

Драган Јаковљевић\*  
Филозофски факултет  
Универзитет Црне Горе

УДК: 172  
179  
364.2:61  
796.56  
005.44

DOI: 10.19090/gff.2021.2.207-226  
Originalni naučni rad

## СМИСАОНОСНИ ПРАВАЦ ЉУДСКОГ ХОДА: ИЗАЗОВИ ВРЕДНОСНОГ ОРИЈЕНТИСАЊА И ПОТРЕБА ХОЛИСТИЧКОГ РАЗУМЕВАЊА ЉУДСКЕ ДОБРОБИТИ

Надовезујући се на Ј. Мителштраса, аутор покушава да разјасни питање куда се креће човек (тј. човечанство), одн. који правац кретања би за њега могао бити пожељан. После одређења самог појма оријентације, биће продискутоване тезе М. Марковића о актуелном стању кризом погођеног социјалног морала, с тим што ће аутор само делимично да се сложи с његовим критичким увидима. После тога разматраће се тезе М. Кангрге и М. Хоркхајмера у погледу глобализације као формативног феномена нашег времена. Затим у даљем току својих разматрања аутор прелази на одбијање антропоцентризма те специзма, с тим што експлицитно ваља у обзир узети и интересе других врста живих бића као и природне околине. На то се даље надовезује одговарајући начин виђења смисла људске егзистенције и њеног испуњења. У закључним разматрањима биће одбачена распрострањена поједностављена представа о перманентном напретку у оквиру историје цивилизације, између осталог и путем указивања на тезу о културном песимизму којом се констатује забрињавајући суноврат културних вредности. На самом крају својих разматрања аутор предвиђа начелну могућност проширеног консензуса у погледу одабира вредносног, холистички настројеног еколошко-биоцентричког оквира за вођење живота у будућим људским заједницама – такође и на интеркултурном нивоу.

*Кључне речи:* оријентација, људско благостање, криза социјалног морала, глобализација, антропоцентризам, биоцентризам.

---

\* draganjakovljevicnk@gmail.com

Оно што све који живе заокупља и одржава у покрету, јесте стремљење ка постојању. Са постојањем међутим, када им је оно осигурано, не знају ништа да започну.

Артур Шопенхауер

Мирјани

Одговарајући на питање шта је човек и камо он иде, истакнути савремени европски филозоф са којим сам имао част сарађивати, Јирген Мителштраџ, је утврдио следеће:

„Шта је човек, то знамо само у филозофским и научним приближавањима, а камо он иде, то ми не знамо“ (Mittelstraß, 2008: 180)!

Ова поставка питања као да нам на изванредан начин сама собом сугерише помак од таквог стандардизованог поимања филозофског мишљења као оног, које све ствари оставља таквима какве јесу (Витгенштајн), те приближава оном другојачијем, такође стандардизованом поимању, према којему нас то мишљење има подстаћи на *мењање* постојећег света (Маркс), упутити у правцу истога. Утолико ћемо у самом старту направити отклон од добро познате, од више аутора уочене поставке циља једне тако озбиљне футуролошке установе као што је то „Римски клуб“ – да се наине прогнозира стање у којем ће се човекова животна средина налазити, уколико се привредни развој продужи истим темпом, *без икакве промене друштвених вредности, установа и животног стила*. Насупрот томе, ваља поћи од експлицитне претпоставке могућности и потребе једне додуше не на мах свеобухватне, али ипак *далекосежне поступне промене* друштвених вредности и животног стила савременог човечанства! Тиме долазимо до појма *оријентисања* људског бивствовања. Сами проблеми оријентисања поступања су пак од давних времена, заправо од самих почетака наше цивилизације заокупљали људску мисао, а у оквирима просветитељства је, као што је већ од више аутора утврђено, штавише и сам ум био појмљен као способност оријентисања према универзалним вредностима – попут слободе, правичности... (У ствари, како бих желео приметити, већ и праживотиње су вазда биле у потрази за бољим стаништем, дакле успешнијим оријентисањем у њиховом животном простору, полазећи од својих базичних потреба. Тежиле су дакле на њима доступне и могуће начине ка нечем више добром, бољим за

себе и своју врсту.) Они постају само још додатно актуелнијима у сучељавањима са изазовима и вредносним дилемама човечанства на обзору новог, уједно већ лагано одмичућег миленијума. У овом есеју ћемо под оријентисањем подразумевати пре свега

она усмерења нашег расуђивања и опредељивања, кроз која себи предочујемо, како се требамо опходити међусобно, унутар наших заједница, али уједно и према другим живим бићима и природном окружењу које настањујемо, ако наш свет треба да буде *добро уређен* те као такав и опстане. При чему таква усмерења могу функционисати само, ако смо убеђени у *смисленост њихових вредносних претпоставки*, као такве их признајемо и прихватамо, те наше индивидуално и групно поступање настојимо њима што боље прилагодити.

Питања оријентисања се при том могу поставити из различитих углова виђења: економског, технолошког, политичког, моралног... Уважавајући и те интерпретативне димензије, нас ће пак проблематика оријентисања занимати преваходно из аксиолошко-етичког угла, дакле полазећи од одређених респектабилних или широко прихватљивих моралних и културних вредности и стандарда. Таквих дакле критериолошких инстанци, какве уједно располажу капацитетима за регулисање поступања у односу на вредносне дилеме савременог живљења човечанства у његовим историјски својственим условљеностима. Тако да се може подузети покушај, да се макар у једној изричито непотпуној, несавршеној и не до краја извесној форми у *пројективном модусу* приближимо једном могућем смисленом наговештавајућем фрагментарном одговору и на онај други, практично одлучујући део од Мителштраса актуелизованог питања. Уколико он наине поседује и једну важну аксиолошко-нормативну димензију.

