

## ИСХОДИШТА И СМЈЕРНИЦЕ ФИЛОСОФИЈЕ МИХАИЛА ЂУРИЋА: ПОЗНИ ХУМАНИСТА У ДОБА ПОСТХУМАНИЗМА

ЧАСЛАВ Д. КОПРИВИЦА

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука  
Јове Илића 165, Београд, Србија  
caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs

**САЖЕТАК:** У овом чланку освјетљавамо водећу линију мисли српског философа Михаила Ђурића, коју препознајемо у особеној рецепцији хуманизма – као кључне ријечи и за његову теоријску позицију и укупни свјетоназор. Ђурић, на трагу тзв. Трећег хуманизма, али и главних токова целокупног хуманистичког наслеђа, показује дубину кризе савременог човјечанства, али и неопходност његовог консолидовања враћањем на поздано тло античких узора хуманитета, који треба да нас изнова оријентишу. За Ђурића је философија исходиште грчко-европске културе и духовна снага која треба одлучно да допринесе обнови савремене културе, која се налази на опасној странпутици.\*

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Михаило Ђурић, српска философија, хуманизам, грчка традиција, Вернер Јегер, културна криза

### ЂУРИЋЕВ ПУТ КА ХУМАНИЗМУ

Ако се жели одредити мисаони идентитет Михаила Ђурића, тада с почетка треба истаћи двије ствари: непостојање систематичности и то да су његова дјела настајала као плод мисаоног трагања, тј. кретања за оним што га је лично понајвише заокупљало, и што је сматрао на духовном пољу најважнијим. Оно прво у наше вријеме – а и већ одавно – не би требало никога да изненади, будући да се сматра да је од Хегела (G. W. F. Hegel) вријеме системā неповратно прошло, иако је, свакако, било системских покушаја и послужења њега, који, међутим, нијесу успјеле да кардинално

---

\* Овај рад резултат је ауторовог рада на пројекту „Историја српске философије” (мат. бр. 179064) који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије за 2016. годину.

измијене епохалну философску ситуацију. Ђурићева несклоност систематичности била је све само не ствар преузимања помодне „налоге” о смрти система. Прије ће бити да је он, у складу са својим увидом и искуствима, осјетио да нема начина да се теоријско мишљења о човјеку и свијету „усистеми”. Стварност је, наиме, постала одвећ сложена, а мишљења до те мјере испуњено сумњама, неодлучностима – свакако и због неједном искушеног разочарања обећањима и најавама из ранијих традиција, тако да се, сва је прилика, тзв. Књига свијета више не може уобличити у праву Књигу, или низ, систем књига, који би цјелокупну стварност примјерено обујмили и философски изложили.

Осим тога, мишљење је за Ђурића било ствар одсудно важнога духовнога искуства, тј. онога што се духовно „куса”, будући да се он на пут мишљења није отиснуо због достизања високе учености, а камоли због неких још спољашњијих, академско-социјалних разлога, већ стога што је сматрао да нека питања која га лично најдубље дотичу може ријешити само на подручју суштинског мишљења. Мишљење и мисаоно искуство било је за Ђурића само продужетак првобитног, животног искуства. Та тијесна веза код Ђурића никада касније није била прекинута, нити је икада била спорна. Штавише, у вези с овим у његовом случају постоји још једна значајна, лична околност, само наизглед биографска маргиналија, која га је неповратно отпустила путем философског мишљења. Како је, наиме, сâм више пута, углавном приватно свједочио, он, који је од раних младићких година био склон лијепим умјетностима, будући потресен искуством зла које је проживио током Другог свјетског рата, ријешити је да покуша да одгонетне тајну људскога пада у бездане нељудскости. При том, и то је у свему, испоставиће се, било одлучујуће, он је разумио да је философија та која понајвише може помоћи у одгонетању тајне човјека. Извориште за разумијевање човјечности и човјештва, међутим, није могло бити тражено у неко позно повијесно, а нарочито оно смутно вријеме његове младости, већ, напротив, раније, а понајприје на самом почетку европске повијести, будући да се на исходишту ствари најбоље виде. Међутим, у случају Европе, то није био тек било какав почетак, већ судбинско вријеме (а и мјесто) из којег није све напросто потекло, већ се то десило на такав начин да су потоњи Европљани у човјеку и култури древне Хелладе видјели за себе *узор*, од којег су себи саздали *класични идеал*.

Баш то је само језгро онога што се зове хуманистичка традиција, која није једна поред осталих традиција у повијести европског предања, већ, напротив, она која чува успомену на почетак који увијек изнова треба да надахњују европског човјека, уколико он жели да остане вјеран својем европском почетку. Хуманизам утолико није тек оно што је, тобоже некако случајно, зачето у Европи, већ је он, након почетака (макар начелно-потенцијално) суштинска веза сваког европског културног нараштаја с оним што је утемељило духовну Европу. Код хуманизма, дакле, није ријеч само о конструисању извјесног *идеала људскости*, те о његовом потоњем „чувању”, већ о томе да он, суштински гледано, представља стварноповијесно оличење повезаности европскога човјека са својим по-

чецима, а на напослијетку – и оваплоћење бриге за своју традицију, а тиме, посредно, и за себе саме.

