pp. 116–133.

⁷⁾ Isto, p. 115.

⁸⁾ Nicholas Rescher and Alasdair Urquhart, *Temporal Logic*, Springer 1971.

Zanimljivo je da je Megarsko-stoička škola, u kojoj su se javile ove ideje, bila potpuno zane-marena, delom zato što je od njih ostalo vrlo malo fragmenata, a delom zato što su docniji komentatori interpretirali njihovo učenje u duhu Aristotelove logike. To su činili i moderni isto-ričari logike, pa se tako Prantlu⁹⁾ desilo da uopšte ne primeti da je kod njih reč o logici iskaza; on je umesto iskaznih promenljivih vi-deo promenljive čije su vrednosti termini. Pers je prvi uočio da je reč o logici iskaza, a tek je Lukašijević dao tačnu interpretaciju.¹⁰⁾

Stoičari su zadužili logiku i svojom teorijom predikacije, koja je značajna za vremensku lo-giku. Njihove ideje prihvatili su srednjovekovni arapski logičari. Avicena je produbio stoičku lo-giku vremenskih odredaba, a Diodorovu teoriju implikacije razvio je u opštu teoriju katego-ričkog silogizma.¹¹⁾ On je takođe vrlo značajan za vremensku interpretaciju modalnih kate-gorija.

Evropski srednjovekovni logičari su takođe za-sluzni za razvoj vremenske logike. Među njima treba pomenuti Tomu Akvinskog, Viljema Okamskog, Alberta od Saksonije i Jovana Bu-ridana.

Matematička varijanta vremenske logike u pravom smislu počinje 1947. jednim člankom polj-skog matematičara Loša.¹²⁾ Njegove ideje su pri-hvatili i razvili Prajor i Rešer.

Kako zamišljamo vreme? Pre nego što se upo-znamo s rezultatima logičko-matematičke ana-lize, vratimo se za časak zdravorazumskim predstavama koje imamo o vremenu. Razmatra-nje tih predstava pomoći će nam da razumemo te rezultate.

Veruje se, možda pogrešno, da mi o vremenu mislimo na dva različita načina. Pre svega, vre-me zamišljamo kao prolaženje. Događaji nam se prikazuju kao prošli, sadašnji ili budući, a ove odredbe se neprekidno menjaju. Događaji kao da „putuju“ iz budućnosti ka sadašnjosti, onda se ostvaruju, a zatim prolaze, „putuju“ sve dublje i dublje u prošlost. Izgleda nam da

⁹⁾ *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 Bde., Leip-zig, 1855—1930.

¹⁰⁾ „Zur Geschichte der Aussagenlogik“, *Erkenntnis*, 5, 1935/36, pp. 111—131.

¹¹⁾ Nicholas Rescher, *Temporal Modalities in Arabic Logic*, Reidel Pub. Co, Dordrecht, 1966.

¹²⁾ Jerzy Los, „Podstawy Analizy Metodologicznej Ka-nonow Milla“, *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, vol. 2, pp. 269—301.

se sve više udaljavamo od prošlih događaja i da se približavamo budućim. To dinamičko doživljavanje vremena leži u osnovi našeg načina na koji o vremenu govorimo — u osnovi glagolskih vremena — kao i u mnogim pesničkim i filozofskim izrekama o trajanju i prošlosti. Kao što ćemo uskoro videti, ono leži i u osnovi naše formalne analize pojma vremena.

S druge strane, misleći o vremenu, mi doživljavamo izvesnu statičku strukturu ili poredak. Isti događaji koji su prvo budućí, zatim sadašnji, pa onda prošli, nalaze se međusobno u jednom odnosu koji se pri prolaženju ne menja: oni su ili istovremeni ili prethode jedan drugome. Ovaj odnos između događaja zvaćemo „biti raniji”. On uređuje sve događaje u niz u kojem svaki od njih ima svoje nepromenljivo mesto.

Sve nas ovo navodi da pomišljamo na dve vrste vremenskih činjenica. Prvo, postoje činjenice o vremenskim odnosima prethodenja i, drugo, postoje činjenice o prošlosti, sadašnjosti i budućnosti istih događaja. Prvoj vrsti činjenica odgovara niz događaja koji se u literaturi zove B-niz. Taj se niz „odvija” od ranijeg ka docnijem i on generiše relaciju koju možemo nazvati ranije (kasnije) od. Drugoj vrsti vremenskih činjenica odgovara niz koji se zove A-niz; on se odvija iz daleke prošlosti kroz blisku prošlost do sadašnjosti, a onda od sadašnjosti kroz blisku ka dalekoj budućnosti. B-niz se ne menja u tom smislu što je odnos ranije (kasnije) stalan. S druge strane, A-niz podrazumeva promenu, jer se granica između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti menja. Lako možemo zamisliti dva A-niza koji sadrže isti događaj, ali je u jednom od njih taj događaj u sadašnjosti dok je u drugome u prošlosti. Odnos ranije (kasnije) zove se B-relacija, a položaj jednog događaja u A-nizu, njegovo prisustvo kao prošlog, sadašnjeg ili budućeg događaja zove se A-determinacija.¹³⁾