Када се пак ради о дијагнози садашњег стања човечанства с обзиром на моралност, судови многих истакнутих филозофа, посебно оних левичарског усмерења су наглашено критички. Тако Михаило *Марковић* крајем прошлог столећа утврђује следеће:

„Савремена друштва су, с малим изузецима, или драстично аморална јер су разорене моралне традиције предмодерног друштва (патријархална, хришћанска), а нису ничим замењене, или у њима постоји један танак слој морала који се исповеда, али се тек изузетно живи, коме недостају чврста

уверења, који тек у незнатној мери регулише друштвени живот. Оно што фактички регулише друштвени живот модерног друштва јесу *закони* и различита друга правила која се не реализују државном *силом* (као правни прописи), већ силом статуса, друштвеног признавања и угледа. [...] Грађански индивидуализам је дакле од морала сачувао још само некохерентне, незасноване фрагменте који крајње лабаво и недоследно интегришу друштвене заједнице. Међутим, тај индивидуализам није разорио друштво јер је ауторитет морала замењен ауторитетом државе и права. Основне друштвене потребе индивидуа произведене су у *права*, грађанска и људска“ (Марковић, 1989: 325).

Притом је грађанско друштво „пронашло начин да споји индивидуализам, заснован идејом личних права, и државни бирократизам, заснован идејом ефикасности“. Али, ефикасност „нема никакве везе са моралом“ и бирократија „није, нити може бити ефикасна“, док људска права „која су одувек била у битној мери формална“, у процесу прогресивне бирократизације постају „све више фиктивна“ (н.н.м.). Тако гласи Марковићева суморна, једним добрим делом реалистична, но уједно ипак пренаглашено критичка дијагноза „болести од које пати модерно друштво организовано на принципима индивидуализма“ (н.н.м.). Из те дијагнозе он повлачи консеквенцу о могућности етике само „*ван оквира грађанског индивидуализма*“, „*радикално другачијим путевима*“ – којима се пак „још није озбиљно кренуло нити далеко доспело“ (исто: 327)! А нова етика би требала на „новим, револуционарним основама“ успоставити „хуманистичку моралну традицију од Антике до просветитељства“ (н.н.м.).

Ова језгровита критичка запажања поред извесног основа у стварности модерних развијених друштава садрже истовремено и одређена неодржива претеривања на подлози познатих идеолошких опредељења левичарског профила овога аутора, оштро супротстављених либералистичком индивидуализму. Тако је рецимо повезаност људских права и одговарајућих вредносних стандарда ближа него што то региструје Марковић. „Ефикасност“ тј. *делотворност* у примени одређених права одн. моралних правила је такође нешто, што итекако има везе са моралом – не једино у традицији утилитаристичког становишта у етици. (Иначе би моралне норме могле остати у статусу неиспуњених – или чак и неиспуњивих – апстрактних постулата). Људска права нису по свом садржају и смислу конципирана као пуко *формална*, а што у пракси њиховог примењивања долази до девијација у правцу њиховог формалистичког третирања, представља једно друго питање.

Најзад, „грађански индивидуализам“ не значи нужно атомизовану разградњу, растакање друштвености уз ишчезавање солидарности и других врлина окренутих према заједништву чланова друштва. Повремена егоистичка извитоперавања до којих долази у пракси „реалног капитализма“ ипак не могу притом имати статус општег, свеprisутног стања ствари. Поврх тога, како је на то упућивало више истакнутих етичара, морал у традицији западне цивилизације има статус нечега, што је м.и. ствар управо личног, *индивидуалног избора* и опредељивања. Утолико ваља унеколико релативисати оштре Марковићеве примедбе, уважавајући са њима повезану хуманистичку мотивацију. Те примедбе нас могу подстаћи да покушамо понудити одређене алтернативе за оријентисање људског поступања унутар заједница. Које ће даље садржаје укључивати иновирани друштвени морал у будуће, и са којих вредносних стандарда ће ти садржаји бити уређивани, је једним делом питање културног, парцијално и природно-органског наслеђа. Другим делом пак такође питање могућих ревизија, модификација и реконструкција досадашњих вредносних оријентира поступања у складу са потребама времена.

То питање алтернативних усмеравања се притом уједно поставља и с обзиром на планетарно напредујући процес глобализације. У односу на тај феномен, још 60-их година, дакле пре више од пола века, југословенски неомарксиста Милан *Кангрга* је описујући свет грађанског друштва као свет који се репродукује на нивоу *задовољавања потреба*, уз стремљење ка идеалу *друштвеног благостања*, те испуњењу постулата „беспријекорног функционирања или *савршене организације* друштвеног живота“, изнео одређену, данас пророчански звучећу тезу. Наиме једну такорећи левичарским инстинктом вођену слутњу да је *судбина* тог грађанског света и капиталистичког система

*„... да се распростире, испуни и доврши до својих посљедњих могућности на глобалном плану, као што то показују и потврђују већ данас сасвим јасно постојећа, развијена и неразвијена друштва. Тај нас свијет неумитно води до своје властите границе“*(Кангрга, 1970: 100, моје подвл.).