Испоставља се да се не само у одређеном, дакако вишеструко позном и људском дезоријентисаношћу обиљеженом тренутку, ради поновног оријентисања треба вратити почецима, што је разумљиво, него и да се, наизглед парадоксално, наспрам искуства људскога пада треба вратити времену људског врхунца – управо да би се оно прво могло разумјети. Наравно, из узорне људскости, саме по себи, не може се разумјети људски пад, већ је за то потребно и опсежно историјско знање. Али, опет, ако би се посједовало само потоње, тешко да би се имало поуздано исходиште и мјерило за проницање у тајну човјекових повремених озбиљних повијесних посрнућа. Коначно, овдје није ријеч само о епохалном сазнању него и о рехабилитовању онога ваљано-људскога, што се, и према Ђурићевом претпостављању, налази на Узоропочетку. Зато се може рећи да је његова наклоност хуманизму не само сазнајно-оријентациона него и вредносно усмјерена, па се стога мирне душе може устврдити да је Михаило Ђурић припадао хуманистичкој традицији, без обзира на то што је она у 20. стољећу, махом изгубивши на вјеродостојности, била увелико бројчано истањена.

Оно што ћемо назвати Ђурићевим *хуманистичким окрећом* необично је важно за српску културу и зато што је, скупа с још неколицином пробраних (Аница Савић-Ребац, Ксенија Атанасијевић, Милан Будимир), у њу унио самосвојни, а не тек преузети, глас хеленством инспирисаног новог неохуманизма, који је Шпрангер (Eduard Spranger) својевремено назвао Трећим хуманизмом. Средишња фигура овога повијеснокултурног феномена био је Вернер Јегер (Werner Jaeger), на којег се Ђурић у својим дјелима неједном, и свакако не тек узредно, позива. Поред њега, значајна, а код Ђурића помињана имена међуратног, махом њемачког, хуманизма, које нијесу нужно била у вези с јегеровским поимањем хуманизма, јесу Штензел (Julius Stenzel) и Снел (Bruno Snell). За првога је Ђурић чак написао да његова књига *Платон васпитач* представља „можда најдубљу књигу која је о Платону уопште написана” [Ђурић 1997, IV: 387, фн. 3]. О оправданости ове тврдње се, додуше, може разговарати, али је поприлично индикативно да је плакативна, изразито хуманистичка, теза књиге о Платону као васпитачу, и то не само у доба древне старине, завриједила овакву Ђурићеву оцјену. Овдје, међутим, нијесу одлучујући само конкретни утицаји Трећег и уопште међуратног хуманизма на Михаила Ђурића – којих је, наравно, итекако било и који се могу без муке филолошки документовати. Важније је, држимо, то што он, нашавши се у сразмјерно сличној културноепохалној ситуацији као међуратни хуманисти, *ионавља исту историјску фигуру* – назад ка хуманизму, да би човјечанство, прошавши најтежа искушења, а и даље се налазећи у веома тешкој ситуацији, уопште имало какве-такве изгледе.

Прије него што представимо главна обиљежја Ђурићевих хуманистичких схватања, упознаћемо се с најтипичнијим цртама Јегеровог хуманистичког поимања старогрчке културе, и то из његовог *tagnum opus*-а

*Паидеја*, једног од ријетких дјела из традиције гркофилног хуманизма у 20. стољећу које је произвело епохални одјек. Кључна ријеч за Јегера, као, уосталом, и за сваки антиком инспирисани *културни идеализам*, јесте појам *идеала*, који се код њега појављује на много мјеста, будући да је репрезентативан за његову системску идеју. За почетак, философија за њега води „величанствену борбу [...] за успостављање врховних норми које би требало да чине идеални циљ људскога живота и образовања” [Jaeger 1971, III: VII]. Зато су, према његовом схватању, Платон и Аристотел они ти који „увијек мотре људски живот као цјелину, а идеал исправног живота чине узором који сви људи треба да слиједе” [Jaeger 1971, III: 41]. Стога није ни чудо што је за једнога Сократа „философија била идеал” [Jaeger 1971, III: 49]. Философија, дакле, свој културноповијесни успон није започела као један облик пасивног знања, већ као живи идеал мишљења – које треба уједно бити идеал мисаоног живљења<sup>1</sup>.

