

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ<sup>1</sup>

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ С ПРИВРЕМЕНИМ СЕДИШТЕМ  
У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ, ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
КАТЕДРА ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

## ДРУГИ У ФИЛОСОФИЈИ СА НАЛИЧЈА АПСОЛУТА<sup>2</sup>

*/Осврћ на књију – Доц. др Борис Брајина (2010):  
Проблем Другог у модерни, Београд: Плајо/*

**САЖЕТАК.** У приказу се разматра начин конституције људског Ја у видовима когнитивних момената конституције, где се тражи место његовог настанка и одомаћивања. На позив Другог јаство се с њиме сусреће и настаје у свету, улазећи у њега с добродошлицом. Питање слободe се поставља као питање идентитета потеклог из сусрета с Другим, те морала добре воље који модерни субјект чини најсветлијом тековином човечанства.

**Кључне речи:** Јаство, Други, Слобода, Добра воља, Субјект.

---

<sup>1</sup> aleksandarpet1@gmail.com

<sup>2</sup> Осврт је примљен 13. марта 2015, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 22. јула 2015.

Наше време обилује размишљањима о другом и другачијем, о страности и домаћем, пропуштеном и неуоченом, новом и невиђеном. То обиље промишљаних садржаја који су се наметнули у историји мишљења, можда још од славног Марка Аврелија Антонина (121–180 г.) који је истрајавао на позиву „нека се одомаћи философија” [τὸ οἰκεῖεσθαι φιλοσοφία], постало је и својеврстан манир који се губи у непрегледном мору мантрања о различитостима свих врста и облика. Књига Бориса Братине - *Проблем Другој* у *модерни*, пришла је том схватању другог систематично и скрупулозно, налазећи елементе заснивања још у античкој философији, а у модерни ствар поставила тако што ју је разматрала у пратњи постмодерне, кроз зналачке тонове везаних претпоставки. Проблем „Другог” тако је руковођен промишљањем односа са другим човеком, који је пре свега, обавезан на стално подношење рачуна теорији. Друго је већ постављање пра-твари у основ свега што јесте у пресократској философији, а код Платона његово мисаоно искуство из *Парменида* (166a), са „човековим пребивањем у светлу Истог”:

„Кад једног не би било, не би се могло... имати мишљење ни о једној од других ствари, ни да је једно, ни да је много, јер без једног је немогуће имати мишљење о многима” (Братина, 2010, стр. 14).

Друго је ту виђено као мноштво, као оно што је 'узајамно друго', дато у говору као исто, т.ј. као човеково пребивање у светлу Истог. Ово пребивање у светлу истог, било као јединство стварности које дијалектички иманентизује садржаје појмова напросто, било као дискреционисано самосадржавање идеја у мисаоним контекстима еманципаторског процеса историјског мишљења, остало је крајња загонетка егзистенције која вазда поново позива на мишљење из својих највећих дубина. Помаљање оног за кога предметност јесте збива се као сабирање у обраћању одсутном присуствовању.

Питање о Другом у том је смислу:

„имплиците уткано у готово све важне проблеме филозофије, не само у оно прво 'шта јесте?', већ и у однос бесконачног и коначног, једног и мноштва, или питања о времену” (Братина, 2010, стр. 15).

Демонстрација оваквог става није нимало једноставна, и њу Борис Братина чини умећем достојним пажње, показујући је у домену онтологије и гносеолошке праксе, рефлексije која обухвата и разматрања исхода дубинске психологије, све до савременог егзистенцијализма и постмодерних обликовања слике стварно-

сти. Право захватање у тај проблем збива се када из сфере практичне делатности питање другог уђе у теоријска осмишљавања философије:

„Тек Хегел у својој 'теоријској самосвести' поставља Другог конститутивним за све сазнање” (Братина, 2010, стр. 15).

