

Umjetnost, za Kasima Prohića, tako svoj najdragocjeniji oblik ima u svom izvornom okruženju – u izvjesnom prirodnom pripadanju kulturi, sredini i zajednici u kojoj je nastala. Kao takva ona zadržava svoj autentični sjaj u vremenu koje ne uspijeva da je oruni. Za umjetnost, dakle, istina nije čedo vremena (Francis Bacon), te vrijeme njoj ništa bitno niti može dodati niti oduzeti. Velika umjetnost nije bezvremena, nego savremena – prema njemu ona je potpuno indiferentna. Superiorna indiferentnost umjetničkog djela i njegove aure prema vremenu kao krajnjoj mjeri svih stvari, omogućava da ono živi svoj zgusnuti, netransparentni i apokrifni život. Umjetničko djelo je “figura otvorenog značenja” samo za interpretatora i recipijenta, dok je po sebi ono “figura zatvorenog značenja” – samodovoljna, nijema, mistički izolirana, autarkična i avremena. Sudbina umjetničkog djela, za Kasima Prohića, oslobođena je krletke propadanja – ona ne dijeli čovjekov egzistencijalni usud i njegov tragizam.



Dr.sc. Tomislav Tadić je profesor sociologije na Univerzitetu u Sarajevu (Filozofski fakultet), analitičar društvenih procesa i autor značajnih knjiga i članaka.

ACADEMIA
ANALITICA



ACADEMIA
ANALITICA

SLAVOLUK FILOZOFIJE

Tomislav TADIĆ

TOMISLAV TADIĆ

SLAVOLUK FILOZOFIJE

STUDIJA O *KRLETKI* KULTURE KASIMA PROHIĆA



ACADEMIA ANALITICA

SLAVOLUK FILOZOFIJE

STUDIJA O *KRLETKI* KULTURE KASIMA PROHIĆA

Knjige i studije od istog autora

- *Ecclesia Leviathana: sociogeneza konvergentnih političkih religija*. Sarajevo: Academia Analitica, 2021. ISBN 978-9926-8424-4-4.
- *Ogledi iz sociologije religije: hazarderstvo javnih religija*. Sarajevo: Academia Analitica, 2020. ISBN 978-9926-8424-1-3
- “Secular religions: revivalism of ethno-religious nationalism”. *Ethnic groups at the Begening of the 21th. Century*. Novi Sad: Biblioteka Matice Srpske, 2018, str. 32-42.
- “Religija u sociološkom i antropološkom ključu: fundamentalna pitanja”. Tuzla: Logos – Časopis za filozofiju i religiju, 2017, str. 109-129.
- “Hans Mol’s Sociology of Religion: Refection on the Relationship between Identity and the Sacred as Applied to Bosnia and Herzegovina”. In: *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. George Fox University, USA, No. 3/2017, pp. 39-71.
- “Osnovni pristup temeljnim konceptima suvremene socijalne antropologije”. Sarajevo: Sophos, No. 7/2014, str. 25-90)
- “Hermeneutika političkog holizma”. Sarajevo, Sophos, No. 6/2013, str. 185-209.

BIBLIOTEKA ANALITICA

Uređuju:

*Jelena Gaković, Nijaz Ibrulj, Vedad Muharemović,
Kenan Šljivo, Tomislav Tadić, Tatjana Žarković*

Odgovorni urednik:

Nijaz Ibrulj

Tomislav Tadić
**SLAVOLUK FILOZOFIJE – STUDIJA
O KRLETKI KULTURE KASIMA PROHIĆA**
Sarajevo, 2025.

Izdavač
Academia analitica – 2025.

Biblioteka
Analitica

Za izdavača
Prof. dr. Jelena Gaković

Predgovor
Prof. dr. Samir Arnautović

Recenzenti
Prof. dr. Senadin Lavić
Prof. dr. Vedad Muharemović

Lektor
Selma Omerović

DTP
Amra Mekić

Štampa
Grafostil, 2025.

Naslovna strana: Stećci u Glavatičevu (BiH)

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

82.0:1

TADIĆ, Tomislav

Slavoluk filozofije : studija o Krletki kulture Kasima Prohića / Tomislav Tadić. -
Sarajevo : Academia Analitica, 2025. - 209 str. ; 21 cm. - (Biblioteka Analitica)

Bibliografija: str. 203-205. - Bibliografske i druge bilješke uz tekst. - Registar.

ISBN 978-9926-8815-2-8

COBISS.BH-ID 63350534

TOMISLAV TADIĆ

SLAVOLUK
FILOZOFIJE

STUDIJA O *KRLETKI* KULTURE KASIMA PROHĆA

Biblioteka
ANALITICA

ACADEMIA ANALITICA

Sarajevo, 2025.

SADRŽAJ

PREDGOVOR (Prof. dr. Samir Arnautović)	8
RIJEČ AUTORA.....	30
1. UVOD	33
2. KRLETKA LJUDSKE SUDBINE	44
3. FILOZOFIJA OGLEDALA	63
4. KASIM PROHIĆ I MANFRED FRANK: IZMIŠLJENI DIJALOG – PRVI DIO	85
5. SRETNE SLUČAJNOSTI: SOCIOLOG KOJI ČITA KASIMA PROHIĆA.....	106
6. KASIM PROHIĆ I HANS BLUMENBERG: IZMIŠLJENI DIJALOG – DRUGI DIO.....	132
7. BESKONAČNO ČITANJE KONAČNOG TEKSTA: APORIJE KNJIŽEVNOG TEKSTA MEŠE SELIMOVIĆA I MAK A DIZDARA	153
8. PROKRUSTOVA POSTELJA BOSNE U DJELU KASIMA PROHIĆA.....	180
RECENZIJA (Prof. dr. Senadin Lavić).....	189
RECENZIJA (Prof. dr. Vedad Muharemović).....	193
BIBLIOGRAFIJA.....	203
INDEKS IMENA.....	206

Kenanu Šljivi i Vedadu Muharemoviću –
prijateljima.