Надаље, Јегер каже: „Нова реторика је имала да нађе етички инспирисан идеал који би истовремено могао бити преведен у практично политичко дјеловање. Идеал је био нови морални закон за Грчку”, тј. обликовање новог „културног идеала” [Jaeger 1971, III: 53, 59]. Видимо да се идеал помиње и када је ријеч о личном живљењу, и у позивању других да ваљано живе, али и када је ријеч о специфично „етичком” аспекту свакодневног живљења, те о ваљаном животу заједнице као такве. Притом, не само што су ова питања међусобно неодвојива већ је кључно то што су она повезана не само фактички него изнад свега *иуштем идеализација*, не као приватног призивања пожељног, већ и стога што су сви ти дијелови човјековога живљења суштински позвани на уподобљење узору, тј. „идеалу”. Утолико Платоново *оѿкриће идеализма* представља само указивање на по себи дејствујућу упућеност стварног, а нарочито људског, на узорност. Зато се и поменути моменти човјековог живота, будући скупа подређени јединственој „логици”, сустичу у заједничком *идеалном ѿољу*, које се под различитим аспектима појављује као образовани, појединачноживотни или заједнични узор-идеал, иако је, у суштини, ријеч о посебним пројавама једнога те истога. На концу, идеализовање је све само не мисаона радња или мисаоно држање који човјека наводе да стоји по страни, подаље од живота. Вјероватно је баш та примјена идеје на стварни човјеков живот, а потреба за тиме је вјероватно и била један од најдубљих мотива за учење о идејама<sup>2</sup>, Јегера навела да, иако наизглед успут, употреби кључну фразу – „практични идеалисти” [Jaeger 1971, III: 82], која не индикује само срж учења о идејама већ и упућеност на идејно, као темељну одлику грчкога човјека.

<sup>1</sup> Слично на једном од бројних, сродно звучећих мјеста, може да се прочита и код Ђурића: „Да тако кажемо, философија је воља за радикалним остварењем ума у људском животу, то је хтење које све интересе живота подређује интересу за животом управљеном према истини” [Ђурић 2009а, V: 42]. Иначе, наспрам ове одсјечне изјаве о радикалној природи философскога живота, није неумјесно подсејити се једне Тукидидове синтагме коју с наглашеном пажњом наводи и Јегер: *φιλοσοφεῖν ἄνευ μαλακίας*, што он, упркос очигледној „сугестији” прве ријечи, преводи са „културолоубље лишено слабости” [Jaeger 1971, III: 81].

<sup>2</sup> Видјети: [Копривица 2005].

## ТЕЖИШТЕ ЂУРИЋЕВОГ ХУМАНИЗМА

Постоје три кључне теме, заправо три линије у његовом мишљењу, које се сустичу и преплићу под насловом хуманизма, а то су: *човјек, епоха, философија*. Ђурићево мишљење је од својих почетака, чак и када прати европску старину, настројено као епохално мишљење, не стога што је то, након избијања кризе европског свијета живота, постало ствар филозофске моде, већ зато што њега занима судбина човјека, и онога најљудскијега у њему [Ђурић 2009а, V: 42]<sup>3</sup>, тј. мишљења – у њиховом „природном” окружењу, у епохалном времену. Зато, када, у „метакритичким разматрањима”, освјетљава природу, или „биће” саме философије, као и када слиједи повијесне токове филозофске мисли, али и стварнога свијета, он то никада не чини за вољу потврђивања филозофске учености, или зато што му је стало до сувопарне историјске рефлексije, већ то увијек чини само због човјека, а то код њега увијек значи уједно и онога садашњег човјека, и вјечно-непролазног идеалног Човјека.

Веза епохалнога и људскога – што је, онда, и костур схватања хуманизма које и Ђурић слиједи – јесте философија, будући да она није само оно чиме се човјек бави, нити оно што има неку своју повијест, већ је, напротив, она феномен који чини човјека људским у вишем смислу, тј. „хуманим”, као што је она породила и збивање онога што се сматра повијешћу људске културе. Филозофија, дакле, може имати повијест, тј. бивати као повијесна – зато што је сама кумовала Повијести, као што, на другој страни, она може бити не само могућност/модалитет људскога мишљења (штавише, највиша) него и људскога опстајања – будући да је „она” створила (грчко-европскога) Човјека.

Ђурић то саопштава сентенциозно:

„Пре би се могло рећи да је филозофија створила Грке него они њу, јер су они тек посредством филозофије постали оно што су доиста били и по чему их као такве данас памтимо [Ђурић 2009Б: XII, 17].”

Да ово није речено тек зарад неке хуманистичке еуфоније види се из неколико деценија раније насталог списа:

„Таква каква јесте, метафизика дугује свој настанак кретању у самом језгру историјског времена, мада она у исти мах одговара исконској људској потреби за чврстим упориштем за одвајањем битних, нужних, безвремених облика и односа од небитних, случајних, временских [Ђурић 2009а, V: 15].”

Овдје се, наизглед, тврди управо оно супротно малочас наведеној тврдњи, али то је само привидан утисак. Јасно је да је философија могла створити Грке само тако што су они открили њу, обликујући на тај начин један људски – и појединачни и заједнички – *образац*. Метафизика, одно-

<sup>3</sup> „У ствари, филозофија је [...] најљудскији начин живота.”