Без обзира на Марксов материјализам испољен кроз „постављање Хегела на ноге”, или на „најбројније ударце философији свести (које) вероватно да је задао Ниче” или касније психоанализа, Братина уочава важну заједничку црту да су они:

„најпре баштиници просветитељства (на челу са Русоом), које Ја и Другог у царству другог изједначава ситуирајући их у форму грађанског индивидуума (што укључује и њихову различитост)” (Братина, 2010, стр. 15).<sup>3</sup>

При томе, он захвата ствар другог у његовом философском корену, уочавајући да су они –

„настављачи оног дела Фихтеовог 'учења о науци', које се односи на поље свести, тј. на поље конкретних односа живе збиље, у којој се идентитет свега проналази и исцрпљује у узајамном саодређивању. Када се овом Ја свести одузме његова апсолутна подлога, или она измести ван његове моћи сагледавања, то у извесном смислу представља враћање на елејску идеју о Истом. Из нешто другачијег угла, то је исто што и асимилација свега, па и Другог, као оног што је друго, уколико је оно растворљиво у Истом” (Братина, 2010, стр. 15).

Марксово преокретање смисла тумачења ствари са инструкцијом мењања света, Ничеови ударци према первертовању вредности, психоаналитичко развлашћивање модерног субјективитета, све до постмодерног убијања сваке трансценденције („смрти бога”), које кроз релативизацију и брисање морала завршава смрћу и самог човека (Фуко), поново захтева постављање питања Дру-

<sup>3</sup> Премда ваља подсетити како управо у делу *Друшћивени ујовор*, Русо истиче: „Учења грађанске религије треба да су једноставна, малобројна, исказана јасно, без објашњења и коментара. Постојање моћног, разумног, доброделиног, далековидог и заштитничког божанства, заградни живот, срећа праведних, кажњавање рђавих, светост друштвеног уговора и закона: ето позитивних учења (тј. да спајају божански култ и љубав према законима, те постављајући отаџбину за предмет обожавања грађана, учи их да је служење држави истовремено и служење Богу заштитнику)” (Ruso, 2011, knj. IV, gl. VIII, str. 127).

гог, актуализијући му суштину. Она подразумева да се проблеми расветљавају на равни критичког односа.

Индустрија пропаганде као технике залуђивања, модерни субјект поставила је као објект у коме се налазе слабости, те се њиме манипулише по централним кретањима на становишту жеље. Економија знака који указује на означитеља испунила је простор који философија није расветлила, или барем није довољно стрингентно апострофирала. По Братини, Хусерл је питање Другог поставио у подручје реконструкције спољашњег света, изузимајући га из тематизовања трансценденталне редукције евидентног јаства преко Другог (Бога, како је то важило још за Његов *conspursus* код Декарта), чинећи тај пут непроходним у погледу темељних извесности. „Ја” је код Хајдегера затечено као „бачено у свет”, па свет постаје претпоставка постојања, у којој је Емануел Левинас видео „империјални карактер онтологије”, а где се Други испољава у својој „појавној приступачности” оном „баченом ја” кроз функционалне односе који замењују лични став.

Код Сартра Други искрсава тек при конструкцији „бића за себе”, онемогућавајући приступ у „*ego cogito*” двоструким окретоу у ширењу *cogitatio* кроз „ангажман” за „биће-предмет” надилажења према вероватноћама („трансцендираним трансценденцијама”) које више немају постављене услове извођења. Двоструко отуђење од Другог он је покушао да премости преко поимања телесности, уводећи руке, језик, солиписизам, садизам... (пакао то су други), остављајући амбиваленцију мноштва свести за које је тоталитет незамислив као важећи за фактичке Друге, тј. за низ несводивих случајности унутар конструкција бића. Напуштање неусловљености у разменском току биланса и перформанса модерног субјекта, разрешило га је репродукције система до дисолуције на функцију и економију владања (*divide et impera, bellum omnium contra omnes, rapem et circensem*), тако да је завладала опсесија смрћу и фасцинација подељеношћу и насиљем<sup>4</sup> (Братина, 2010, стр. 31).