Добрим делом слично предвиђање био је изнео крајем 60-их и почетком 70-их година један од лидера Фракфуртске школе критичке теорије друштва, Макс *Хоркхајмер*, најављујући наступање једне *тотално уређене* цивилизације.

Сад, до од Кангрге сразмерно рано наслућеног све обухватнијег распрострањања је у међувремену свакако и дошло. Остаје пак отвореним најпре питање, где би тачно оне „последње могућности“ одн. властите границе тог на свеобухватну примењеност претендујућег друштвено-економског система заправо лежале. А онда и даље, прикључно питање, да ли нас је тај грађанско-капиталистички свет уједно можда сада већ довео и до тих својих својствених граница, или пак њихово коначно досезање још предстоји. С обзиром на прво питање, данас се све више говори о тзв. „регулисаној глобализацији“, која би требала одменити досадашњу, претежно стихијску, те понудила решења за уређивање нових односа ствари до којих долази деловањем глобалистичких тенденција. (Попут организовања радника и њихових синдикалних представништава на међународној разини, резрезивања и убирања пореза од транснационалних компанија које не би више било везано за националне државе ...и сл. ) У погледу пак другог питања, чини се упутном једна разлучена процена с обзиром на стање ствари на терену. Наиме у низу афричких те азијских друштава, као и у неким још сразмерно изоловано егзистирајућим земљама (попут Северне Кореје и Кубе) оно распрострањање је остало само делимично, или чак и далекосежно блокирано. Утолико је оно још на јасном одстојању од допирања до својих крајњих могућности. Додуше, у овом контексту могло би се уједно дати за право запажању савременог британског политиколога Ентонија Гиденса, да било то добро или лоше, ми „упадамо у један глобални поредак који нико у потпуности не разуме, али чије последице осећамо сви“ (уп.: Gidens, 2005). У развијеним западним земљама се пак оне границе глобализовања већ дају назрети – а почињу се осећати и у неким земљама које су биле кренуле путем тзв. „посткомунистичког капитализма“. Тиме се отварају нека значајна вредносна питања даљих друштвених развоја, при чему не треба потценити ни од марксиста дуго нерегистроване реформске капацитете капиталистичких система, који су се већ читовали у скандинавским те средњоевропским земљама уз остварене помаке ка тзв. „социјалној тржишној привреди“. У том погледу, није више прихватљив омаловажавајући говор Кангрге и других неомарксиста о тзв. „хуманистичким поправљачима“ света, те о свеколиким реформистичким настојањима као пуком „закрпавању“ постојећег – уместо његовог темељитог преображаја у револуционарном модусу. Изгледне могућности поправљања и побољшавања су наиме најпре дате, те захваљујући демократском карактеру друштвених поредака у принципу и реално отворене, уз одговарајући ангажман досежне. Такође су и њихови потенцијални учинци

итекако релевантни, штавише важни. Остаје пак питање њиховог примереног усмерења, оних конкретних вредносних оријентира, којима би она следила. При чему се назире извесна вредносна узнемиреност унутар модерних плуралних друштава. И у том погледу се отвара неотклоњиво питање опредељивања одн. одлучивања – без делегирања са тиме повезане одговорности на било какве треће инстанце. Сама глобализација ствара пак потребу за новом културом планетарне кооперације и партиципације у односу на шта ваља постићи одговарајући консензус – и то у амбијенту прожимања спољне и унутарње политике. При томе се може у принципу дати за право Поперовом благо оптимистички интонираном ставу, да се упркос свим њеним до сада исказаним мањкавостима,

друштво које себи поставља циљеве слободе, једнакости и хуманости управо путем демократије може у најбољој мери, најделотворније побољшавати.

И то, како можемо придодати, такође и на интернационалној разини међународног права и међународне заједнице – суодношења између различитих њених чланица те појединих њихових савеза.

Најзад, ваља се суочити и са изазовима које је собом донела постмодерна мисао, у потезу оспоравања апстрактно-универзалних вредносних начела (теоријског и практичког Ума као јединствене и ауторитативне инстанце), праћена плуралистичким одрицањем од претензије на истину одн. нормативну исправност. Као и тзв. „фрагментисање мишљења“, које би собом осујећивало све целовитије, трансдисциплинарно усмерене интерпретације – те и њима прилагођено делање. Те најзад и васпостављање феномена тзв. „*нове непрегледности*“ (Ј. Хабермас). Тиме су практично били изнова реактуелизовани неки мисаони импулси и изазови класичног епистемолошког и вредносног релативизма за које ваља понудити данашњем стању дискусије примерено решење.

Донекле неочекиваним начином, питања вредносног диверзитета и моралног релативизма су данас уједно изнова задобила на актуелности такође с обзиром на поодмакле процесе глобализовања, те помаљајуће се тензије у сучељавањима са особеностима културног наслеђа у различитим регијама света. Док наиме глобална економска кооперација и колаборација потребују *интеркултурално употребљиве* вредности, дотле наслеђене и даље живе вредносно-моралне различитости у савременом свету као да налажу очување *права релативности култура*, стасалих кроз досадашњи цивилизацијски

развој. Дакле њихову делатну коегзистенцију уз узајамно признавање и толерисање. При оваквим разматрањима се не може избећи феномен деловања *традиција* унутар људског животног света и његове историјске развоје. Моја схватања о улози традиција у односу на људску егзистенцију су блиска знаменитом Рикеровом појмовном одређењу човека као *»l' être-affecté-par-le-passé«*. Уједно се традиције исказују као носиоци разноврсних система вредности у њиховим делимично узајамно несводљивим различитостима.<sup>1</sup> Ипак, нарочито са формирањем еколошке свести човечанства, реактуелизује се и потреба за признавањем извесних *транскултурно* важећих стандарда.