сно философија [Ђурић 2009а, V: 13]<sup>4</sup>, генерише се у „језгру историјског времена” – као што, обратно, само повијесно вријеме настаје посредством јединственог културног открића на самога себе ослоњенога мишљења, које неминовно порађа и одговарајући начин живота. То што је метафизика/философија уједно и повијесно генеративна и ствар човјекове мисаоно-оријентативне, тзв. метафизичке потребе, указује не само на то да између једне „културне” тековине и епохалности постоји *кружни однос* него да је у њега уплетан и човјек, тачније одређени људски *ишии*. Утолико је постало јасно да је за Ђурића, као и, рецимо, за Хајдегера (Martin Heidegger), Финка (Eugen Fink) па и позног Хусерла (Edmund Husserl) неразврживи, *кружни однос између философије, људскости и културно-епохалног*.

Философија, разумије се, грчком човјеку није пала с неба, већ је она била ствар древногрчкога открића и заснивања. Зато се мирне душе може рећи да је самосталним открићем философије хеленски човјек постао *човјек*, али не као један од *културних ишииова* поред осталих, већ *заправо Човјек, узорни Човјек*, онај који ће постати примјер за углед не само потоњим нараштајима Хелена након тзв. Класичне епохе него најпослије и иним народима и културама широм Европе, а и читаве Планете. Можда је *непринудно оионашање* старих Грка један од најсигурнијих доказа да су они у својем времену, на сразмјерном тијесном простору, створили тип људскости испуњен изразитим потенцијалом за универзалност, чиме се увелико надишли моћ свагдашњег епохално-просторног релативизовања свега онога што икада настане на некој конкретној културно-епохалној Сада-Овдје-тачци већ и самим протоком повијеснога времена.

Укратко, грчки човјек је у једном тренутку својег трајања у времену обликовао нешто што је упутило најозбиљнији изазов временској пролазности. Тиме је уобличио себе као суштински образ, чије дообликовање, додуше, тек предстоји, а уједно је засновао предајно добро, које увијек надаље има да се прима, преиспитује и прерађује. То значи да хеленски човјек, иако је исковао непролазни духовни образац, није завршио посао – ни за себе, нити за оне који намјеравају да га слиједи. Сваки нови нараштај, по угледу на оно што су Грци створили, али и што је, у сличном духу – мада можда не баш увијек – настајало након њих, треба да чини и оно што су они радили: да се, пошавши од неке случајно затечене садржине људског, приближи ономе што је заправо људско. Не само што су се у догађају тзв. грчкога чуда суспекли фактичко и узорно него и увијек послије њиховог времена – и то не стога да би се напросто опонашала једна спољашња форма, која је освјештана као „хуманизам” – сваки фактички повијесни тип човјека треба да се избори за своје уподобљење суштаствено људском.

Међутим, један од проблема данашњице јесте то што је „данашњи човек знатно посустао у борби за своје очовечење” [Ђурић 2009а, V: 32]. У вези с тиме, треба рећи да ово није само *differentia specifica* данашње-

<sup>4</sup> „У ствари, метафизика је највиши, најчистији облик у којем се филозофија појављује, њена истина и мерило филозофске истине уопште.”

га човјека. Још у антици су забиљежене склоности ка одступању од хуманистичког пута:

При томе само треба добро запазити да је то њихово деловање (Зенон и Епикур) знатно одступало од оног правца који је Сократ обележио, да се та њихова брига за човека знатно разликује од бригае коју су човеку посветили њихове претходници, да она нема никакве везе с хуманизмом и хуманистичким опредељењем. У питању је пружање утехе и окрепљење, а не *исподстицање на културни најор и стварање* (истакао Ч.К.) [Ђурић 2009, II: 387].

Хуманизам, дакле, очигледно није све оно што је у некој вези са човјеком; чак ни ако је ријеч о брижном старању за њега, ради поменутог „окрепљења”. Кључна разлика је, видимо, у усмјерености ка „културном напору и стварању”, али не ради гомилања културних добара или потврђивања тога да човјек јесте, или треба бити *homo creator*. Напросто је ријеч о о освијешћено-интенционалном напору случајнога човјека да постане суштински човјек.

Условно речено, пратећи производ овог човјековог напрежућег самообликовања од пуке (прет)повијесне контингентности у (над)повијесну суштастеност – додуше, не вјечну и непромјенљиву, налик на платоновске идеје – био је настанак *грчке културе*, иако она себе није тако разумијевала нити, наравно, називала туђинским именом. Само је, видимо, *суштински човјек* – или макар онај повијесни тип који је на себе предузео задатак властитог уподобљења суштинској људскости – своје могао да обликује једну узорну Културу [Ђурић 2009В, II: 336]<sup>5</sup>, док је на другој страни – мада су, заправо, сви ти моменти повезани у јединствени склоп – *прообликовањем* себе и својег свијета, којим се пробило из претповијесно-преткултурне анонимности, уједно „настало” и повијесно-епохално вријеме, са својим „костуром” и својом културноонтолошком димензијом. Укратко, са грчким Почетком уједно су настали, али увијек као двије димензије сложеног јединства, и узор и повијест. Оне проистичу из исте тачке, одређујући тиме трајни задатак коначног измирења изворне дихотомије између повијесно-предајнога, као напросто подобнога за даље преношење, традирање – и онога непролазно важећег.