Pravi prijatelji uvijek se vraćaju onom neizgovorenom.

Kasim PROHIĆ

PREDGOVOR

Samir Arnautović

PRIZMA I OGLEDALO FILOZOFESKE MISLI U BOSNI I HERCEGOVINI

Kada je 1988. godine na Filozofskom fakultetu u Sarajevu organizirana promocija netom objavljenih sabranih djela Kasima Prohića, nije se moglo slutiti da je upravo taj događaj bio početak ideje o recepciji filozofske misli u Bosni i Hercegovini. Tada mladi istraživači, može se reći tek za filozofiju stasali mladići koji su se ohrabрили govoriti o djelu jednog od najznačajnijih bosanskohercegovačkih filozofa, nisu ni imali ideju neke recepcije filozofske misli, ali su promociji pristupili upravo s tim poticajem – predstaviti djelo Kasima Prohića kao misao, a ne tek zbirku objavljenih radova.

Od tada do danas nije mnogo urađeno na recepciji filozofskog mišljenja u Bosni i Hercegovini. Samo su simpoziji koje je organiziralo Filozofsko društvo Theoria iskazivali nastojanje da se filozofija pokaže kao bitan dio naše tradicije. Sistemskih nastojanja nije bilo, mada je Odsjek za filozofiju, kao projekat od nacionalnog značaja, inicirao istraživanje *Filozofska misao u Bosni i Hercegovini od njenih početaka do kraja 20. stoljeća*. Oni koji ne razumiju značaj filozofije u tradiciji jedne društvene zajednice i oni koji ne žele Bosnu i Hercegovinu priznati kao društvenu zajednicu i državu, združeno su onemogućili realizaciju

ovog projekta. Štaviše, na svaki način su pokušali opstruirati znanstvena nastojanja i rad Odsjeka za filozofiju, što čine i danas. Svako sistemsko nastojanje recepcije filozofske misli u Bosni i Hercegovini na taj način je onemogućeno.

U takvim okolnostima, pojavljuje se knjiga *Slavoluk filozofije* Tomislava Tadića, mladog znanstvenika koji je svoje djelo do sada artikulirao kroz sociološka istraživanja, što je i normalno budući da je profesor na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Naznačivši da studiju piše u uvjetima koji su i za njega egzistencijalno nepovoljni, Tadić pokazuje da tendencije onemogućavanja recepcije filozofske misli u našoj tradiciji ne mogu biti jače od znanstvenog interesovanja i *potrebe vremena*. On to jasno i iskazuje već na samom početku svoje studije. “Ipak, ključni motiv zbog koga je napisana ova studija sadrži se u činjenici da je danas, više nego ikada ranije, potrebno osvijestiti autentičnost bosanskohercegovačke filozofske misli i ukazati na postojanje jedne konzistentne tradicije promišljanja najvažnijih filozofskih pitanja u okviru jedne male kulture kao što je naša. Drugim riječima, centralni motiv za pisanje knjige o Kasimu Prohiću sastoji se u dokazivanju tvrdnje da Bosna i Hercegovina ima autentičnu filozofsku tradiciju koja u povijesnom kontinuitetu suučestvuje u najvažnijim tokovima evropske i svjetske filozofije.”¹ Tadić jasno

¹ Tomislav Tadić, *Slavoluk filozofije – Studija o krletki kulture Kasima Prohića*, Sarajevo 2025., str. 4.

pokazuje da nastavlja tačno tamo gdje je stala prethodna generacija, ali s jasnom idejom o značaju recepcije koju poduzima i bez dvojbi svoje razumijevanje Prohićevog djela stavljajući u kontekst potrebe za cjelovitom recepcijom. Pritom on nema nikakve dileme o tome da se radi o opsežnom istraživanju koje daleko nadilazi konformistički shvaćene akademske zadaće.

Koliko je filozofska misao kod nas dio filozofske misli vremena, kao i to koliko je ona uopće autentična, tek treba osvijetliti. Posebno je upitna “autentičnost” filozofske misli, budući da filozofija kao *mišljenje u vremenu* ne pripada niti jednoj kulturi i niti jednoj tradiciji, nego isključivo *epohi*. U tom kontekstu govorimo o grčkoj, njemačkoj, francuskoj ili bilo kojoj drugoj filozofiji samo u uvjetnom značenju. Sadržinski te filozofije su isključivo mišljenja epohe koja su artikulirana na određenom prostoru i to je sve što im pripada od “nacionalnog” i vezanosti za kulturu jedne zemlje ili prostora. Zato kada govorimo o grčkoj filozofiji mislimo na antičku misao, pod Grčkom shvatajući i ono što danas nije teritorij ove države. Jednako je i s Njemačkom, čiji je primjer u modernom značenju možda najjasniji: Kantova misao koja je utemeljila ne samo njemački idealizam, nego i modernu filozofiju u cijelosti, nastala je izvan granica današnje Njemačke.²

² Šira razmatranja šta je uopće koncem osamnaestog i početkom devetnaestog stoljeća bila Njemačka, gdje bi stvari bile potpuno razjašnjene, ovom prilikom treba ostaviti po strani jer je dovoljno jasno i iz već rečenog kako se filozofija može vezivati samo za vrijeme u kojem nastaje, dok je prostor njenog artikuliranja relativnog karaktera i ovisi isključivo o povijesnim okolnostima koje nisu bezuvjetne.