U B-nizu događaji ne mogu menjati svoj položaj. Platonovo rođenje, na primer, ostaće uvek ranije u odnosu na Hegelovo rođenje. Ako je između ta dva događaja bilo toliko i toliko vremenskih jedinica do sada, onda će taj broj ostati za čitavu budućnost. Događaji mogu menjati A-determinaciju; jedan budući događaj postaje događaj u sadašnjosti i pretvara se u prošli događaj. Prošli događaj ostaje uvek prošli, on svoju A-determinaciju ne može promeniti. Tako je Platonovo rođenje nekada bilo u dalekoj budućnosti, zatim je bilo sve manje buduće da bi se u jednom trenutku ostvarilo i

¹³⁾ J. M. E. McTaggart, „The Unreality of Time”, *Mind* XVII (1908); *The Nature of Existence*, London, 1927, Vol. 2, p. 271; *Philosophical Studies*, London, 1934.

postalo sadašnje, a onda se otisnulo u prošlost u koju sve dublje tone.

Nećemo se zadržavati na analizi A-niza, jer to nije cilj naših razmatranja. Ukazaćemo još samo na vezu koja postoji između B-nizova i A-determinacije, uprkos velikoj razlici, i na jedan pojam koji je prisutan u našim razmišljanjima o A-determinaciji.

Nije teško razumeti da se u A-determinaciji granica između prošlosti i budućnosti stalno pomera. Svaki sadašnji događaj ima svoju prošlost i svoju budućnost. Hegel je živeo u Platonovoj budućnosti, a Platon u Hegelovoj prošlosti. U odnosu na Hegelovo, Platonovo rođenje nije nikada bilo budući događaj. To nam nagoveštava vezu između B-niza i A-determinacije: ako je događaj *d* u B-nizu pre događaja *e*, onda ne postoji A-niz u kojem je događaj *d* budući događaj, a *e* nije. Dakle, A-determinacija je nužan uslov postojanja određene B-relacije.

Svako razmišljanje o A-determinaciji podrazumeva ostvarivanje. Budući događaji za običnu svest nisu stvarni, već mogući, verovatni ili sigurni. Neki od njih će se ostvariti, ali to ne mora biti sigurno, pa su u tom pogledu neizvesni i neodređeni. Ako se ostvare i postanu prošli, onda se njihova priroda ne menja. Sadašnjost je granica između stvarnog i mogućeg. To prisustvo ideje ostvarivanja ili stvarnog u razmišljanju vremenskog toka pomaže nam da razumemo zašto je još tako davno uspostavljena veza između vremenskih odredaba i modalnih kategorija.

U matematičko-logičkoj analizi vremenskih odredaba biće prisutne obe predstave o vremenu, i B-nizovi i A-determinacija. U nekim sistemima one su eksplicitne, u drugima samo se podrazumevaju, ali intuitivna interpretacija vremenskih logika nije bez njih moguća.

Vreme koje se grana. — Predstavu o vremenu koja je našla svoj iskaz u A-nizovima i A-determinaciji moramo dopuniti. Lako možemo zamisliti da nam u jednom trenutku neki događaj izgleda moguć i da će se možda i desiti, ali da to nije izvesno. Na primer, moguće je da tim za koji navijamo pobedi iduće nedelje. Pretpostavimo da naš tim nije pobedio, a da je posle nekoliko dana prestao da postoji, jer su svi igrači prešli u neki drugi klub. Tako se jedan moguć budući događaj nije desio i više se ne može desiti. Za takav događaj ne možemo reći ni da je budući ni da je sadašnji niti da je prošli: on više nije moguć. To samo pokazuje da odnos mogućeg i stvarnog nije iscrpljen dosadašnjom analizom. U A-determinaciji do-

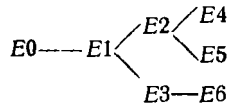
gađaji su budući, onda se ostvaruju i postaju prošli. Ali ta predstava je suviše jednostavna. Zar ne bi bilo potrebno pored „stvarnog” vremenskog toka posmatrati i tok pretvaranja mogućih budućih događaja u stvarne ili u neostvarene? Zar ne bi bilo potrebno pored „stvarnog” vremenskog toka posmatrati i tok pretvaranja mogućih budućih događaja u stvarne ili u neostvarene? Zar neostvareni ne mogu još uvek biti mogući ili nemogući, zar nema ostvarenih događaja koji više nisu mogući? Sve to pokazuje koliko je složen odnos između budućih, sadašnjih i prošlih događaja, i budućih sadašnjih i prošlih mogućnosti.