Самостварање хеленског човјека, до којег је дошло посредством открића философске мисли – обликовањем својег антрополошко-културног обрасца, као и *настанком епохалног времена*, равно је Догађају почетка, који представља не само почетак грчко-европске културе него и почетак хуманизма, као можда одсудног догађања европске традиције, које различите епохе европске повијести повезује као једна везивна нит, нерирјетко и с оне стране од повијесно посвједочених изричитих рецепција, изведби и тумачења хуманизма. Другим ријечима, хуманизам, као изричито освијешћени историјски феномен, који се увијек изнова враћао,

<sup>5</sup> „Исократов *Свечани говор* је Атину, метрополу грчке културе, прославио као колевку људске културе уопште.”

обнављао, дакако и мијењао, током културне повијести Европе, уједно је и наличје, али и свједочанство непрекинутог *догађања хуманизма*, као везивног ткива које ређање различитих епоха повезује у јединствену европску Повијест. Грчко-европска култура је рођена из духа хуманизма, не као *једног* повијесног свјетоназора и *једне* културне оријентације – какве варијација је *хуманизам као традиција* касније попримио – већ као саморођења једног „антрополошког типа” из, у основи, на себе ослоњеног мишљења. Тај философски почетак *антиројоурџијског* значења и значаја може се назвати *Догађајем хуманизма*. Након њега, потоњи нараштаји су увијек изнова стајали пред задатком преузимања, примања смисла тог догађаја и његовог довођења до потпуног испуњења. Дакле, *телос хуманистичког догађаја* морала је бити хуманистичка традиција, која није требала да има смисао – као у *неаушентичној традицији хуманизма* – пукога чувања успомене на старину, као тобоже већ у својем изворном облику достигнути степен ненадмашног узора – јер то није био смисао првобитног хуманизма, иако се касније неријетко, не само у тзв. класицизму, вјеровало да је тако. Срж хуманистичког догађаја, као почетка грчке културе, било је испуњење у облику заокруженог културног свијета онога што је започело са хуманистичким Догађајем, једнако као што је и почетни човјек имао задатак да себе обликује, образује до истинске људскости<sup>6</sup>. Ту се крије и структурни разлог зашто је традиција хуманизма морала каснити за открићем, у самоотпочињању догођеног хуманизма. Зато је морало доћи до извјесног временског закашњења које лежи између освјешћења хуманизма као традиције и његовог првобитног случаја. А има и нечег поучно-ироничног у томе што су се изричито откриваоци хуманизма нашли не само нешто касније него и другдје, наиме не у Грчкој, већ у Риму.

Зато је у својој суштинској, одавно заборављеној, ако икада и препознатој форми, *повијест хуманизма* требало да буде истрајно настојање да се једном као узор успостављена, али не и коначно уобличена Култура доведе до стварног, повијесног испуњења, да се оно узвишено-суштинско људске културе дорекне не као „недостижни идеал”, већ као поклапање стварног и узорног. Постићи то значило би утемељети узор, реалним током културне повијести њу довести до највишег облика. Тако би повијест хуманистичке културе била повијест тражења властитог највишег облика од стране повијесне културе. Једино истинско чување хуманистичке традиције било би надмашујуће испуњење почетног догађаја хуманизма.

Хуманизам се, формално, може двојако посматрати: као повијесни низ увијек нових покушаја да се у што чистијем облику досегне, или боље – доврши хеленски узор, тако да повијесни хуманизми, ако се посматрају као дијелови дискретног ређања, у једном смислу сачињавају компетитивни низ у настојању да се што изворнијим преузимањем хеленског

<sup>6</sup> Свеколико право образовање је хуманистичко – наиме „човјеково образовање до човјека” [Jaeger 1977: 18–32].



узора, који је, као ствар једне, почетне повијесне епохе, свакако морао био недовршен – досегне телос истинског хуманизма. С друге стране, они могу да се посматрају, односно „понашају” као јединствена традиција хуманизма, дакле као континуирани низ епизода, свакако уз одређене „празнине”, али тако да нагласак више није на трансповијесном надметању, већ управо на очувању коначне, епохалне форме хуманизма уз свагдашњу промјену, а с обзиром на текуће околности.

### СУДБИНА ФИЛОСОФИЈЕ

Као што смо видјели, за Ђурића философија има средишњу улогу у настанку, али и увијек касније, у очувању онога драгоцјенога у темељима европске културе. Ипак, Ђурић вели да је „философија ... једна изразито несавремена појава у нашем времену” [Ђурић 2009а, V: 9]. Ипак, без обзира на постхуманистичко отуђења мисли, на једној, човјека и епохалног времена, на другој страни, философија није изгубила додир с повијесним. Прво, њена савремена ситуација је у вези са читавим током повијести философије, тј. релативизовање везе стварне повијести савремености с прошлим епохама није се одразила на повијесност саме философије. Друго, философија, иако, у најбољем случају, слабо може да утиче на стварну повијест, свакако није престала бити изложена њеним утицајима. Треће, и можда најважније, философија је кадра да се издигне изнад повијесних кретања – и својих и епохе – и да, потврђујући своју трансисторичну *ио-шенцију*, која је омогућило и грчкој култури да надиђе условљеност повијесним – иако она као таква, у суштини, није трансисторична – рефлектује о стварној повијести. Она у томе свакако није непогрешива, али тешко је замислити иједну другу дисциплину, укључујући и историју, која може боље да разумије ако не куда иде свијет а оно макар шта се с њиме дешава. О томе сам Ђурић каже сљедеће:

„Уосталом, тешко је порећи да философија и данас настоји да одреди себе и иађе своје место у свету првенствено с обзиром на новонасталу друштвеноисторијску ситуацију, да се најважнија и најодсуднија кретања нашег времена најјасније и најпотпуније огледају баш у њој, да је она жариште епохалне свести. У томе нема ничег необичног. Тако је било одвајкада, тако је сада и тако ће по свој прилици бити и убудуће [Ђурић 2009а, V: 12].”

Ако је заиста тако, у чему је онда уопште криза философије? Како је, поред овога, притом у истом тексту, могуће рећи да је „философија исцрпила све могућности разумевања и тумачења света” или пак да је она „потрошила сву своју снагу објављујући вечне истине, да она више није кадра да се залаже за истинско ослобођења човека нити да потврђује веру у прави смисао и прави облик живота”? [Ђурић 2009а, V: 10]. Као да Ђурић, када говори о философији – и не само о њој, већ и о свему што се појављује у повијести – стално има у виду два смисла: оно што је ствар актуалног појављивања у току епохалног времена, али и оно што, иако остајући

формално везано за услове текуће ситуације, надилази контекст, приближавајући се својем *идеалном лику*, наиме ономе што би оно *и́ребало* да буде. Зато је и могуће да Ђурић, малочас „отписаној” философији припише и ово:

„У сваком случају, неоспорно је да је данашња филозофија једно од најмеродавнијих и најречитијих сведочанстава о нашем времену, да помоћу данашње филозофије у великој мери можемо схватити и разумети данашњи свет у оном што је битно за њега, да су његове недоумице слабости и недостаци у много чему само израз, плод или налицје њених недоумица, слабости и недостатака [Ђурић 2009а, V: 12].”

Не само што овдје философија није исцрпела све могућности разумевања свијета него су чак невоље свијета „постале” израз њених недоумица. Сада се философији приписује не само субјективноумска могућност епохалне синтезе него се чак изражава увјерење у тијесну спрегу објективног и философског духа, чак уз примат потоњег. Испоставља се да философија, носећи у себи, по прилици, неисцрпни – све док уопште јесте као философија – потенцијал за надилажење свагдашње, „нормалне” условљености ситуацијом, свој идеални лик оприсућује на начин који неодољиво подсећа на повијесне манифестације *метафизичког* мишљења. Но без обзира на то што је често, нарочито пратећи токове мисли великих изазивача метафизичке традиције, Ничеа (Friedrich Nietzsche) и Хајдегера, Ђурић знао да покаже, без сумње схватљиво разумевање за незадовољство метафизичком традицијом у философији, он је, ипак, спреман да каже и ово: „У ствари, метафизика је највиши, најчистији облик у којем се филозофија појављује, њена истина и мерило филозофске истине уопште” [Ђурић 2009а, V: 13]. Укратко, чини се да је Ђурићев, да тако кажемо, говор „у два гласа” о истоме, овдје – о философији и метафизици, посљедица исходног, сложеног, у најмању руку двоструког приступа феноменима из угла повијесно-ситуативне условљености, на једној, и уколико се посматрају под видом онога што би, мимо сваке епохалне детерминисаности, *и́ребало* да оличавају. Тако је, уосталом, могло проићи да су метафизика и метафизичкō у повијесној традицији философије заступници – иако свакако не увијек и у сваком погледу беспријекорни – идеала философирања.

Уосталом, непристајање на повијесни „позитивизам”, тј. на диктат дана и епохе, јесте нешто што, према Ђурића, из основа одређује философију, коју „не одликује никакво слепо приклањање чињеницама” [Ђурић 2009а, V: 11]. А шта је позадина овога непристајања, односно претпостављања у философији моћи које би могле одговорити Ђурићевом схватању да диктатура фактичкогā, сведена на епохалну чињеничност, не смије бити потоњи видокруг повијесногā већ оно дубинско, истинско у њој, што пребива испод њених површинских токова, види се из сљедећег мјеста:

[а]ко истина укључује у себе и заблуду и привид, а не само нејаносност и неизвесност, онда се разлика између правог, истинског људског

бивствовања и искривљеног, извитопереног бивања своди на нулу, онда је ојравдано све *што се догађа, све што је у ствању да се ма и за иренишак иробије и наменине* (истакао Ч. К.), онда је у људском свету све могућно, будући да ништа више није обавезно [Ђурић 2009а, V: 38].

Укратко, Требање би морало да има у начелу предност пред бићем – да би све оно чему би ваљало бити, што би требало да постане ствар бића, а не пукога, немоћнога налога – могло да се деси. Ако, међутим, не би било тако, то би напросто било крај хуманума, крај свега због чега би ваљало залагати се и надати се:

Наиме, ако су добро и зло подједнако вредни и важни, или, што излази на исто, ако се између њих не може начинити никаква разлика, онда је све изгубљено, онда је неизбежна пропаст целокупне људске културе [Ђурић 2009а, V: 38].