При разматрању о претходно назначеном мисаоном склопу, сматрам упутним консултовати и претходно већ дотакнуто наслеђе југословенске праксис-филозофије. И то како с обзиром на филозофску важност унутар ње покренутих тема и заступаних гледишта, тако и с обзиром на добру европску традицију вођења *интер-генерацијских дијалога* између узастопних генерација интелектуалаца припадајућих једном региону. Али можда ипак понајвише с обзиром на страствено тежење „праксисоваца“ ка досезању једне нове људскости, ношено идејом човековог стваралачког самоодређивања. Једно стремљење, које нас и данас може подстаћи не само на даље трагање за смислом живота, већ и на његово „непрекидно изборављење и одјеловљавање“ у напору заједно са другима – како би то нагласио Кангрга.<sup>2</sup> А то онда значи и на доживљавање и проживљавање истога у оквирима једне аутентичне људске егзистенције, а увек кооперативно, *уз друге и са другима*, у свагдашњим историјским контекстима људских заједница. – С тим што ја, као што је већ наговештено, предлажем једну проширену перспективу. Наиме такву, која уз проживљавања смисла бивствовања са другим људским субјектима са којима делимо постојеће друштвене заједнице унутар којих живимо, укључује

и једно додатно, употпуњујуће проживљавање смисла битисања у животним корелацијама такође и са осталим, не-људским живим бићима и природним

<sup>1</sup> За тумачење традиција уп.: Јаковљевић, 2019.

<sup>2</sup> За излагање и критику Кангргине деконструкције етике у оквирима југословенске праксис-филозофије упоредити моје радове: Јаковљевић, 2004, као и Јаковљевић, 2014. За систематско излагање шире филозофске перспективе тог подухвата упоредити пак мој систематски увод „*Упитност појма света и основи Кангргине филозофије човјека и свијета*“ за Јаковљевић, Д. (прир.): Милан Кангрга: *Феноменологија људског свијета*, Подгорица 2016.



окужењем као Другима. Ту је онда већ на делу Другост као друго-врстност, спрам које такође ваља практиковати отвореност – а не једино у односу на друге људе и друге (људске) културе, дакле на припаднике властите врсте и њихове модусе живљења. Те најзад почети постављати питање, јесу ли наши уобичајени начини поступања уједно и интер-врстно праведни и коректни. Дакле, и у односу на наше не-људске савременике међу живим бићима као и њихове (а не само и једино наше) будуће потомке, уколико ће последњи уопште још дугорочније гледано имати изгледа за преживљавање на људском врстом пренасељеној планети, коју човек и даље сматра својом властитом империјом. „Хуманизам без специесизма“ тј. без шовинизма једне, надмоћне и повлашћене врсте живих бића, какав данас све шире бива прихваћен унутар примењене етике испоставља се притом као она минимална неопходна (али не и довољна) подлога, на којој се можемо даље кретати у правцу превазилажења проблематичних последица дуготрајне светоназорне владавине антропоцентризма.

Стога нам одсад такође и добробит природе и других живих бића морају почети важити као исто тако *меро-давне* инстанце, које човек као мерећи субјект мора узети у рачун, усагласити их са својим властитим потребама, интересима и начинима поступања.<sup>3</sup> При чему се дакле

не само други људи, како то Кангрга истиче, већ *уједно и друга жива бића као и сама природа коју настањујемо појављују као потреба* у контексту узајамног омогућавања и потврђивања, опет не више искључиво хуманости, него сада већ и *трансхуманих* вредности. У супротном, остали би на анахроним али још увек учинковитим позицијама *антропоцентризма*, за које су према процени Жака *Маритена* у првој линији одговорни дух *ренесансе* и дух *реформације* (уп.: Maritain, 1950: 22). Томе бисмо према мом суду могли слободно придодати још и потоњи дух неомарксизма и левичарског хуманизма, који – упркос свом својем револуционарном замаху – у основи остају на истоме становишту.

<sup>3</sup> О питањима везаним за добробит ванљудске сфере писао сам почев од 90-их година па до данас. Посматрајући нашу интелектуалну сцену у ретроспективи чини ми се да та тематика још увек није довољно широко прихваћена од стране домаћих аутора, те да се и даље обичава сматрати својеврсном егзотиком намењеном онима, који се посебно интересују за екологију и сл. Наравно да је такво схватање веома површно и погрешно, да не региструје актуелне светоназорне помаке стасале у позном XX и раном XXI веку те потребу њихове рецепције.