U svakom slučaju, teze koje Tadić iznosi na samom početku studije, dovoljan su razlog za poduzimanje opsežnog istraživanja, čija se nužnost i neophodnost svakodnevno nameću i potvrđuju. Neovisno o tome kako gledali na ova pitanja, činjenica da je autor knjige svjestan njihovog značaja, već dovoljno govori o tome da se radi o djelu koje zavređuje svaku vrstu pozornosti. Može se reći da se radi o svojevrsnom pokušaju da se vlastitom inicijativom probudi svijest o značaju istraživanja filozofske misli u Bosni i Hercegovini, bez koje je upitan kulturni identitet. Tadiću je jasno da bez filozofske misli jedna tradicija ostaje samo na razini folkloru i nikako se ne može postaviti u ravan tradicije i kulture u punom značenju. On time ne samo da upućuje na značaj filozofske misli koji proističe iz povijesti moderne, nego i jasno razotkriva razloge zbog kojih se filozofska misao u Bosni i Hercegovini želi potisnuti do razine potpunog poništavanja i nepostojanja.

Sve ovo je nužno imati u vidu ne samo zbog razumijevanja motiva iz kojih je knjiga nastala, nego i razumijevanja stavova koje autor izriče u tekstu. Čak i kada su određene formulacije neprihvatljive, one u ovom tekstu ne dolaze iz brzopletosti ili nedoraslosti tematskom sadržaju i zahtjevu koji iz njega proističe, nego iz potrebe uspostavljanja rasprave, otvaranja receptivnog diskursa u kojem će filozofska misao Kasima Prohića biti, prije svega, prepoznata kao ono što jeste – filozofska, ali koji će pokazati da Prohićeva misao pripada tradiciji

filozofskog mišljenja kod nas i egzistencijalnoj potrebi da se ta misao artikulira. Takva potreba neoborivo govori o tome da Bosna i Hercegovina, odnosno naša kultura, nedvojbeno *pripada moderni*, da je *artikulirana kao osoben oblik evropske tradicije*.

Tadić u svojoj studiji od samog početka teksta do njegove posljednje rečenice, na primjeru Prohićeve misli, dokazuje ovu tezu. Kada bi sve drugo bilo potpuno bez utemeljenja, a što nipošto nije slučaj, samo radi dvije prethodno naznačene i odbranjene teze, ova bi knjiga zavređivala veliki značaj, posebno u području razumijevanja kulturnog identiteta Bosne i Hercegovine. Uz knjigu Nijaza Ibrulja *Porfirijevo nasljeđe u Bosni*, Tadićeva studija *Slavoluk filozofije* predstavlja ozbiljan prilog uspostavljanju identiteta bosanskohercegovačke kulture i razumijevanja njene osobenosti.

Uz uvažavanje nesumnjivog značaja Tadićeve studije, prvi prigovor koji se može uputiti knjizi *Slavoluk filozofije*, nalazi se u nedovoljnom situiranju Prohićeve misli u vrijeme u kojem se ona artikulira. Nije nebitno da Prohićeva djela nastaju u vrijeme dok se uobličava i filozofska misao iznimno značajnih imena poput Rasima Muminovića i Vojina Simeunovića, filozofa, uvjetno rečeno, druge generacije Odsjeka za filozofiju, čiji se uvidi uveliko razlikuju od marksistički plitkih stavova kakve iznosi Arif Tanović, ili mistificiranja filozofije kakvu poduzima Abdulah Šarčević. Prohić se u takvim polarizacijama pojavljuje kao mislilac koji, na najbolji mogući

način, usmjerava filozofsku misao u Bosni i Hercegovini u pravcu suvremenih interpretativnih nastojanja i artikuliranja problema na način koji je relevantan za najznačajnije tendencije filozofske misli u Evropi.

Nedvojbeno pripadajući tendencijama suvremene filozofske misli, Prohić svoja razumijevanja i ideje situira u realne odnose i zbiljnost društvene i filozofske realnosti. On ne bježi od tema na koje su fokusirani tzv. marksistički filozofi poput Blocha, Lukača ili Adorna, ne libi se polazišta nalaziti u njihovim interpretacijama i idejama, ali se ne zadržava na razini “kritičke teorije” ili bjekstva u područje estetskog kao načina odbacivanja tema koje su bile društveno i politički “problematične”. Naprotiv, Prohić na jedinstven način tematizira estetsko u kontekstu raskrivanja suštine društvenog, što je najbolje izraženo u tematiziranju poezije Maka Dizdara.

Prohić će kroz tematiziranje djela Meše Selimovića i Maka Dizdara, nasuprot onima koji su bježeći od društvene okolnosti spas tražili u mistificiranju filozofije, pokazati da je filozofska misao kao osnov recepcije umjetnosti neizbježno glavni uvjet artikuliranja društvenog i kulturnog identiteta. “Iza *modre rijeke* je polje neiskustva, čista odsutnost predmetnosti, a ona sama nije ništa drugo do poetsko imenovanje odsutnog. Tako određena, ona izrasta od osnovnog antropološkog i filozofskog simbola, pa time ‘bukvalnosti’ pitanja koja stoje na početku ove analize i njegova teorijska ‘naivnost’

poprimaju formu autentičnog ljudskog upita: *Kome smo? Kuda idemo?*³ Činjenica da samo ovaj citat govori više od svih političkih okupljanja pod krinkom Dizdarevog djela, govori da nema recepcije kulture i tradicije, a posebno interpretacije estetskog bez filozofske misli kao osnove. Tadić na to upozorava tokom cijele studije, implicitno pokazujući da svaka interpretacija bez filozofskog utemeljenja predstavlja, kako *Heidegger* kaže, naklapanje.