Дакле, услов културе јесте могућност истинског и дјелотворног разликовања добра и зла. Тиме није речено да је човјеку, ради сопствене оријентације, важно да може да разликује добро и зло, него и да је то уопште услов саме културе – схваћене, очигледно, у нормативном смислу, који је повезан с питањем људскога добра.

#### АМАЛГАМИСАЊЕ АНТИЧКОГ И МОДЕРНОГ ХУМАНИЗМА

Тешко је замислити да се системски и истрајно заступају хуманистичка увјерења, а да из тога не проистекне нема, ма колико (неизбјежно) несистемска реинтерпретација онога што се подразумијева под хуманизмом. Какав је ђурићевски хуманизам? Досад су свакако неке од његових препознатљивих црта дошле до изражаја, али у ономе што слиједи покушаћемо да укажемо на специфично амалгамисање различитих повијесних слојева хуманизма. То се види из многих мјеста, рецимо и из једног од бројних гдје Вурић даје одушка незадовољству савременом философијом, која „не потврђује веру у прави смисао и прави облик живота”, јер „она више није кадра да се залаже за истинско ослобођење човека” [Ђурић 2009а, V: 10]. За Вурића је природно да философија не треба тек да се стара за, на примјер, сагледавања истине, већ треба бити укључена у побољшавање *conditio humana*-е, штавише у њено довођење до испуњења, у мјери у којој је то њој и човјеку начелно могуће. Ипак, вјера у „прави облик живота” типично је, чак вјероватно ексклузивно, класичноантичка црта, из чијега досезања би проистекло искуство „смисла” и смислености, што је, опет, особено за модерно искуство живота. С друге стране, залагање за „истинско ослобођење човека”, што је једна од црвених нити Вурићевих настојања, типично је модерно. Ипак, тешко би било замислити да би антички људи чак и схватили значење ове синтагме, а камоли да би је могли слиједити као заповијест својем дјелању и понашању. Наиме, пронаћи мјеру, узор, склад за антику и антички хуманизам свакако

није значило ослободити се потпуно и од свега, да би се на основу тога „ослобођења” изнова презасновали читав свијет и све односи, отад почивајући на човјековој „потпуној” слободи.

С друге стране, Ђурић отворено приговара да су „стари грчки филозофи много боље знали и умели да очувају целовитост људског бића него многи њихови модерни тобожње следбеници и настављачи” [Ђурић 2009а, V: 39]. Ипак, настојање на цјеловитости није само питање воље и одлучности него је и ствар услова и могућности које нуди сама епоха, а нема сумње да је у модерности очување тога идеала – у мјери у којој он још уопште важио као идеал – неупоредиво теже, ако је уопште и оствариво. Управо је призивано настојање на истинском, тј. тоталном ослобођењу не само увелико усложило стварност него је и – баш захваљујући томе – толико искомпликована констелација људског да идеал цјеловитости напросто дјелује као пусти санак. Велико је, уосталом, питање да ли би хипотетичко остварење цјеловитости ријешило све невоље модерног човјека, увелико увећане баш његовим напорима на цјеловитом ослобођењу, које се изродило у цјеловито потчињавање стварности.

То, међутим, није крај Ђурићевом повезивању разних момената хуманистичког наслеђа. Бавећи се „вјечном” фигуром философа, он вели да је то „онај ко [...] у себи налази ослонац за све што чини” [Ђурић 2009а, V: 45]. Зато, „философ је онај [...] ко живи из себе, ко у себи налази ослонац за све што чини. То је један од најстаријих филозофских мотива” [Ђурић 2009а, V: 45]. Ово је доста особена тврдња, будући да се овим уопштава искуство модерног, секуларног хуманизма, који се поводи с налогом о човјеку као мјери свих ствари. Насупрот томе, један Платон, који је Ђурићу, као и, рецимо, Јегеру, образац хуманизма, тврди да је „Бог мјера свих ствари” [Platon 2004: 716c]. Ријеч је, наравно, о „противкрилатици” Протагориној, коју је вјероватно сâм Платон претјерано претумачио, и то управо у „модерном” смислу, иако, по свој прилици, нико у антици није озбиљно сматрао да човјек може и треба бити мјерило баш свега под капом небеском. Зато би за платонистички, односно антички хуманизам прије било особено схватање да је философ тај ко својим мишљењем увиђа способности, али и ограничености својега ума, ко прво доводи до крајњих могућности, а на друго властоумно и својевољно пристаје.