U nama je duboko usađeno uverenje da na budućnost možemo donekle uticati, ali da je besmisleno i pomišljati o uticaju na prošlost. Ona nam izgleda završena i potpuno određena. Događaji koji su se desili ne menjaju se, iako se menja naša slika i naše znanje koje imamo o njima. Ukoliko i govorimo da je prošlost neodređena, da je nešto možda bilo ovako ili onako, onda se to odnosi samo na naše znanje o prošlosti. Očigledno, naše znanje o prošlosti može biti buduće. Drukčije je sa budućnošću; budući događaji su sami neodređeni. Ovo uverenje, tako nam bar izgleda, nije nikakva iluzija. Naše razlikovanje prošlosti i budućnosti u vezi je s razlikom između stvarnog i mogućeg. Budući događaji su mogući ili neizbežni, ali još uvek nisu stvarni, jer se nisu odigrali. Prošli događaji su se odigrali i oni su u tom smislu stvarni. Kretanje, dešavanje, promenu uopšte, možemo razumeti kao pretvaranje mogućeg u stvarno, kao ostvarivanje mogućnosti. Budućnost nije neodređena samo zato što je ne znamo. Svakako, za neke događaje znamo da će se neminovno desiti, ali ne znamo ni kada ni kako ni gde, jer još ne postoje nužni uslovi da se oni dese. S druge strane, mnoge događaje „stvaramo” tako što ih zamišljamo i želimo. Kao zamišljeni događaji i ciljevi naše akcije oni su prisutni u našoj svesti i tako postaju mogući događaji koji pre toga nisu bili budući. Istina, kada se već desilo nešto sasvim neočekivano, nešto o čemu nismo uopšte pomišljali, osećamo se kao da smo otkrili da je to bilo moguće. Međutim, izgleda da je to drugi problem — problem misaone rekonstrukcije prošlosti. Mogući budući događaji, ciljevi naše akcije, ostvaruju se u našem delovanju. Dakle, mi ostvarujemo budućnost koja nam nije unapred data; ona nije neodređena samo zato što je ne znamo, već i zato što je u izvesnom smislu i nema.

Kad kažemo da ne znamo šta će se i kako će se desiti, onda je to drugi smisao od onog u kojem kažemo da ne znamo kako se nešto desilo. U prvom slučaju znamo da se to nije desilo, u

drugome da jeste. U prvom slučaju možemo još pomišljati da utičemo na ono što će se desiti, u drugome znamo da je to nemoguće i mi na to i ne pomišljamo.

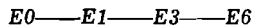
Kao što možemo zamišljati moguće buduće događaje, tako možemo zamišljati i nizove budućih događaja. Na primer, ako je E_0 neki sadašnji događaj, onda možemo zamisliti da će se posle toga desiti prvo E_1 , pa E_2 , pa E_4 , ili da će događaji teći redom E_1 , E_3 , E_6 , ..., ili možda E_1 , E_2 , E_5 , ... Sve ove mogućnosti možemo prikazati ovako:



Na ovom dijagramu događaji E_1 i E_2 se granaju, ali se ne granaju E_0 i E_3 . Razlozi za ovaj način izražavanja su očigledni. Imajući u vidu ovakav dijagram, možemo definisati uslovljenost događaja E_y događajem E_x : E_x uslovljava E_y ako se događaj E_x ne grana i E_x je povezan sa E_y . To znači da se E_y dešava ako se desi E_x , jer nema drugih alternativa. U našem primeru E_0 uslovljava E_1 , E_3 uslovljava E_6 , ali E_2 ne uslovljava ni E_4 ni E_5 .

Ako E_x ne uslovljava E_y , onda možemo reći da je E_y u otvorenoj budućnosti događaja E_x . Tada, ako se E_x desi, nije izvesno da će se desiti i E_y ; za E_x možemo reći da ima razne alternativne budućnosti. Tako je u našem primeru E_2 , E_4 jedna alternativna budućnost događaja E_1 . Da li jedan događaj ima otvorenu budućnost, nije pitanje samo našeg znanja i moći zamišljanja, već i pitanje strukture sveta u kojem živimo. E_1 može biti uslovljeno događajem E_0 zato što među njima postoji neka uzročna veza čije prisustvo nije samo stvar našeg znanja.

U potpuno determinističkom svetu nijedan događaj nema otvorenu budućnost, pa bismo možda imali ovakav dijagram:

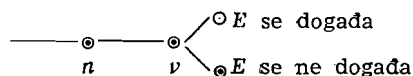


U tom slučaju bilo bi moguće da je E_0 uzrok E_1 , da je E_1 uzrok E_3 , da je E_3 uzrok E_6 . Ali isto je tako moguće zamisliti svet u kojem između ovih događaja nema nikakve uzročne veze, mada je on ipak deterministički jer nijedan drugi raspored ovih događaja nije moguć, kao ni bilo koji drugi raspored drugih događaja.