Интерпретативна перспектива за коју се залажем, комбинује одређене идеје класичног утилитаристичког наслеђа, критичког рационализма, биоцентризма савремене примењене етике..., уз одлучно потискивање антропоцентризма и једно шире, *биоцентрично схватање пуноће људског живљења* чије интегралне компоненте чине и саживот са другим живим бићима, биљкама и природном околином. У оквирима једног таквог проширеног хоризонта ваља онда указати на извесне данас смислене, вредне и прихватљиве оријентире поступања. Оријентире, какви су у домену људске одговорности и људских компетенција одлучивања, уз потенцијално усаглашавање око њиховог будућег прихватања, установљавања као инстанци друштвене савести, те практиковања на разини консензуса средњег досега. Ту су онда на делу могућности које нуди савремена примењена етика. Утолико се не бих могао сасвим сложити са недавно изнетом тезом мог цењеног, нажалост недавно упокојеног колеге Мирослава *Миловића*, да се је етика „*повукла из јавног у приватни простор*“. (Док је насупрот томе економија „*изашла из домена приватног и сада доминира светом*“ – наиме у оквирима напредујућих глобализацијских процеса ).<sup>4</sup> Можда би се пре могло прихватити познато и пажње вредно Хабермасово указивање на феномен *трансфера* језика тржишта као и тржишне рационалности из сфере привређивања на ширу сферу људског суодношења у друштвеним заједницама уопште. Наиме, да језик тржишта продире у све поре и угурава све међуљудске односе у схему самореференцијалног оријентисања на *увек властите преференције*. При чему се *социјална спона*, која се тка из узајамног признавања, не може међутим утопити у појмове уговора, рационалног избора и максимализовања користи (!). Сличним начином је и Сузан *Најман* последњих година критиковала од неолиберализма имплицитно заступану идеју да су праве вредности *тржишне вредности*, при чему се као на научну потврду природности таквих њихових гледишта врши позивање на биолошку теорију еволуције:

„Еволуционистичка биологија хоће да то подупре са недокажљивим научним формулисањима: Такође и наши пра-преци те чак наши гени делају наводно једино са циљем, да даље умножавају себе саме. Као заједничку имају обе дисциплине претпоставку, да су претензије на *истину* увек претензије на *моћ*.“

<sup>4</sup> Уп. његов занимљив интервју „Политици“: Миловић, 2019.

Ако уопште постоје неки факти, онда су то факти *о доминацији*“ (Neimann, 2017: 51, моје подвл.).

Једно критичко запажање, које можда иде предалеко у осуди модерне биолошке теорије еволуције. Јер, она сама по себи ипак није нужно упућена на афирмисање неолибералистичког тумачења људских вредности. (До последњег је штавише дошло предузимљивошћу самих неолибералистичких теоретичара, који су сами тражили одређене прикључке на биолошку теорију еволуције, као једну од успешних научних теорија.) Но Најман се овде уједно дотиче питања односа полагања права на *моћ* и полагања права на *истину*, које је од шире културолошке релеванције у контексту укупне дијагнозе духовне ситуације нашег времена и покушаје приклањања тзв. „пост-истини“. Уколико би дата критичка запажања евентуално имплицитно даље смерала и на етичку концепцију утилитаризма, то их не бих сматрао прихватљивима. Наиме, већ у класичној верзији утилитаризма Џона Стјуарта *Мила*, чијем се филозофском делу увек радо враћам, била је јасно и довољно узета у обзир *и социјална* компонента људског делања и саодношења. Штавише, Мил је експлицитно иступао и са апелом на осећање за људско *заједништво!* (Претпоставио бих ипак да Најманова у ствари није уједно циљала и на оспоравање самог утилитаризма као традираног етичког становишта.) Осим тога, приметио бих поводом оваквих критика, да би их – како ми се чини – ипак ваљало омеђити првенствено на модерна развијена друштва припадајућа *западној* култури. Такође и то да је у оквирима те културе одавно присутна и критика таквих тенденција са становишта хришћанства, што савремени филозофи не примају увек к знању. Тако је рецимо више деценија пре Хабермаса знаменити католички теолог и хуманиста Романо *Гвардини* инсистирао на свести о томе

„... да живот није само једно »поравнавање« борећих се интереса, него такође »дело« Многих који су личности; да он дакле у последњем почива на једном сплету моралних спона, на које се свако у Другоме може ослонити“. Ради се дакле о „морално уређеном заједништву многих“, при чему посебно истиче „морално осећање поштовања индивидуе пред Другим, кроз шта настаје један простор, у којем се може развијати људско достојанство“ (Guardini, 2015: 416).

Једно становиште, са којим би се и Хабермас – код којег се, као и код Гвардинија али такође и социолога Дарендорфа појављује појам (међуљудских) „*спона*“ (Bindungen) – свакако могао сложити! Промисљајући такво становиште данас, ваља најпре имати у виду околност да је на делу извесна криза морала у јавном домену, повезана са друштвено-цивилизацијским превирањима и изазовима на прелазу у нови миленијум. Те да се једна сразмерно новија врста изазова појављује са потребама повезивања хуманистичке традиције са *биоцентризмом* – што се неки пут изражава у формули већ поменутог хуманизма *без врсног шовинизма* људске врсте у односу на друге врсте живих бића. Дакле, залажем се за одлучно одбијање гледишта да ако неко живо биће није припадник *људске* врсте, онда се оно не налази у универзуму моралног дискурса, унутар истога нема одн. не може имати уопште никакав статус! При чему треба гајити респект и пред другим формама живота осим оне карактеристичне за људска бића, признати такође и њихово својствено достојанство.