Mada Prohićevu misao ne situira u relacijama s njegovim suvremenicima u Bosni i Hercegovini, Tadić ne gubi jasnoću uvida na svom glavnom interpretativnom pravcu, što u izvjesnom smislu ublažava prigovor koji se postavlja studiji. Međutim, iz toga slijedi druga vrsta prigovora, koja se odnosi na nekritičnost u pogledu prihvatanja Prohićevog interpretiranja pojedinih filozofa, u prvom redu Adorna. Prohić niti u jednom kontekstu ne problematizira Adornovu odbojnost prema filmu i modernoj muzici 20. stoljeća, mada je očigledno da su njegovi uvidi bili posve nedostatni. Jednako je i s Adornovim interpretacijama filozofije njemačkog idealizma, posebno *Hegelove* filozofije, koje su, još tada je bilo jasno, bitno nedostatne i danas uopće nemaju značaj za recepciju *Hegelove* misli. Slično se može reći i kada je u pitanju osnovana *Adornova* kritika *Spenglera*, koja ide od demistifikacije prosvjetiteljstva do mistifikacije demistifikacije i negativnog nihilizma, koji u konačnici za

³ Kasim Prohić, *Apokrifnost poetskog govora*, Sarajevo 1988., str. 278.

posljedicu ima gubljenje vrijednosnog smisla moderne u zamjenu za prihvatanje ništavila vrijednosti kao kriterija na kojem počiva *estradna znanost*. “Isti duh gorkog optimizma nalazimo i u tekstu *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Njena ‘grandioznost aspekata’ stoji u suprotnom znaku od one Špenglerove: ona ne mitologizira, već demistificira, ne ‘sažima’ historiju da bi je pokopala, nego da je otvori za nov smisao, ne nadilazi povijest, već je iznutra osmišljava.”⁴ Studija *Slavoluk filozofije* propušta priliku da kritički preispita ovakva stajališta, koja su Prohića nesumnjivo približavala tadašnjim tendencijama rada na prihvatljivosti filozofije za “razumijevanja široke javnosti”, ali su je udaljavala od misaone utemeljenosti koja se artikulirala u djelima suvremenih fenomenologa i hermeneutičkim tendencijama.

Nedostatak kritičke ambicioznosti u sagledavanju Prohićeve misli vodi do nepotpunosti interpretacije u cijelosti. Ipak, ono što u Tadićevoj knjizi nadvladava i čini je nesumnjivo značajnom, jeste interpretativno prepoznavanje Prohićevog značaja za uspostavljanje bosanskohercegovačkog kulturnog identiteta. “Filozofiranje Kasima Prohića, na ovom tragu, nije zasnovano na principu *ex cathedra* tj. zamišljeno kao univerzitetsko dociranje o mislima etabliranih i velikih umova. Prohićeva osnovna slutnja sastoji se u vjerovanju da se, uvjetno rečeno, kanon klasične filozofije i sociologije treba koristiti kao instrumentarij u procesu razumijevanja vlastite

⁴ Kasim Prohić, *Prizma i ogledalo*, Sarajevo 1988., str. 245.

tradicije – bez kompleksa i bez zadržske. U konačnici, bez pogrešne i lažne pretpostavke da je ono izvan nas nužno predodređeno za fabriciranje velike povijesti svijeta te da je u skladu s ovom izopačenom logikom da je ‘strano’ drastično bolje i bitno vrednije od našeg. Radi se o jednoj važnoj činjenici, koju nije jednostavno dokučiti u maloj kulturi i među malim narodima, činjenici da se jedino iz pretpostavke slojevitog razumijevanja vlastite tradicije i bitnog učestvovanja u istoj, može doprinijeti velikoj slici svjetske povijesti. Negacija tradicije i vlastitosti, odricanje od intelektualnog zavičaja, čak i na pukoj antropološkoj razini, za Prohića je izraz najvećeg mogućeg defetizma. Takav ishod bi bio mučno priznanje da sve jeste ništa, i da se u takvom multiverzumu svijeta živi samo da bi se “nazor precrklo”. Samo na ovaj način, za Kasima Prohića, moguće je Bosnu i njene muke misliti u kontekstu Evrope.”⁵ U izvjesnom smislu se može reći da Tadić s Prohićem daje jasnu poruku od nesumnjive važnosti za našu društvenu zbilju. Ovakvim stavovima, autor na osoben način reaktualizira značaj filozofije za društvenu zbilju, koji je u realitetu koji nas okružuje doveden do razine brutalne ignorancije vladajućeg neznanja. U tom smislu, Tadić se ne ustručava upozoriti na posljedice, koje imaju dalekosežan i sveobuhvatan pogubni društveni značaj.

Studija *Slavoluk filozofije* ne propušta skrenuti pažnju na jedan od odlučno važnih momenata Prohićeve misli.

⁵ Tomislav Tadić, *Ibid.*, str. 9.

On se nalazi u području mišljenja estetskog kao fundamentalnog problema filozofije. Autor studije pokazuje da je ova ideja direktno nastala pod uticajem fenomenologije, koju Prohić uzima za glavni pravac izlaganja. Pritom estetsko, kao i fenomenologija, za njega nemaju ni “tehnički” ni puki metodološki značaj, nego jesu suštinski dio njegovog razumijevanja zbilje koja ga određuje. Na tom pravcu Prohić se pokazuje misliocem koji probleme filozofije razumijeva kao probleme zbiljnosti i za kojeg je pitanje filozofskog mišljenja u osnovi pitanje sposobnosti duhovne egzistencije.

U tome se otvara dimenzija Prohićevog razumijevanja estetskog kao odlučnog fenomena identiteta. Tadić osnovano skreće pažnju na socijalnu dimenziju estetskog kod Prohića, uz što se mora dodati da izostajanje duhovnog u toj socijalnoj dimenziji, estetsko svodi na socijalnu konvenciju, negirajući je kao duhovnu vrijednost koja čini identitet društva. Da ne bi bio pogrešno shvaćen, Tadić stoga s pravom skreće pažnju na *Waldenfelsovo* određenje *mreža životnih svjetova*, u kojima se duhovnost ne gubi, ali se izbjegava njeno postuliranje na ravan strukturalnog segmentiranja u kojem dobija važnost otuđene instance vrijednosnog određivanja.