Вјероватно из оваквог амбициозног одређења надлежности и могућности философа проистиче оно што се може назвати Ђурићевим филозофско-хуманистичким максимализмом. Наиме, према њему, „[ф]илозоф је онај ко мисли и дела свом својом душом, ко свим својим бићем стоји иза сваке своје речи, ко живи у складу са својом мишљу, ко узима на себе све последице свих својих схватања и уверења” [Ђурић 2009а, V: 44]. Ипак, овај титанизам је у вези с тиме што човјек треба да живи *само* из себе, типично секуларном апсолутизацијом човјека. Тако нешто је, међутим, било страно античком човјеку, па и античком хуманизму<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> То, наравно, добро зна и сâм Ђурић, о чему свједочи и једно мјесто гдје се позива на већ помињаног Штенцела: „Одатле произлази да људи не могу живети као људи и не могу

Овдје се проблем истинског/потпуног ослобођења жели тијесно повезати с налажењем сигурних мјерила – искључиво у самој себи и полазећи од себе самога. Без тога, тј. уколико то није остварљиво, и сама философија, према Ђурићу, тешко да је могућа:

„Морамо се замислити над тим какве још могућности постоје за филозофију у свету у којем нема никаквих апсолутних мерила, у којем нема никаквих универзалних координата, у свету у којем је срушена тиранија божанског средишта... [Ђурић 1997: 387].”

„Истина бића свега бивствујућег”, коју треба „потврђивати и прихватати” [Ђурић 1997: 45], дакле, није то потребно апсолутно мјерило. Ако је философ онај ко „у себи налази ослонац за све што чини”, а тај ослонац није апсолутан, испада да философије не може бити, јер ако га покуша наћи изван себе, ако то учини на философски начин, то ипак неће бити апсолутно мјерило, а ако учини на нефилософски, рецимо хришћански – то води „тиранији”. Испада да је философско-хуманистички став данас *као њакав* постао немогућ. И обратно, можда је баш због своје несекуларности хеленски хуманизам имао кудикамо мање проблема да се „утемељи” него овај модерни.

Хуманизам, као повијесна ретроспективна реконструкција идеала ваљаног живљења, био је ствар идеализације условљене *јошребима* живота културе у једном времену. Но баш због те чињеничне животне нужде, такве хуманистичке идеализације су понекад одступале од онога што се филолошком ученошћу могло научно потврдити. Зато не треба да изненади што је у традицији хуманиз(а)ма познато и аисторијско конструисање „класичног идеала”, уз повремено застрањивање у идеологију [Fleming 2012: 82–104]. Ђурић, иако се брижљиво чувајући од тога, у неку руку иде и корак даље од налога пуке филолошке учености, сумирајући и трансисторијским захватом повезујући разне моменте и дијелове хуманистичког наслеђа не више само у класични, већ у *шрансејохални хуманисџички идеал*.

#### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Ђурић, Михаило (1997). *Хуманизам као јолиџички идеал: оџледи о ѓрчкој кулџури*. књига IV, Изабрани списи, Београд: Службени лист СРЈ и Терсит.
- Ђурић, Михаило (2009Б). *Крчко људско добро*, том 12. Сабрани списи, Београд: Службени гласник и Правни факултет Универзитета у Београду.
- Ђурић, Михаило (2009В). *Хуманизам као јолиџички идеали. Оџлед о ѓрчкој кулџури*. том 2, Сабрани списи, Београд: Службени гласник и Правни факултет Универзитета у Београду.
- Ђурић, Михаило (2009а). *Сџихија савременосџи: друшџивенофилозофска разматрања*, том 5, Сабрани списи. Београд: Службени гласник.

---

успоставити праву људску заједницу све док не нађу божанско средиште живота, све док се не потчине Богу” [Ђурић 1997: 387].

Копривица, Д. Часлав (2005). *Идеје и начела: исцраживање Платионове онџолоџије*, Нови Сад – Сремски Карловци: ИКЗС.

Fleming, Katie (2012). Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism, *International Journal of the Classical Tradition*.

Jaeger, Werner (1971). *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, том III: *The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*, Oxford – New York: Oxford University Press.

Jaeger, Werner (1977). Antike und Humanismus. In: Hans Oppermann (прир.), *Humanismus*, Darmstadt.

Platon (2004). *Zakoni* (sa starogrčkog preveo Albin Vilhar). Beograd: Dereta.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

ORIGINS AND GUIDELINES OF PHILOSOPHY OF MIHAILO ĐURIĆ:  
A LATE HUMANIST IN THE ERA OF POST-HUMANISM

by

ČASLAV D. KOPRIVICA

University of Belgrade, Faculty of Political Sciences

Jove Ilića 165, Belgrade, Serbia

caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

**SUMMARY:** This article sheds some light on a leading line of thought of Serbian philosopher Mihailo Đurić (1925–2011), recognized by a specific reception of humanism – as a keyword both for his theoretical position and overall world view. Đurić, following the lead of the so-called Third Humanism, but also the main flow of the entire humanistic heritage, shows the depth of the crisis of modern humanity, but also the necessity of its consolidation by returning to the safe ground of ancient ideals of humanity, which are to reorient us. For Đurić, philosophy is the origin of the Greek-European culture and spiritual strength that should strongly contribute to the renewal of contemporary culture, which is going down a dangerous blind alley.

**KEYWORDS:** Mihailo Đurić, Serbian philosophy, humanism, Greek tradition, Werner Jaeger, cultural crisis