Морално расуђивање и моралним вредностима вођено поступање, како бих приметио, ипак нису ишчезли из оног трансубјективног јавног домена и потражили азил једино у сфери субјективне приватности. Него су – премда у једном можда нешто умањеном опсегу и досегу – и даље опстали унутар истога. По свој прилици превасходно захваљујући утицајима традиције, као и деловању великих светских религија. На шта на свој начин подсећају и наведене Гвардинијеве тезе. Када се пак ради о ширим аспектима моралности који излазе из стандардизованих оквира међуљудског суодношења у свагдашњем социјалном окружењу, то је, захваљујући бурном развоју савремене примењене етике почев од седамдесетих година прошлога века, уместо повлачења дошло штавише до супротног феномена својеврсног *продора у јавну сферу!* Дакле до експанзије етике у оним деловима јавног простора које покривају екологија, однос према не-људским живим бићима, медицинско збрињавање људског живота, примена високо развијених технологија..., те најзад такође и пословање привредних компанија. Тај продор није додуше увек и у довољној мери довео и до одговарајућим моралним вредностима прилагођеног поступања у пракси. Али је непобитно остварен значајан помак у подвргавању поступања у набројаним деловима јавног простора моралном процењивању. Те у погледу управо јавног истицања и афирмисања захтева за морално ваљаним деловањем унутар истих, одн. јавног санкционисања случајева у том погледу неисправног деловања.

Изузетак од тог тренда остаје пак нажалост и даље сфера политике, те нарочито *међународне* политике. Унутар последње тако ствари стоје лоше не само са моралом, већ и са поштовањем међународног *права*, које се лагодно обичава игнорисати, бахато склањати у страну – кадгод то изискују егоистички интереси моћних држава. Безобзирни *егоизам властитих геостратешких и економских интереса* неких великих сила у свету, једноставно потапа ауторитет међународног права, прописа и декларација Уједињених нација. И ту се ради о једном неочекивано *регресивном тренду* у односу на претходећи цивилизацијски развој, једном доиста обесхрабрујућем историјском искуству. Таквом искуству, какво собом још једном уверљивим начином проблематизује тезу о наводно линеарном и обухватном цивилизацијском напретку човечанства – из столећа у столеће. Рецимо у хегелијанском маниру виђења људске историје као *победоносног похода ума*, којим се остварује *стални напредак у слободи*. (Додуше, као што је познато, Хегел је уједно утврдио да историја сличи једној кланици „на којој се приносе на жртву срећа нација, мудрост државе и врлина индивидуума“. Да дакле онаква коначна сврха историје изискује такве „најчудовишније жртве“!) Такође је на делу и даље утицајни културни и морални песимизам, па тако проф. Рудолф *Бургер* са Универзитета у Бечу заступа ничеанско-провокативну тезу, да је морал нешто за *мале људе* и да се он стара за то, *да они остану мали* (!). А сам Фридрих *Ниче* је, као што је познато, у својој писменој заоставштини забележио да се царство моралности треба *„корак по корак умањивати и ограничавати“*. На таквим се препорукама можемо ипак захвалити, питајући од каквог се појма људске величине овде онда заправо полази, и ко би то требао да заузме место узмичућег „царства моралности“ – а да то може донети претпостављени бољитак, квалитативни помак у односу на моралност као досадашњу оријентишућу инстанцу људског суодношења унутар заједница. Марковић је утолико вероватно био мало необазрив, тражећи савезника за своју критику грађанске моралности и теорије људских права управо код Ничеа!

На основу укупних искустава из људске историје морамо пак бити уздржани у погледу остварљивости визија једног целовитог, *свеопштег* напретка – све ако оне у приципу и могу бити образложено пројектоване. Изгледнија би напротив била представа о могућем напретку у *одређеним важним димензијама* људског живота, него у њиховој свеукупности. Поврх тога, ваља нам се суочити са опомињућим цивилизацијско-историјским искуством које нам казује да је управо полагање од вере у незаустављиви

укупни прогрес човечанства као и у могућност да се конструише, направи све ка чему би оно тежило, практично одвели ка једном латентном културном песимизму! Такво искуство нам данас препоручује обазривије и уздржаније опхођење са самом *идејом прогреса* – упркос томе што стремљење ка бољитку остаје неодредиви циљ, трајни оријентир људског поступања. Досадашња идеологија овладавања природом и њеног прогресивног искоришћавања, уз стални, безгранични привредни раст кроз дерегулисана тржишта и стремљење ка економској добити без осећања за меру, стално убрзавање саобраћаја и ширење мреже аутопутева и брзих пруга, стамбених блокова и бетонисања зелених површина... изискује ревизије. Неопходно је имати у виду и друге осим пуко економских вредности: рецимо вредност чистог и очуваног природног окружења, или пак ону једне складно функционишуће локалне заједнице, вредност једног кроз дуги период обликованог особеног природног крајолика као станишта одређених биљних и животињских врста... и сл. Привредни успех не би дакле смео бити плаћен социјалним и еколошким пропадањем, те надирућим *културним песимизмом*! Дошло је и до нових тешких угрожавања човека (као и природног окружења, других врста живих бића) повезаних са научно-технолошким развојем и диктатом тежњи ка остваривању економских добити. Те уједно, како бих истакао, и до појава исцрпљивања еколошке одрживости планетарног окружења, посебно у одређеним подручјима. Тако да смо онда и у том погледу једним делом суочени са сличним стањем ствари какво је према познатом аустријском филозофу Емериху Корету приметно од позног 20. столећа:

„Наспрам наивности оптимизма стоји један *критички песимизам*, који у историји не види успон, него суноврат, не напредак, него пропадање људских културних вредности“ (1986: 154, моје подвл.).