Prohićevo razumijevanje duhovnosti i jeste bilo genealoško i interaktivno u svestranosti socijalnih odnosa. Ono je stajalo kako nasuprot eshatološkom, duboko teologiziranom načinu koji se, ne shvatajući o čemu se radi, krio iza sintagmi metafizike, tako i nasuprot

sociopozitivističkom shvatanju umjetnosti kao društvene djelatnosti. Tadić je u svojoj interpretaciji izbjegao ove polaritete i, kroz jasno naznačavanje problema, identificirao Prohićevu misao i ideju estetskog u kojoj slijedi suvremenu filozofsku misao. Ono što je pritom iznimno važno, jeste da Prohić svoju misao artikulira na način koji doprinosi duhovnom snaženju bosansko-hercegovačkog društva.

Nameće se pitanje šta je to što određuje, karakterizira Prohićevu misao. Ukoliko se konstatira da je Prohić uspio izgraditi vlastiti filozofski stav, onda se mora taj stav i označiti nekom specifičnošću. Tomislav Tadić na ovo pitanje nudi jasan odgovor. Prohićeva filozofska misao je svojevrsna metafizika ogledala. “Metafizika ogledala je metafizika sabiranja, prije nego metafizika razabiranja. Ona fenomenološki artikuliše suvremeni svijet fragmenata i recidiva, ali u njima, bez obzira na sve, vidi jedan smisaoni i teleološki momenat. To je metafizika koja se oslanja na punktualnosti i “čista trajanja”, na singularitete unutar kojih ideje zadobivaju svoju punu moć po principu *creatio continua*.”⁶ Prohić ne bježi od najtežih pitanja filozofije, skrivajući se iza pojavnosti kao *fascinacije svijeta*, nego se kroz fenomene koji ga okružuju, koji čine njegov *životni svijet*, određuje prema najtežim pitanjima filozofije.

Nakon iscrpnog studiranja povijesti filozofije, moglo bi se reći ponajprije njemačkog idealizma, on je svjestan da

⁶Tadić, *Ibid.*, str. 24-25.

nikakav sistem znanja ne može dati odgovore i otvoriti za razumijevanje konačnu istinu o bivstvovanju čovjeka. Razlog za to je upravo kantovski, područje transcendentnog je nemislivo i jedino što je moguće jeste mišljenje fenomenalnosti svijeta. Za razliku od onih koji ne prihvataju ovakvo stanje stvari i bježe u mistifikacije pokušavajući filozofskom terminologijom iskazati osobnu ontologijsku areligioznost, Prohić se okreće razumijevanju fenomena u njihovoj otvorenosti u svijetu, znajući da je već to više nego dovoljno za razumijevanje vlastite egzistencije, a time i temeljnih filozofskih pitanja.

Zato sintagma “metafizika ogledala”, mada se čini u sebi poništavajuća, može da ima smisla. Ona nije poput *Rortyjevog* ogledala prirode epistemološka odrednica za način razumijevanja zbiljnosti. Prohić jasno pokazuje da je njegova orijentacija u tom smislu fenomenologija, a ne epistemologija, istovremeno pokazujući da se ne odriče problema spoznaje kao temeljnog problema filozofije, ali ostajući prije na tragu *Kantove* ideje metafizike spoznaje, nego postmodernih i neopragmatičkih nastojanja situiranja filozofije u područje popularnog i marketinški prihvatljivog izlaganja pitanja svijeta. Prohić i kada interpretira suvremene fenomenološke ideje, u osnovi svoje interpretacije ima polazišta *Kantove* filozofije. “Zar je moguće i dalje ne misliti o ‘doslovnosti’ kosmičke Transcendencije, zaklanjajući se iza gastrički intimne i plazmatično nedodirljive fraze o tome kako treba prije svega uvesti red na Zemlji, pa onda misliti o

kosmosu kao Nad-redu, Metafizici, Transcendenciji? ... Očito, i Platon, i Kant, i Hegel su prisutni u ovoj metafizici NEPREDMETNOG. Tamo gdje se očekuje Novi Govor film se završava, čime se samo kompletira arhitektura metafizičkog znaka...”⁷ Prohić ovo piše u kontekstu interpretacije otvorenih značenja Kubrickovog filma *Odiseja u svemiru* 2001. Dakle, za njega nema dvojbe da je film, naravno u značenju estetskog fenomena, nedvojbeno dio metafizičkih nastojanja pokušaja razumijevanja zbiljnosti i bivstvovanja-u-cjelini. (*Heidegger*)

Zato ne smije zavarati to što se Prohić najvećim dijelom poziva na filozofe koji su bili njegovi suvremenici. U osnovi rasprava s njima nalazi se *Kantova* filozofija kao polazište modernog mišljenja uopće i mjesto utemeljenja moderne filozofije. Prohić nije nikakav pomodni, salonski, još manje dvorski i fancy “mislilac” kojem je važnije kako zvuči neka sintagma nego šta ona znači, ili, još gore, kojem je važnije kako izgleda njegova fotografija, nego šta piše u tekstu koji objavljuje. Njegova filozofska misao, ako je i odredimo kao “metafiziku ogledala”, nije nikakav pokušaj novotarenja, pukog izmišljanja nove sintagme, nego jeste izraz dubokog promišljanja problema metafizike i iscrpnog studija povijesti filozofije.