<sup>4</sup> Греим Гарард ово види као кризу морала које је изазвало просветитељство, слажући се са Лестером Крокером да је то пут који не води никуд. Незаснованост етичког живота која је откривена током Просветитељства осамнаестог века, указала је: „на чињеницу да је он (човек) изгубљен међу звездама, и да нема никаквог смисла за његову егзистенцију сем оног који он сам створи; те стога да он мора бити сам себи водич, а његова срећа и благодатање на земљи његова једина звезда водиља” (Гарард, 2011, стр. 197).

Логика Другог поново наговештава заједнички корен знања и етике преко позива који, према Левинасу, Други упућује бесловесној структури, чиме се етосни дуг збива пре сваког морала. То Братину упућује на Фихтеово становиште – „човек је оно што под себе начини” кроз чинодејство „интелектуалног опажања”, од ког се полази као од озвесности. Тиме започињање из слободе добија легитимитет изворног чина рада на самосвести која је „одувек већ ту”:

„[...] поред изворног самопостављања, Ја исто тако изворно треба да поседује склоност ка постављању нечег од себе различитог – делатност Ја која је у свом дејству по правилу иста, а према смеру супротна делатности самообделавања” (Братина, 2010, стр. 55),

што за последицу има нејединственост или солиписизам. Утолико је опаска да тек Хегел извршава преобраћање (било ког) другог у (конкретног) Другог кроз мисаони ток који доводи до краја (Братина, 2010, стр. 96), од великог значаја. Кроз „историју искуства свести” он је обезбедио легитимитет залажења у поље практичног живота, за разлику од дефицита којим очито барата савремени мислилац Ернст Тугенхат, допуштајући одсуство утемељености другог на подручју интерсубјективности (стр. 99), где ја иде из философије природе и губи израз међу феноменима. Асимилаторно јаство показује однос према феномену кроз живот пожуде као друго за другог кроз задобијање „конзументског другог” у прелазима супростављања, тако да прождиращки его не може да изађе сам из себе.

За разлику од овако апстраховане самосвести, Хегелова кретања ка разумевању предметности другог у актима супростављања виде конкретан излаз у помирењу кроз достизање устава опште самосвести на становишту ума (стр. 107). Ту се збива примитивни сусрет пожуда – борба за признавање, што изазива сукоб због „уздицања до истине” у својим очима и у очима Другога, тј. тако да се признаје човек као такав, и у начелу бива проширено на све (стр. 108). Сусрет с Другим очитује се као насилан, или онај који поларизује и цепа на екстреме, тако да се ту слобода налази у границама ропства:

„Он, међутим, без обзира што у стварности налази задовољење своје пожуде и што намеће интерпретацију исхода борбе, ипак бива посредован другом свешћу – између њега и предмета пожуде уметнуо се његов Други, коме је он наменио ропски рад. Пожуда је у господару победила не само тежњу за простим опстанком, већ се

показала првотнијом и од жеље за признањем... Други као такав постаје опсесија његове пожуде. Отуда Хегел с миром може рећи да се она потврдила једино као 'самовоља, једна слобода која још остаје у границама ропства'. И то је сва истина господарске свести – једна заиста лоша бесконачност. Самовоља, као њен суштински карактер, јасно указује на њену склоност идејном солипсизму. Алтернатива таквој склоности, у ствари њена објективација узимањем у систем односа јединки истих (себичних и саможивих) склоности, супростављених у пејзажу опште оскудице, само је њено оправдавање. У целини узев, типизација сусрета са Другим као сцене конфликта и стања непрекидне борбе једнодимензионална је и, по нашем суду, из основа погрешна" (Братина, 2010, стр. 109–110).