Vratimo se još jednom našem dijagramu. Pretpostavimo da se ostvari niz događaja E_0 , E_1 , E_2 , E_5 . Tada je, naravno, E_0 ranije od E_1 , E_1

je ranije od $E2$ i $E2$ je ranije od $E5$. Događaji $E3$, $E4$ i $E6$ nisu se desili i mi ih možemo smatrati propuštenim prilikama ili srećnim sticajem okolnosti. Ali, da li je $E3$ prošli događaj u odnosu na $E5$? Ne. Da bi neki događaj bio prošli u odnosu na dati događaj, oni se moraju nalaziti na istoj „grani”, a moraju biti ispunjeni i neki uslovi u pogledu „ostvarenosti”. Pošto se u našem primeru ostvario niz $E0$, $E1$, $E2$, $E5$, u odnosu na $E5$ prošli su događaji $E2$, $E1$ i $E0$... Da se ostvario niz događaja $E0$, $E1$, $E3$, $E6$, onda bi $E3$ bio prošli događaj u odnosu na $E6$ itd. Ali to se nije desilo i $E3$ nije prošli događaj u odnosu na $E6$. Razlika između ostvarenog i onog što je bilo moguće odražava se i u našem načinu izražavanja: mi ne kažemo da je Ex ranije od Ey ili da je Ex prošlo u odnosu na Ey , ako se Ex i Ey nisu ostvarili, već da bi Ex bilo prošlo u odnosu na Ey .

U hronološkim i vremenskim logikama elementi jedne razgranate strukture uvek predstavljaju događaje ili trenutke, a grane su nizovi mogućih događaja ili trenutaka. U dijagramu koji nam je poslužio kao ilustracija elementi razgranate strukture bili su događaji. Prajor¹⁴⁾ je smatrao da otvorene budućnosti leže u prirodi samog vremena, a ne u toku događaja. Posmatrajmo sledeći dijagram:



n označava sadašnji trenutak, a docnije dešavanje grana se u v ; jedna grana vodi događaju E , druga događaju $ne-E$. Tako se E nalazi u otvorenoj budućnosti i predstavlja mogući događaj. Prajor misli da je v tačka grananja u samom vremenskom toku. Prema tome, v nije nikakav događaj, već izvesna karakteristika „vremenskog kanala”¹⁵⁾ kroz koji događaji prolaze.

Rešer i Arkart misle da vreme treba zamišljati kao linearni tok, a da u vremenu postoji grananje tokova događaja. Dakle, postoje različiti mogući tokovi događaja u jednom jedinom vremenu.

Ova dva shvatanja vrlo su različita i svako od njih ima svoje dalekosežne posledice. Na primer, prema Prajorovom shvatanju neodređenost bu-

¹⁴⁾ A. N. Prior, *Time and Modality*, Oxford, 1957.

¹⁵⁾ Ovaj izraz je iz pomenute knjige Rešera i Arkarta.

dućnosti, njena kontingencija, data je ontološkom strukturom samog vremena. Zato jedan iskaz o budućem događaju ne može biti ni istinit ni lažan; on mora biti neodređen u tom pogledu. Prema drugom shvatanju, nemogućnost određivanja istinonosne vrednosti iskaza o budućim događajima leži u nemogućnosti određivanja posledica događaja koji se granaju, pa tome nije razlog priroda vremena. Za iskaz o nekom budućem događaju ima smisla reći da je on istinit ili lažan, mada ne moramo biti u stanju da kažemo koja je vrednost u pitanju. Iako ćemo to svakako saznati kada se taj događaj desi, već sada ima smisla reći da naš iskaz ima jednu od tih vrednosti. Prema Rešer-Arkartovom shvatanju, dakle, kontingentnost budućnosti leži u kauzalnoj strukturi toka događaja, a ne u strukturi vremena.

Kada se uporede ova dva shvatanja, onda na prvi pogled izgleda da Rešer-Arkartovo shvatanje ima prednost nad Prajorovim. Ono je, prvo, jednostavnije. Drugo, u Prajorovom shvatanju nastaju teškoće u interpretiranju relacije U ili *ranije (kasnije) od*. U našem prethodnom raspravljanju bilo je sasvim prirodno što događaji koji se nisu ostvarili ne moraju biti u relaciji U (ako se nalaze na različitim granama razgranate strukture). Međutim, Prajor misli da je U relacija između trenutaka ili vremenskih razmaka. Kada bi vreme bilo linearno, počeci svaka dva razmaka bi se poklapali ili bi početak jednog prethodio početku drugoga ili bi početak drugog prethodio početku prvoga. Ako se vreme grana, onda ima trenutaka za koje ne važi ni jedna od pomenutih alternativa, kao što je to slučaj i kod neostvarenih događaja. Ali dok to izgleda prirodno kada je reč o neostvarenim događajima, prilično je čudno kada je reč o vremenskim intervalima ili trenucima. Uostalom, nije uvek u skladu s našom intuicijom reći da su trenuci ili vremenski razmaci u relaciji U , iako je sasvim prirodno reći da su događaji u toj relaciji. Na primer, kada se brod približava, dim se vidi ranije nego što se vidi brod, ali iako se kaže da je sreda pre četvrtka, ne kaže se da je sreda ranije od četvrtka, kao što se ne kaže ni da je devet sati ujutru bilo ranije od dvanaest sati. Razume se, umesto ranije, mi kažemo i pre, ali nije sigurno da ova reč ima isključivo vremensko značenje; na primer, 5 je pre 8 u nizu brojeva.