Tu se iskazuje važno obilježje Prohićeve misli: razumijevanje filozofije u kontingenciji. Povijest filozofije za Prohića nije naprosto historija filozofije, hronološki slijed filozofskih ideja koje su doprinijele tome da se o

⁷ Prohić, *Figure otvorenih značenja*, Sarajevo 1988., str. 279-289.

filozofiji govori kao o znanosti, doduše specifičnoj, duhovnoj, ali ipak znanosti. Da je filozofija kontingentna misao o izvornosti i suštini bivstvovanja, Prohić pokazuje upravo na promišljanju umjetnosti, ne samo Kubrick-ove Odiseje, nego i poezije, literature, slikarstva i suštine estetskog uopće. “Put do spoznaje je put do biljnog i zemnog, živog i životnog, do onog iskonski tamnog u damarinju Zemlje, u ključavoj snazi njenog bila i hrapavoj kori njene čulnosti. Pjesnikova spoznaja o kružnom toku življenja je direktno ispružena ruka ka rastinju, njegovoj velikoj prisnosti, neposredna filozofija bitisanja, u himničnom trenutku proživljena ‘metafizika’ jedinstva unutarnjeg i spoljnog svijeta...”⁸ Svaka refleksija o svijetu izraz je nastojanja spoznavanja suštine zbiljnosti. Za Prohića stoga epistemologija u akademskom smislu teško da ima prostora da bude na razini filozofije i umjetnosti, ali metafizika spoznaje nešto je sasvim drugo. Zato se *Kant* ne smije isključivati kao polazište i glavni orijentir ne samo Prohićeve, nego moderne filozofije uopće. Uostalom, činjenica da *Bernhard Waldenfels*, najveće ime fenomenologije s kraja 20. stoljeća i neko ko nije “kantovac”, upravo *Kanta* imenuje onim “bez kojeg danas u filozofiji gotovo da ništa nije moguće suvislo reći”, dovoljno govori o tome koliko je važno ne izgubiti iz vida polazišta moderne filozofije, ne samo kada se radi o Prohiću, nago kada se radi o svakom relevantnom filozofskom mišljenju, bez obzira na opseg te relevancije.

⁸ Prohić, *Ibid.*, str. 231.

Nije pretjerano reći da je Kasim Prohić bio prvi mislilac kontingencije filozofije ne samo u Bosni i Hercegovini, nego i u Jugoslaviji, vjerovatno i mnogo šire na području Istočne Evrope. Primjerice, tako nešto nije moguće reći za mnogo poznatijeg Lukača ili Plehanova. Ovo nije potrebno napomenuti samo kao kuriozitet, nego prije svega kao pretpostavku za njegovo po mnogo čemu specifično promišljanje problema društva. Tadić dobro uočava tu specifičnost, ne naglašavajući posebno mišljenje kontingencije, ali precizno ukazujući na važnost ovog aspekta Prohićeve misli. “Kasim Prohić, ne eksplicitno, razvija koncept ontološke nesigurnosti koji se djelimično može osloniti na neke Giddensove uvide. Prohić je svjestan da se na planu “druge moderne” (Ulrich Beck) odvijaju konceptualne transformacije u odnosu na koje se jezik klasične filozofije i klasične sociologije u određenim segmentima pojavljuje kao anahron. Konceptualna anahronost nije nešto što se može izbjeći, pa stoga u svom aktivnom djelovanju sfera duhovnih znanosti treba biti usmjerena na izgradnju konceptualnih struktura koje su sukladne procesima u onome što je realni sadržaj ljudskog života. Za Prohića, ovo nikako ne znači stanoviti kraj moderne ili pak naivni “kraj povijesti” (Fukuyama), nego radije jedan prostor u kome dolazi do prirodne krize znanosti i njenih temeljnih pojmova (o čemu je pisao i Heidegger u knjizi *Bitak i vrijeme*) unutar koje se otvara šansa za rekonceptualizaciju i repozicioniranje znanosti u novim povijesnim prilikama. U ovom pogledu, Kasim Prohić

pravi stanoviti iskorak ka onome što se može shvatiti kao potreba za dijalogom između oblasti unutar filozofije koje nužno djeluju nepovezano (povezivati klasične modernističke autore sa strujanjima u postmodernoj misli) i to nastavlja na planu umjetničke kritike i estetičke teorije.”⁹ Za Prohića je smisao filozofije u *jedinstvu znanja*, pri čemu se, kako Tadić uočava i naznačava, sociologija razumijeva prije svega kao socijalna filozofija. Ostaje pitanje na koji bi način Prohić danas uopće karakterizirao sociologiju, što za autora studije *Slavoluk filozofije*, budući da se i sam određuje sociologom, ima poseban značaj. Ne treba, međutim, gubiti iz vida da ovo pitanje nije tek individualni odnos ili pozicioniranje u odnosu na Prohićevu misao, nego prije svega ima značenje širokog postavljanja artikuliranja i razumijevanja filozofije kao duhovne znanosti.

Ukoliko se prihvati sintagma “ontološke nesigurnosti”, onda se ona mora situirati u područje *Heideggerovog* utjecaja na Prohića, koje nije tek preuzimanje od *Heideggera*, kako bi to duhovno bijedni “eksperti plagijarizma” rekli, nego promišljanje egzistencije s *Heideggerovim* djelom kao polazištem. Ipak, *Heideggerov* uticaj na Prohića ostaje pitanjem na koje bi dalja recepcija trebala dati odgovor, mada i Tadić daje naznake tog odgovora. U svakom slučaju, kada je u pitanju Prohićeva misao treba izbjeći svaku simplifikaciju pitanja i problema i odrediti se isključivo prema tekstu.

⁹Tadić, *Ibid*, str. 54.

To znači da se Prohićevom djelu mora pristupati isključivo iz konteksta filozofije i širokog obuhvatanja tradicije filozofije modernog doba, u čemu se ne traže samo Prohićeva polazišta, nego i jedini mogući znakovi za razumijevanje. Svojevrsno guranje Prohića u kontekst puke bosanske tradicije, ne samo da je izraz potpunog nerazumijevanja njegovog djela, nego jeste i narušavanje te tradicije. Takav pristup sa sobom nosi svođenje bosanskohercegovačkog identiteta na autističnu pseudointerpretaciju stajališta koje nema gotovo nikakvu interpretativnu supstancijalnost.

