

---

POL RIKER

---

# RAZLIČITOST KULTURA I RAZLIČITOST VREMENA

---

Čitalac ogleđa sakupljenih u ovoj knjizi pod naslovom *Kultura i vreme*,<sup>1)</sup> 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

<sup>1)</sup> 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 ogleđa svoje teme, prećutno ili namereno, podredili problemu jezika. Autor studije o *kineskoj koncepciji vremena*<sup>2)</sup> 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”<sup>3)</sup>. 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-

<sup>2)</sup>Klod Lar (Larre), „Empirijska apercepcija vremena i shvatanje istorije u kineskoj misli”, *ibid.*, str. 43.

<sup>3)</sup> 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 nabroja 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. Zato, 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*<sup>4)</sup> 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 sredenost 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*

<sup>4)</sup> 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”<sup>5)</sup>, „Hrišćansko shvatanje vremena”<sup>6)</sup>, „Muslimanski pogledi na vreme i istoriju”<sup>7)</sup>. 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-

<sup>5)</sup> Andre Ner (Neher), *ibid.*, str. 171.

<sup>6)</sup> Germano Pataro (Pattaro), *ibid.*, str. 193.

<sup>7)</sup> 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”.<sup>8)</sup> 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

<sup>8)</sup> 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 izgrađeno 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 *obeleženog znakom događaja*. A sama logika individualizacije koordinatom vodi do predstave „obeleženog” 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. (...)

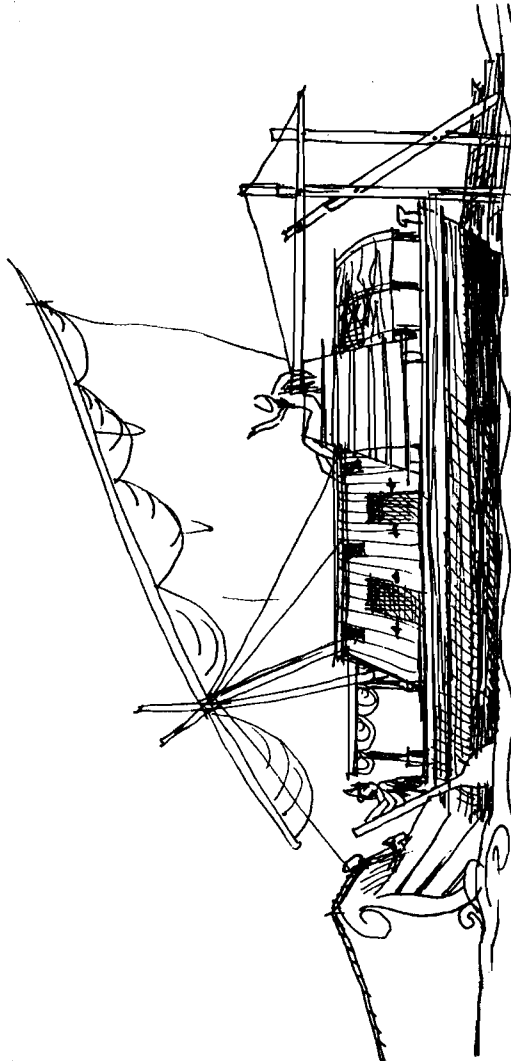
S druge strane, ne možemo više prići nijednoj tradiciji bez unošenja kritičke svesti o njenoj relativnosti, u odnosu na druge tradicije, u samu srž svog olakšanja. Svaki napor da se kritički preuzme jedno nasleđe prošlosti odsad prati osećanje njegovog razlikovanja od ovog ili onog viđenja sveta. Otvorenost 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