Pa ipak, Prajorovo stanovište izgleda prihvatljivo kada imamo na umu relativističko vreme moderne fizike. U tom slučaju se grananje vremena poklapa s grananjem događaja. Mogu se zamisliti sistemi koji se udaljavaju jedan od drugog tako da nikakva komunikacija među nji-

ma nije moguća, pa ni upoređivanje vremena. Za trenutke u jednom od tih sistema ne možemo reći ni da su raniji ni da su kasniji niti da se poklapaju s trenucima iz drugog sistema.

Svi sistemi vremenske logike koje smo razmotrili ili opisali prilično su siromašni u odnosu na način na koji upotrebljavamo vremenske odredbe. Oni nam ništa ne kažu o tome da li je vreme diskretno, gusto ili kontinuirano, da li ima početak i kraj itd. Odgovori na neka od ovih pitanja su značajni za nauku. Za primenu matematičke analize može biti značajno da li je vreme kontinuirano ili diskontinuirano. Međutim, moguće je postaviti i druge zahteve u pogledu prirode vremena. U daljem izlaganju mi ćemo izložiti i razmotriti samo neke od njih.

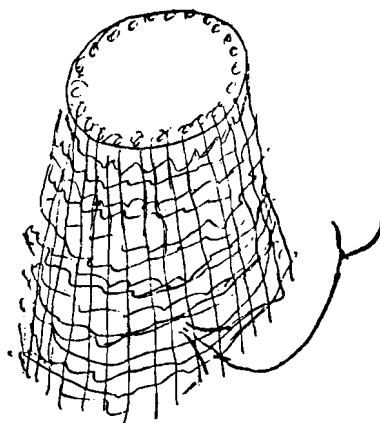
Pojam vremena koji upotrebljavamo u običnom životu i u nauci, osim linearnosti, ima i mnoge druge osobine. Tako je vrlo mnogo raspravljano i knjiga napisano o „kontinuiranosti i diskontinuiranosti” vremena, njegovoj „deljivosti u beskonačnost” i drugim odlikama. Na žalost, mnoge takve analize su sasvim nepouzidane, jer su neprecizne. Na primer, u njima se retko razlikuje kontinuiranost od gustine.

Vreme i modalne kategorije. — Već u početku ovog napisa pomenuli smo da su logičari odavno znali za vezu između modalnih kategorija nužnosti i mogućnosti sa vremenskim odredbama. Da ispitamo taj odnos.

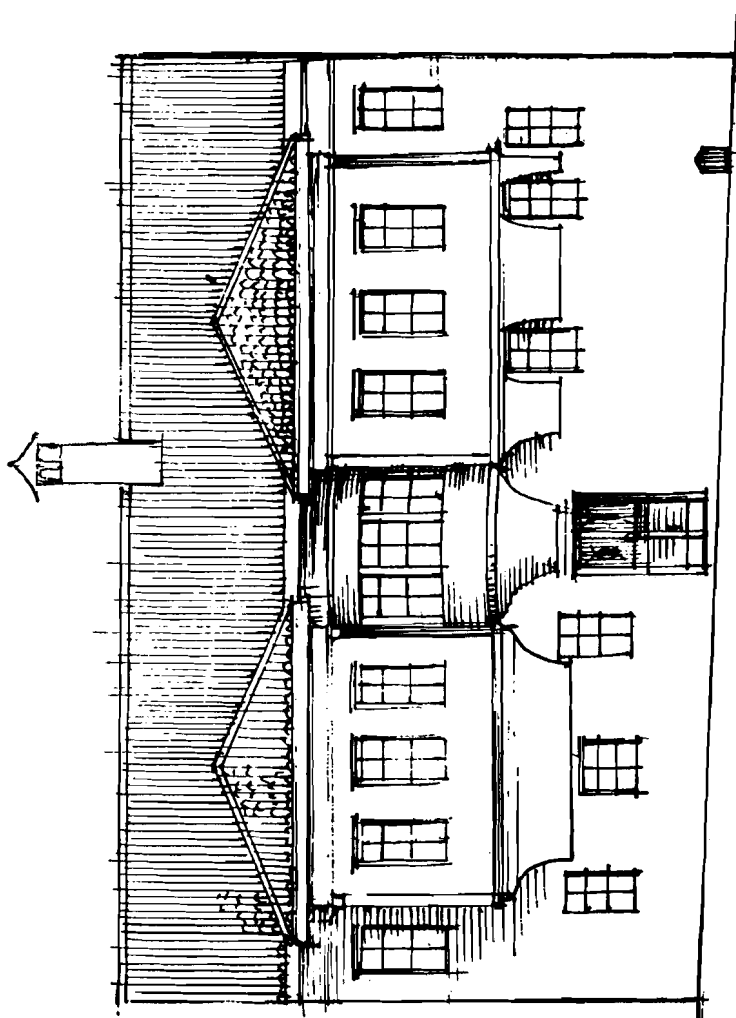
Pokazalo se tako da se skoro sve modalne logike luisovskog tipa mogu izvesti u okviru vremenskih logika, pa nam se čini da modalne kategorije, bar onakve kakve su u modalnim sistemima, nisu ni potrebne. Mnogi autori to i tvrde. Prema prilično raširenom mišljenju, u Luisovim sistemima nužnost je isto što i „uvek istinito”, a mogućnost isto što i „ponekad istinito”. Očigledno, postojeći sistemi modalne logike objašnjavaju samo neke osobine modalnih kategorija. Mnoge druge osobine nisu uopšte uzete u obzir.