Studija Tomislava Tadića to izbjegava i upućuje ka pravcu na kojem je jedino primjereno interpretirati Prohića. “Kasim Prohić duboko svjestan ove kompleksne mape epistemoloških urvina, na tragu Hansa Blumenberga, nekada pozadinski a nekada u centralnom smislu konsekvantno razvija autentični misaoni indeks posve bosanske kulturne i društvene ontologije. Ovaj aspekt svakako se najjasnije vidi u Prohićevom opredjeljenju da dubinski problematizira i piše studije o dva bitno bosanska književnika: Meši Selimoviću i Maku Dizdaru. Pa ukoliko motivi Bosne zasljepljujuće moćno isijavaju iz poezije Maka Dizdara, utoliko su oni dodatno izbistreni, racionalizirani i ojačani u Prohićevom čitanju najznačajnijih poetskih bravura Maka Dizdara. Prohićeva krajnja intencija jeste vjerovanje u mogućnost autentičnog govora o Bosni.”¹⁰ Uprkos jasnom

¹⁰ Tadić, *Ibid.*, str. 88

pravcu koji Tadić naznačava, problem “autentičnosti” ostaje nesavladan, a moglo bi se reći da je kao takav i nesavladiv. Prohić ne daje naznake zahtjeva za nekim “autentičnim tumačenjem”, ali jasno pokazuje da Bosna i njena tradicija zavređuju razmatranje modernog filozofskog mišljenja.

Insistiranje na “autentičnosti” značilo bi, barem u užem značenju, isključivanje. Pogubne posljedice “autentičnosti”, koje u konačnici završavaju u provincijalnosti, možda se najbolje mogu vidjeti na interpretiranjima sevdalinke. Insistiranje na “autentičnosti” i uspostavljanje svojevrsnog prava na ovo pjevanje, ne samo da je ovaj dio bosanskog muzičkog naslijeđa doveo do svojevrzne privatizacije, nego je isključio mogućnost muzičkog razvoja. Tako je, primjera radi, jedan od najboljih muzičkih iskoraka sa sevdalinkom, interpretacija sevdalinke *U Stambolu na Bosforu* Sandi Lopičić Superstar orkestra, ostala izvan dometa bosanske tradicije, mada se radi o daleko najboljem i međunarodno prepoznatom interpretiranju, za razliku od provincijalnih pokušaja kopiranja izvođača koji su obilježili jednu epohu ovog dijela muzičke tradicije.

Insistiranje na bilo kakvoj “autentičnosti” u tumačenju bosanskohercegovačkog naslijeđa, posebno u literaturi, nesumnjivo će doprinijeti samo provincijalizaciji i gubljenju važnosti, što je Prohić znao. Zato on kada interpretira *Dizdara*, *Selimovića* ili *Popu*, to čini na isti način, filozofski utemeljeno, kao i kada interpretira *Kubricko-*

vu *Odiseju*. Onoliko “autentičnosti” koliko ima u interpretaciji *Odiseje*, ima i u interpretaciji *Modre rijeke*. Ta autentičnost nalazi se samo i isključivo u tome što su sve te interpretacije izraz Prohićevog *mišljenja*, nipošto pripadnosti nekome ili nečemu.

U Bosni i Hercegovini niko nije tako jasno pokazao koliko je važnost filozofske misli za uspostavljanje jednog općeg identiteta. Nema sumnje da je osnov za to bio u studiji njemačkog idealizma, ali način na koji je to Prohić učinio zaista ima specifičnost. Moglo bi se reći istu onu specifičnost i važnost, naravno iskazanu na drukčiji način, koju je iskazao *Fichte* u svojim *Reden an die deutsche Nation*. Razlika između njemačkog i bosanskog identiteta odlično se ocrtava u odnosu prema *Fichteu* u Njemačkoj i *Prohiću* u Bosni i Hercegovini. Stoga Tadićeva studija ima veliku važnost. Ona na svoj način otvara pitanje ove važnosti, bez pretenzija da pruži posljednji odgovor i stavi tačku na raspravu, nego s jasnom namjerom da istu tek otvori, uz punu svijest da ona do sada nije postojala. Značaj ove studije utoliko je veći što Prohića ne uzima samo za temu, nego i za motiv i *argument* da je recepcija filozofske misli u Bosni i Hercegovini ne samo neophodan, nego i nužan, ključni element recepcije bosansko-hercegovačke tradicije i definiranja kulturnog identiteta. Tadić jasno upozorava na važnost ove recepcije, a onima koji to ne razumiju ne vrijedi ni objašnjavati.

Konačno, naslov knjige *Slavoluk filozofije*, mada na prvi pogled izaziva sumnjičavost, u osnovi odlično

označava ideju cijele studije. Tadić kroz Prohićevo djelo pokazuje da filozofija prije svih znanosti i ljudskih činjenja, zaslužuje prolazak kroz slavluk. Cjelokupna tradicija, kulturno naslijeđe, umjetnost i ukupnost ljudskog činjenja u jednoj društvenoj zajednici bez filozofije ne može dobiti svoje uobličenje. Kasim Prohić je to znao i s tim znanjem učinio mnogo toga da se bosansko-hercegovačka tradicija počne artikulirati u modernom značenju. Prohić je pokazao da bez takve artikulacije, bez filozofske recepcije, nema uspostavljanja identiteta i nema formiranja općosti u značenju subjektiviteta.

Kao sociolog koji ima osnovu u filozofskom obrazovanju, Tomislav Tadić pokazuje da društvo do svog modernog konstituiranja ne može doći bez filozofske misli. "U KAMENOM SPAVAČU Mak Dizdar čita kriptogram materijalnog i duhovnog predanja srednjovjekovne Bosne. Samo mišljena u apstraktnoj relaciji kriptografija stećka može biti shvaćena kao apsolutno slovo, jer za pjesnika je i puna izvjesnost svagda zadata i problematična. Dizdar čita taj rukopis da bi ga oslobodio vremenske određenosti kao temporalne relativizacije i individualnog važenja, a nikako da bi ga ostavio u izvornom obliku."¹¹ Da li je moguća ovakva interpretacija Dizdarove poetske pozicije bez uvida u filozofski problem temporalnosti? Da li je moguće prevladavanje "izvornosti" u interpretaciji bez razumijevanja diskursa kritike metafizike? Sasvim sigurno nije, ali beskrajne mogućnosti

¹¹ Kasim Prohić, *Apokrifnost poetskog govora*, str. 177.

prezentiranja koje su otvorene uz odsustvo odgovornosti za riječ, ohrabrit će naklapanje da se usudi govoriti o onome što ne razumije.