Такво становиште критичког песимизма, чију присутност не можемо порицати, би пак по мом суду ипак смело представљати једно унеколико једнострано (премда уједно и опомињуће!) виђење, с обзиром на укупност релевантних цивилизацијских искустава, те њихово заокруживање крајем 20. и почетком 21. века. Осећање назадовања, деструкције на подлози новијих историјских искустава, са своје стране још једном проблематизује кроз наша претходна разматрања већ оспорену тзв. „једноставну формулу напретка“. Њој, али такође и једностраном песимизму – какав би се рецимо могао назрети у познатом мишљењу Владимира Соловјова да је „напредак увек

симптом краја“ – Корет пак супротставља следеће виђење, којем се као историјски реалистичном у начелу можемо прикључити: Ради се наине, штавише,

о једном „кретању у таласима са бреговима и долинама, али тако, да се у свако доба у различитим подручјима вредности и културе *истодобно дешавају иградња и разградња*, да један таласни брег овде, условљава једну таласну долину тамо, као што је рецимо нововековни *прогрес технике* ишао даље на уштрб духовних, моралних, чак и општекултурних вредности“ (исто: 155, моје подвл.)(!).<sup>5</sup>

Такву историјско-цивилизацијску дијалектику развојних успона и падова, плима и осека, једном речју *вредносне амбивалентности* ваља онда у складу са негативно-утилитаристичким становиштем какво заступам, нашим деловањем настојати усмерити тако да успони, изградње тендирају ка томе да односе јасну *превагу* над падовима, разградњама. Као и да падови – тамо где их се не успе избећи – буду *што мањег* интензитета и трајања, те тангирају *што мањи* број субјеката који се затичу у подручју потенцијалног досега њиховог деструктивног деловања.

На овом месту се поставља питање улоге филозофије као критике културе и друштвених односа. У том погледу сматрао бих претераном познату тезу Мартина Хајдегера да филозофија *мора нужно да мисли против своје епохе*. Те још више и анти-хегелијански профилисано гледиште Теодора Адорна, да постојеће као такво не може бити вредно и истинито. Али бих уједно исказао и извесну резерву према једним делом конформистичком оптимизму Карла Попера, наине мишљењу да, када се ради о Западу, живимо у до сада најбољем друштву у људској историји. Насупрот управо изнетим схватањима, сматрао бих реалистичнијом оцену значајног немачког социолога Никласа Лумана, која се добро слаже са Коретовим схватањем:

---

<sup>5</sup> У правцу једног сличног сагледавања укупног стања упућује, како се чини, и познато примећивање популарног руског књижевника Михаила *Жванецког*: „*Живот је попут клавира који има беле и црне дирке – и поклопац*.“ Опција (спуштања) поклопаца се као изгледна назире од стране модерних културних песимиста и филозофских нихилиста, али без – бар за сада – довољног образложења.

„Налазим, да наше друштво има више позитивних и негативних својстава него свако претходно друштво до сада. Данас је дакле уједно боље и горе“ (Luhmann, 1987: 439).

Наравно, за једну критичку анализу би се притом поставило питање јасног идентификовања таквих негативних и позитивних својстава, те за пројектовање социјално-технолошких аранжмана за потискивање, умањивање, те по могућности и одстрањење (бар оних најдрастичнијих негативних својстава).

При таквим размишљањима се пак, да то још једном нагласим, пре свега мора тежити ка напретку оријентисаном на добробит не искључиво људи, него такође и других врста живих бића, уз обраћање пажње на границе оптеретивости природног окружења и планете, еколошке и друге трошкове раста уз обавезност ка једном одрживом благостању. Дакле праћено балансирањем различитих стандарда и вредности те једним *шире схваћеним благостањем*. Те исто тако и уз проширено поимање успелости, испуњености самих људских живота – како на колективној, тако и на индивидуалној разини. Свагда у склопу интеракција са другим врстама живих бића, те планетарним природним окружењем као својим космичким завичајем. Чак и унутар саме економије се данас већ тежи за променом парадигме, стремећи ка тзв. „постојаној (дугорочно одрживој) економији“ чији средишњи циљ постаје,

да се за све живуће људе и будуће генерације досегну довољно високи еколошки, привредни и друштвено-културни стандарди у *границама Земљине природне способности одржавања*, и да се тако спроведе унутаргенерацијски као и међугенерацијски *принцип правичности!*

Тражи се дакле преображај у правцу једне одрживе тржишне привреде, при чему трошкови коришћења еколошких и социјалних добара неће више бити без плаћања екстернализовани и пренесени на друштво и будуће генерације. А наслеђени модел *homo oeconomicus*-а оријентисан на максимализовање добити бива одмењен моделом *homo cooperativus*-а, уз промене понашања и животних навика конзументата (уп.: Rogal, 2012).

Претходним разматрањима смеле би бити пружене извесне назнаке за могућ одговор на други део Мителштрасовог питања посвећен управљености даљег историјског хода човечанства, уколико он бива схваћен не као пука



прогноза будућег фактичког дешавања, већ примарно нормативно – дакле као (под-)питање *пожељног* смисаоносног правца тог хода. Одговор, ослоњен на једно холистичко виђење људске добробити у раније изложеном смислу. Он ће по свој прилици произаћи као крајњи исход из једног растегнутог процеса *друштвеног усаглашавања* око избора вредносног оквира живљења у савременим заједницама убудуће. Уједно значајним делом и усаглашавања *између* култура, дакле такође на интернационалној и интеркултуралној разини! Те најзад и у оној најширој, универзалистичко-космополитској перспективи, бивствовања-у-свету људске врсте, осмишљеној обухватно-еколошки.