Što se vremenskih logika tiče, rezultati koje smo prikazali zavise od načina na koji su pretpostavke o vremenu iskazane i od metoda koji su primenjeni u analizi tih pretpostavki. Mi smo se ograničili samo na metode iskaznog računa. Svi sistemi vremenske i modalne logike bili su zasnovani na iskaznom računu iz Principia Mathematica. Polazeći od nekih drugih, neklasičnih računa, dobili bismo sasvim druge rezultate. Ne znamo da li bi oni bili bliži našoj

intuiciji. Uvođenje logike predikata veoma bi obogatilo našu analizu, ali bi i izlaganje bilo složenije. Mi smo kvantifikovali samo vremenske promenljive, pa tako nismo imali račun predikata u pravom smislu. Kvantifikacija drugih promenljivih u prisustvu modalnih operatora stvara izvesne teškoće, pa su se neki autori protivili izgradnji modalne logike predikata. Danas se logičari ne ustručavaju da to čine, ali su još uvek ostali mnogi problemi u interpretiranju takvih računa predikata.



SUMMARY



Ičkova kuća, ulica 7. jula — srušeno 1935.

THE MULTIPLE SIGNIFICANCE OF TIME

Luckily, time has not become the subject of a special branch of science which would take over exclusive rights to dealing with this theme, and proclaim itself the sole factor competent for it. Although many sciences deal with certain of its aspects, time seems to have successfully eluded the efforts of experts to imprison it in their rigid frameworks of concepts and hypotheses and has remained, as opposed to all else, within the domain of free individual thought and discussion which does not recognize the boundaries of professions and sciences.

Thus, too, this thematic issue devoted to time, however extensive it may be, does not pretend to delve comprehensively and exhaustively into the „problematics of time“. It is merely an insignificant sample of a collective view of time, which was elaborated over the past two years from the days of the Student Cultural Centre in Belgrade, with the participation of a great many intellectuals who felt the need, preoccupied by one or another temporal aspect of the world and life, to overstep the frontiers of their professions and have their views cross swords with the views of others. Many of the participants in the talks did not have time to write their texts, and among the authors in this issue, there are those who did not take part in the talks.

Although it does not cover the entire „territory“ of time, the content of this thematic issue is comprehensive and internally systematic in a way, and from it one can discern quite definite interests and orientations. The material is distributed in four parts, the first and fourth being of a general, theoretical nature, while the second and third are devoted to specific problems of psychological and social time. When it was necessary to represent more fully a partial theme, or one of the specific concepts of temporality, we resorted to the already published texts of our writers (Kangrga, Kostić, Kron) or translations of foreign authors (Piaget, Ornstein, Benvenist, Kagame, Gurevich, Ricker, White).

What concept of the temporal dimension of human existence is expressed by the distribution of material in this thematic issue? The starting assumption that modern man differs essentially from the men of earlier ages by virtue of the fact that the time implacement is from future to present, and not from past to present, is

SUMMARY

expressed by placing at the beginning Kangrga's interpretation of Hegel's concept of „historical or human (i.e. productive)" time, and the texts of Čolanović, Muhić and Životić, which explicate and confront three approaches to the future characteristic of our age — futurological, utopian and antiutopian. On the ontogenetic level, man has always been confronted with his transience, and has wrestled with it with all his conscious and unconscious psychic apparatus, attempting to perfect his ability to experience the attractions of time (although lacking a special sense for them) and his sensory instrumentarium, in order to register as precisely as possible the passage of time and to know where he is in this course, while at the same time not casting off the irrational roads of overcoming transience by time displacement. Eight contributions in the second section deal with subjective time, spotlighting it from three essentially different angles: Matić, Rašković and Jerotić think and write in the tradition of classical and modern psychoanalysis conceived in the broader sense as a general theory of man and culture; academic psychology is represented by an author who marks the foundations of the modern concept of psychic development (Piaget) and an author who belongs to the latest generation of experimentalists, free of the traditional frameworks of the psychological laboratory and the „psychological" theory (Ornstein); finally, we have three texts which could be hallmarked as introspective testimonies (Kostić, Mojović, Abramović), in which certain problems of subjective time are defined and resolved in a completely personal, we might even say poetic, way.

The fact that cultural or social formulae largely determine the boundaries and modalities of experiencing time is intimated in the texts of the second section, but this is brought into full focus only in the third section, which opens with Čolović's original detection of specific temporal structures in some aspects of our modern mass literature (death notices in newspapers, barroom love songs, and newspaper commentaries on the major games of our national football team), and ends with Ricker's knowledgeable comparative view of the basic temporal formulae of the world's major cultures (Chinese, Indian, Hebrew, Moslem, Bantu, Ancient Greek and Christian). Of the nine texts in this section, the first three are devoted to literature (Čolović, Olujić, Cvjetičanin), the next two deal with discovery of the temporal in language (Benvenist, Kagame), two deal with the socio-economic origins and genesis of traditional Indian and modern European concepts of time (Pajin, Gurevich), one deals with the

SUMMARY

sociology of man's leisure time today, (Božović), and the last compares the temporal in the basic cultural-religious traditions of the world (Ricker).