Роб признаје господара таман толико колико га се боји, и има карактер привремености која закупаља господара довољном количином силе коју мора да обезбеди ради одржавања позиције, будући да роб из слободе у себи развија стратегије ослобађања од мучне експлоатације и тешког понижавања. Роб налази смисао у самоослобађању кроз упућеност на рад, у правцу образовања самосвести, тако да се отвара питање да ли се од општости другог може прећи на општу самосвест. Ту се уплиће и извесна ксенологија где се удвајају поларизоване страности моћи мача и моћи срца, у „причињавању једна другој” неспособне за „негацију своје непосредности”, а која ће да утиче на смањену могућност роба да изврши универзализацију и рефлексију сопственог положаја, премда господар утврђује непорециву свест о егзистенцији спољашњости. Међутим, то не каже да он то не може да постигне са Другим, са којим ће се разумети кроз суштинско гледање на исто кроз сублимацију слободе Другог (тј. другог роба), као једнаког у патњи и достојанству. Пример Спартаковог устанка у античком Риму иде на руку ауторовој тези да „чиста ропска свест, као хомогена природа, не може егзистирати”:

„Ја, ако треба да је слободно, увек већ бива захваћено једним ненасилним и благонаклоним односо са Другим, као првим и односом свих односа. Овим се, дакле, нипошто не оспорава реална важност односа са другим, чак ни образованост свести која отуд следи, нити се пак хоће докинути збиља борбе и свакодневног супротстављања према Другоме, већ само да се утврди потреба хипостазе једне претходне релације са њим, која доводи до успостављања Ја као нечег позитивног. Тек тиме, верујемо, могуће је објаснити рецимо како је могуће да 'несрећна свест' формира представу бога (или тзв. великог Другог), тј. благог господара пред којим су сви

појединци једнаки, одакле је потом могуће екстраховати и саму идеју једнакости” (Братина, 2010, стр. 115).

Проласком по виђењу другог у дискурсу Фојербаха и Маркса, где се чулност схвата контемплативно и самосвест као човеково својство, тезом да оне тек у ери доминације приватног власништва задобијају своју егоистичну природу, ка којој по њима тежи и свака апологија постојеће стварности, и Братину наводи на закључак:

„Ту је човек човеку дословно средство, а сва његова одређења сведена су на то да су они један другоме или радник или капиталиста. Зато, чини се, нипошто не треба престати са доказивањем да такво виђење човека и чулности нити је природно, нити нужно, нити вечито” (Братина, 2010, стр. 126).

Данас би могло да се каже како човек и више пута у свом животу може да стекне прилику за статус господара или роба (чак и наизменично), будући да се на плану планетарне глобализације одвијају процеси урушавања онога што се код наречене двојице сматрало подразумеваним – инжењеринг дизајнерства и виртуализација предмета оног уметничког у уметности, философије не тек као слушкиње теологији, већ једва и као помоћног радника у науци, а саме науке као измеривог физикализованог процеса који доноси овакве или онакве повољности постојећој држави, где је људска култура сведена на успеле и неуспеле „пројекте”, у амбијенту ‘смрти човека’ и апокалипсису самог света као резултату сукоба цивилизација.

Питање односа Ја, Другог и света, утолико је заиста и питање узајамног односа који посредује према спољашњости у целини, и у њему могу да се назру рефлексивне структуре које га сачињавају и одређују услове саморефлексије. Приводећи своју расправу крају, Братина поставља питање и о томе шта се уопште пита:

„[...] како је нешто као Ја уопште могуће? То да Ја јесте био је непобитни резултат Декартове редукције, али како то да јесте остало је ван његовог домета. Како је успостављена конкретна рефлексивна делатност, која је срце свега што везујемо за личност? [...] Ја увек изнова успоставља себе, али није изворно самоуспостављено... Прибраност, сабраност или бивање при себи, подразумева у себи акт прибирања нечега што је претходно разасуто и још није Ја. Ово претходно стање можда може бити стање некаквог тупог шпостојања, у коме сензације немају никаквог значења јер немају још за кога да значе... Чак и када је у питању дејство реалне спољашњости ове несабраности, није извесно да ће се она под његовим дејством

сабрати; можда и може постићи разликовање себе и околиша, али таман толико и то никако не значи да је тиме пут уздицања до Ја осигуран. Другим речима, за напуштање оне бесвести потребно је да агенс садржи квалитет који ће произвести – као што се златна боја не може добити без злата. За так обрат, дакле, није довољна пука спољашњост, односно другост другог” (Братина, 2010, стр. 131).