Dragan Jakovljević

DIE SINNTRAGENDE RICHTUNG DES MENSCHHEITSGANGS:  
HERAUSFORDERUNGEN DES WERTHAFTEN ORIENTIERENS UND DER BEDARF  
NACH EINEM HOLISTISCHEN VERSTÄNDNIS DES MENSCHLICHEN  
WOHLERGEHENS

*Zusammenfassung*

Unter Anknüpfung an J. Mittelstraß versucht der Verfasser die Frage zu klären, wohin der Mensch (d. h. die Menschheit) geht, bzw. wohin es eigentlich für ihn wünschenswert wäre zu gehen. Nach einer Bestimmung des Orientierungsbegriffes selbst, werden die Thesen von M. Marković zur gegenwärtigen Lage der in die Krise geratenen gesellschaftlichen Moral diskutiert, wobei seinen kritischen Befunden nur teilweise zugestimmt wird. Daran anschließend, werden die Thesen von M. Kangrga und M. Horkheimer bezüglich der Globalisierung als eines prägenden Phänomens unserer Zeit erörtert. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen geht der Verfasser dazu über, seine Ablehnung des Anthropozentrismus sowie des Speziesismus darzulegen, wobei auch die Interessen anderer Gattungen von Lebewesen sowie der natürlichen Umwelt explizit berücksichtigt werden. Ferner wird hieran auch eine dazu passende Sichtweise des Sinnes der menschlichen Existenz und ihrer Erfüllung angeschlossen. In den abschließenden Betrachtungen wird zunächst die verbreitete simple Vorstellung vom anhaltenden Fortschritt innerhalb der Zivilisationsgeschichte zurückgewiesen, unter anderem mit dem Hinweis auf die These des Kulturpessimismus, die den besorgniserregenden Untergang von Kulturwerten feststellt. Am Ende seiner Ausführungen sieht der Verfasser dann die grundsätzliche Möglichkeit eines ausgedehnten Übereinkommens bezüglich der Wahl eines werthafte, holistisch gesinnten ökologisch-biozentrischen Rahmens zur Lebensführung in den künftigen menschlichen Gemeinschaften vor – ebenfalls auf der interkulturellen Ebene.

*Schlüsselwörter:* Orientierung, menschliches Wohlergehen, Krise der gesellschaftlichen Moral, Globalisierung, Anthropozentrismus, Biozentrismus.

## ЛИТЕРАТУРА

- Coreth, Emerich (1986): *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, 4., neu bearbeitete Auflage, Innsbruck-Wien.
- Гиденс, Ентони (2005): *Одбегли свет. Како глобализација преобликује наше животе*, Београд.
- Guardini, Romano (2015): *Die Existenz des Christen*, hrsg. aus dem Nachlaß (1976), 2. Aufl., Ostfildern-Paderborn.
- Јаковљевић, Драган (2004): *Друштвене трансформације, морал и етика*, у: Филозофска истраживања, 94-95, год.24, св.3-4, Загреб.
- Јаковљевић, Драган (2014): *Конституција етике и друштвена реалност - претпоставке, смисао и лимити Кангрине радикално левичарске парадигме деконструкције традиране етике*, у: Социолошка луча, год.VIII, број 2.
- Јаковљевић, Драган (2015): *Сазнање, толеранција, вера*, 2. поновљ. изд. Подгорица.
- Jakovljević, Dragan (2019): *Šta su to tradicije?* u: THEORIA, sv. 62, br. 4, Beograd 2019.
- Jakovljević, Dragan (2020): *Za etiku kontinuuma prirode i čoveka. Ka jednom moderatno utopijskom projektu za naše vreme uz ishodenje od arhaičkog pojma etosa*, u: „*Filozofska istraživanja*“, No.158, Zagreb 2020.
- Jakowljewsich, Dragan (2000): *Was uns der Name angewandter Ethik nicht schon sagt*, in: Divinatio, Vol. XII, autumn-winter, Sofia.
- Kangrga, Milan (1970): *Razmišljanja o etici*, Zagreb.
- Kangrga, Milan (1989): *Kritika moralne svijesti*, u: isti: Izabrana dela u IV.toma, Zagreb.
- Luhmann, Niklas (1987): *Archimedes und wir*, Berlin.
- Maritain, Jacques (1950): *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Folgen einer neuen Christenheit*, Heidelberg.
- Марковић, Михаило (1989): *Ничеова критика морала*, у: Петровић, Гајо (ур.): Умјетност и револуција, Споменица Данку Грлићу, Загреб.
- Миловић, Мирослав (2019): *„Победници у рату су светске корпорације“*, интервју „Политици“ од 13.04.2019.
- Mittelstraß, Jürgen (2008): *Neun nachdenkliche Bemerkungen zur Frage: Was ist der Mensch?*, in: Ganten, D., u.a. (Hg.): *Was ist der Mensch?* Berlin-New York.

Mittelstraß, Jürgen (2010): *Evolution und die Natürlichkeit des Menschen*, in: Oehler, J. (Hrsg.): *Der Mensch – Evolution, Natur und Kultur*, Berlin-Heidelberg.

Neiman, Susan (2017): *Widerstand der Vernunft*, Salzburg-München.

Rogal, Holger (2012): *Nachhaltige Ökonomie*, 2. überarb. & erw. Aufl., Marburg.