The issue is rounded off with the last section which includes contributions of the broadest theoretical level (Aničin, White, Stojanović, Kron), from which one might build up a general conviction that the content of time is phase — either circular or spiral, upward or downward; with or without a beginning — while its forms branch out *ad infinitum*. But, far more interesting in these closing texts is consideration of those problems which have not yet attained a satisfactory level of inter-subjectivity in science and philosophy (the relationship of reversibility of process in microsystems and irreversibility of process in macrosystems: differentiation of movement, entropy, growth and formation as essential modalities of the process of change; problems of the multifold intermediation of time; the possibility of enriching the intuitive perception of time by elaborating new, temporal and modal, mathematical logic).

If this is the tip of the iceberg which is before our eyes, it is only fitting for us to peer beneath the surface of the water and see what has remained unwritten for this issue, having been planned, agreed upon, or only hinted as a possibility. Some of these projects will very likely be realized subsequently, but in incomplete form they all belong to this thematic issue, and the reader should know about them.

For the present, the first section has remained without two contributions by Pera Mužijević, which would enrich an understanding of the historical roots of modern utopian thinking (in the Student Cultural Centre, Mužijević presented a review of Renaissance utopias, and subsequently intended to write separately about Rabelais as a utopian), and without a contribution by Trivo Indjić on the presence of the utopian in the ideologies of today's revolutionary movements. Apart from these texts which would add depth to the present orientation of this bloc on the future, certain contributions have also been left out which might have approached the human aspects of time from completely different angles. Philosophers Jovan Culum, Branko Pavlović, Milan Mladenović and Voja Stojanović stated views in the discussions on time which differed from those of Kangrga. However, their other obligations did not allow them time to present them in textual form for this issue. The issue has thus lost on discursiveness, but the opportunity remains for them to speak out later.

SUMMARY

The Freud-Jungian approach to time was to have had another two texts: Boško Popović on the reversibility of psychological time, and Zarko Korać on the basic tenets of Jung's psychology of time. These texts by psychologists dealing with psychoanalytical theory would have presented an interesting supplement to the present psychoanalytical segment in the issue, which represents only psychiatrists of the psychoanalytical provenance. It would have been interesting to receive contributions from three psychologist-psychotherapists belonging to three different orientations of modern psychotherapy — the humanistic (Jelena Vlaković), *gestalt* (Mladen Kostić), and transactional (Josip Berger). They contributed greatly to the talks in the Student Cultural Centre, as the time plane was very relevant to each of these three schools of psychotherapy. One should add to this a different approach to psychotherapy, from the standpoint of existential analysis, defended in the discussion by child psychiatrist Svetozar Bojanin. Experimental time psychology would have been portrayed more fully had Zarko Korać had time to write up his discussion in the Student Cultural Centre.

The time dimension of modern literature would have been enriched with the contributions of Djordjije Vuković and Igor Mandić, and particularly Branko Aleksić (on time in the works of Marko Ristić) and Ivan Čolović (on the forms of sacral time in modern European literature), all of whom took part in the talks. The anthropological section, which is quite well filled-in, would have certainly benefited from the texts of Zoran Gluščević (on the cyclical nature of mythical time), Rade Iveković (on the concept of continuity and discontinuity in Indian thought) and Jaša Babić (on temporal practice in Black Africa). The sociological approach to time is represented by only one text on leisure time. There was at one point the possibility that we would receive another two more empirically concretely situated texts on the same subject (Bane Čukić on the interference of self-managing and working roles, and Vesna Pusić on the relationship of productivity and creativity), along with two more general texts on the social consequences and determiners of long-term planning (Branko Horvat and Silvan Bolčič). Let us also add to this a variegated review of modern sociological concepts of the temporal, presented in the talks by Miša Jezernik, and the unrealized wish for the inclusion of the prominent Ljubljana researcher in the field of the sociology of labour, organization and self-management, Veljko Rus.

SUMMARY

The last section would have been more stimulating if Jovan Culum (on the new concept of psychological time in the modern theory of physics), Djordje Zivanović (on the consequences of the empirical study of „black holes” on the concept of the eternity of space), Zvonko Marić (on the thermo-dynamic „time-arrow”), Zoran Radović (on the simultaneous irreversibility and reversibility of processes in physics), and Lazar Stojanović (on the total synchronicity of events) had had time to write up their discussions.