Оно што није функционална или чак инструментална другост другог, Братина види као Другог (који је већ неко Ја), јер у природи никакви хардвери не би могли софтверски да задовоље другачијост тог Другог, да буду уздигнути до статуса јаства. Већ свака манифестација језика има смисао одношења према некоме, чак и када се ради о нама самима у солилоквијуму, где чин говора постаје говорни чин признавања егзистенције Другог (извора наше способности за његову употребу). Други позива у присутност и то је оно што омогућава сабирање:

„Оно (Ја), дакле, улази у свет у одблеску позива Другог и та зачетничка улога први је смисао родитељске улоге овог потоњег. Од-говор на позив је фокусирање оног што је било расуто, у жижу јаства; Други потом може иступити из обзорјановонастале пажње, али ће сама пажња остати и вратити се себи. Ово будуће враћање јесте делатност радње идентитета без које је незамисливо нешто разумети као Ја и која је темељ сваке субјективности” (Братина, 2010, стр. 133).

Ту Други не узима новонастајуће Ја за таоца или дијалектички недоминантну структуру, него је као његов трансцендентални услов настанка пре сваке агресивности и сукоба, јер „у свет се улази добродошлицом” (стр. 136), те отвара „слобода за моралност, односно сам тај избор” (стр. 137). Ово у рефлектовању услова сопствене егзистенције не подразумева „мистичка стања”, (мада захватање тајца или тиховања у исихастичком учењу Православља сноси одговорност пуне телесности духовног јединства с Господом Исусом Христом), него „пунокрван однос љубави према Другом” (и малом и великом), а прислу на слободу можемо једино да наметнемо сами себи под именом правде, утемељујући је по Другом као утемељитељу властите моралности добре воље. То је по аутору само срце рефлексије или сазнање које сачињава основ саморефлексије, у чему се и види „онтолошки смисао Аристотелове одредбе да је човек друштвена животиња”, јер „укинемо ли Другога све постаје неодређено, па и наш лични идентитет; о томе нам данас говори постмодерна депресија” (стр. 140). Бацање модерног субјекта на колена и релативи-



зација неопозивих истина самосвести које је модерна изнедри-  
ла, поново би могло да се исправи и усправи, учврсти и очврсне  
кроз однос са Другим, имајући у виду изворни сусрет са њиме.

- 
- ЛИТЕРАТУРА Братина, Б. (2010): *Проблем Друїої у модерни*. Београд: Плато.  
Гарард, Г. (2011). *Просвеїиїељсїїва: Од осамнаесїїої века до данас*. Бања Лу-  
ка: Видици.  
Ruso, Ž.-Ž. (2011), *Društveni ugovor*. Beograd: Filip Višnjić.

ALEKSANDAR M. PETROVIĆ

UNIVERSITY OF PRIŠTINA WITH TEMPORARY HEAD-OFFICE  
IN KOSOVSKA MITROVICA, FACULTY OF PHILOSOPHY

---

SUMMARY

THE OTHER IN THE PHILOSOPHY FROM THE SAME SIDE OF ABSOLUTE

In this paper we take in consideration the ways of the constitution of the human 'Self' in the shapes of cogital moments of constitution, where is requested a place of his coming to be and domestication. On a call of the Other, I (myself) have a meeting with him and I am coming into the world with a wellcoming. The question of freedom is positioned as a question of identity that is coming from the meeting with the Other, and from the moral of good will, who makes a modern subject as a most shining in a heritage of a humanity.

KEY WORDS: Self, Other, Freedom, Good will, Subject.