Accompanying some of the texts you will see a special addendum in which the authors of the contributions in this issue exchange comments. This is slightly unusual, and it is up to the reader to evaluate how successful it has been. The desire was to use this form of breaking up the closed system of elaboration, and at the same time to open up lateral partial discussions with the author. This produces interesting material, certain problematic points are discussed in greater detail, and the thematic issue is spontaneously and optimally bound up internally, through the mutual contacts of the authors, made interwoven and alive. Unfortunately, most of the contributions arrived at the last moment (14 out of 25), so that there was no time to multiply them and send them out to the other authors, and subsequently to await their comments. However, obstacles of a technical nature were not the only ones in the way of effecting this idea. Of thirteen authors who received a number of texts for possible comment, only five reacted with written commentaries. The most productive in this respect was Ferid Muhić, who developed veritable miniature polemics with his colleagues Kangrga and Pajin (which they joined with their replicas), followed by Dušan Pajin (commenting on the ideas of Čolanović and Muhić), and Ivan Aničin (referring to Abramović and White). Lazar Stojanović (on Abramović) and Vojin Matić (on Gurevich) each commented on only one other text.

In closing, let us say a few words about the completely personal motives of those who prepared this issue in devoting a great deal of time in the past two seasons to organizing, encouraging, and continuing public discussions of time, and in the past year to collecting texts for this thematic issue. There were a few initial focuses of interest, endlessly far apart, and completely unrelated: from the perception that the techniques of modern planning of work operations encounter difficulties in application here, due, among other things, to the fact that they jeopardize certain more profound levels of our feeling of time, to the impossibility of precisely imagining the time implication of

SUMMARY

detecting „black holes” via radio signals received from a distance of twelve billion light-years. Thus the first series of eight talks with over twenty collocutors from various regions evolved in attempts to tie in the disparate — practical and theoretical, biological and meteorological, philosophical and technical, psychological and physical — preoccupations with time. The material was extremely interesting, and preparations began for the thematic issue. Then many new names appeared with new aspects of the temporal. And, the initial reservoir of curiosity was not spent, but seemed more to have been clarified, so that it could plainly be seen that the deepest well of interest in time lies in the contradiction between *seeking security* in increasing certainty and reliance on the familiar, and the *openness to uncertainty*, in the conviction that the unknown and different is more vivifying than the same and the known. The second cycle of talks was consequently more homogenous, and dealt more directly with the basic questions of human existence, showing that discussions on time can never be brought to a close. This thematic issue is only one of the extensions of these extratemporal talks.

LJUBA STOJIC

CONTENTS

THE FUTURE AND PAST IN THE PRESENT

Milan Kangrga
TIME AND HISTORY

14

Voja Colanović
TIME, AS SEEN BY FUTUROLOGISTS

27

Ferid Muhić
THE FUTURE BETWEEN UTOPIA AND ANTIUTOPIA

36

Miladin Životić
FUTUROLOGY AND UTOPIA

50

EXPERIENCE OF TIME

Vojin Matić
TIME IN PSYCHOANALYSIS

70

Jovan Rašković
THE PSYCHOANALYTICAL ASPECTS OF TIME
IMPLACEMENT AND DISPLACEMENT

78

Vladeta Jerotić
JUNG'S CONCEPT OF SYNCHRONICITY

88

Jean Piaget
A CHILD'S CONCEPT OF TIME

95

Robert Ornstein
ON THE EXPERIENCE OF TIME

107

Aleksandar Kostić
POST SCRIPTUM FOR A JOURNEY

121

Dragan Mojović
TIMING

133

Velimir Abramović
CONSCIOUS ALTERATION OF THE COURSE OF
TIME — MAN'S ETERNAL PRESENT

137

318

CULTURE AND TIME

Ivan Čolović
TIME IN OUR MASS LITERATURE

144

Biserka Cvjetičanin
THE CONCEPT OF TIME IN AFRICAN LITERATURE

154

Grozdana Olujić
LITERATURE AND TIME

167

Emil Benvenist
TIME AND LANGUAGE

177

Alexis Kagame
THE EMPIRICAL APERCEPTION OF TIME AND
THE CONCEPT OF HISTORY IN BANTU THOUGHT

186

Dušan Pajin
TIME AND THE ESSE

208

A. J. Gurevich
TIME AS A PROBLEM OF CULTURAL HISTORY

226

Ratko Božović
LIESURE TIME AND THE DIVIDED MAN

243

Paul Ricker
DIFFERENCES OF CULTURE AND DIFFERENCES
OF TIME

250

CONTENT AND FORM OF TIME

Ivan Aničin
THE CONCEPT OF TIME IN PHYSICS

268

Lancelot Leowe White
TIME AND THE BODY-SPIRIT PROBLEM

277

Lazar Stojanović
INTERMEDIATED TIME

286

Aleksandar Kron
LOGIC AND TIME

296

SUMMARY

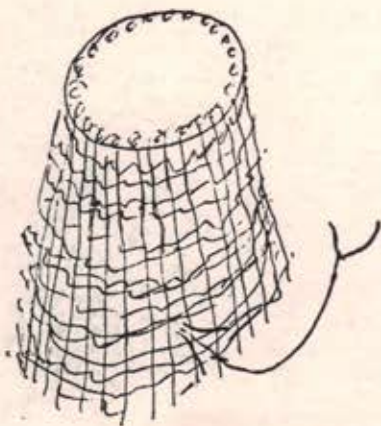
311

319

KULTURA

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

TEMATSKI BROJ
MNOGOZNAČNOST VREMENA



36/37

'77