Zato ideja o *Slavoluku filozofije* ima svoje puno opravdanje u govoru koji želi *otvoriti* značenja i pokrenuti rasprave recepcije, uz punu svijest o tome da takve rasprave ne smiju imati kraj. U tom smislu, u završnom dijelu knjige Tadić zaključuje: “U filozofiji Kasima Prohića nema velikih lomova i revolucionarnih propozicija. Ona je satkana od profinjenog jezika evropske filozofije i iskustva bosanskog zavičaja. Taj suptilni naturalizam u filozofiji Kasima Prohića jeste ono demarkaciono i autentično polje unutar kojeg Prohić spaja svijest o vlastitoj tradiciji i kosmpolitsko biće moderne evropske filozofije. Ako postoji neka instanca zbog koje se za filozofiju Kasima Prohića može reći da je lijepa, kao što je to jednom prilikom kazao književnik Dževad Karahasan, onda je to upravo ovaj sinkretistički i eruditski potencijal svijeta njegovog filozofskog jezika.”¹² *Slavoluk filozofije* u značenju ozbiljnog receptivnog djela pokazuje da je ne samo Kasim Prohić, nego Bosna i Hercegovina u svojoj filozofskoj misli, a odatle i cjelokupnoj tradiciji, pripada evropskom identitetu i naslijeđu moderne. Za autora je Prohićevo djelo pokazatelj stanja stvari i duhovne određenosti bosanskohercegovačke kulture.

Na samom kraju knjige, Tadić to i jasno zaključuje: “Rukopis *Slavoluk transcendencije – Studija o krletki*

¹² Tadić, str. 90

kulture Kasima Prohića, napisana je s ciljem jednog pokušaja sistematiziranja ključnih ideja, filozofskih pogleda i njihovih socioloških antipoda Kasima Prohića kao autentičnog evropskog i bosanskog filozofa. Intencija ove studije bila je ukazivanje na činjenicu da Bosna i Hercegovina ima pristojnu filozofsku tradiciju u kontekstu Evrope i njene filozofske baštine. Upravo se i utoliko pitanje Bosne pojavljuje kao pitanje kojim je prigodno završiti studiju o Kasimu Prohiću. Sve navedene i obrađivane teme imaju smisla jedino ako su dovedene u tu relaciju i o njoj bitno osviještene. Utoliko je i jasnija veza između prefinjenog jezika evropske filozofije i iskustva bosanskog zavičaja. Završimo jednom varijacijom samog Kasima Prohića: pa i ukoliko je pisanje ove studije često bilo više iskustvo brisanja nego pisanja – iskustvo novog započinjanja – njen autor, ako ništa drugo, imao je egzaltirajuće iskustvo uživanja u čitanju rukopisa Kasima Prohića.”¹³ Čitanje, kako je pročitano to što je ovdje čitano, uz zadovoljstvo nosi i svijest o nesumnjivoj važnosti ove knjige. Da li će Tadićeva studija probuditi svijest o neophodnosti cjelovite recepcije filozofske misli u Bosni i Hercegovini, ostaje da se vidi. Nesumnjivo je da ima potencijal za to.

Prof. dr. Samir Arnautović

¹³ Tadić, *Ibid.*, str. 92.

Riječ autora

Kazano jezikom Kasima Prohića, ova studija napisana je s *polu snage i na rubu*. U teškim i nezavidnim životnim prilikama po njenog autora. Ipak, ključni motiv zbog koga je napisana ova studija sadržan je u činjenici da je danas, više nego ikada ranije, potrebno osvijestiti autentičnost bosanskohercegovačke filozofske misli i ukazati na postojanje jedne konzistentne tradicije promišljanja najvažnijih filozofskih pitanja u okviru jedne male kulture kao što je naša. Drugim riječima, centralni motiv za pisanje knjige o Kasimu Prohiću sastoji se u dokazivanju tvrdnje da Bosna i Hercegovina ima autentičnu filozofsku tradiciju koja u povijesnom kontinuitetu suučestvuje u najvažnijim tokovima evropske i svjetske filozofije.

Nesumnjivo, jezgro i temeljna dinamička komponenta u procesu stvaranja autentične filozofske misli u BiH bio je, ali i ostao, Odsjek za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu i to u svim povijesnim fazama i oblicima u kojima je djelovao. U tom smislu ova knjiga predstavlja i jedan *hommage* članicama i članovima Odsjeka koji su u njegovim raznim fazama djelovali od 1956. godine do danas.

Pisanje ove studije nastalo je najprije kao jedna vrsta potrebe samog autora za sigurnim utočištem u lično

teškim i mučnim vremenima u kojima se na momente sve moglo činiti potpuno beznadežnim i gorko mučnim. U takvim okolnostima autoru je preostao samo bijeg na jedino sigurno tlo: bijeg u čitanje i naivno vjerovanje da se možda nešto smisleno može i napisati. Ovu studiju, drugim riječima, pisao sam za sebe samog.

Nemjerljivu zahvalnost u *izdržavanju života* i njegovih kušnji u posljednjim godinama utoliko dugujem kolegama s Odsjeka za sociologiju i Odsjeka za filozofiju, mojim prijateljima: Kenanu Šljivi, Vedadu Muharemoviću, Nijazu Ibrulju, Samiru Arnautoviću, Damiru Mariću, Salihu Foči, Ivi Komšiću, Jeleni Gaković i Tatjani Žarković. Hvala za razumijevanje, nepokolebljivost i ohrabrivanje.

Posrijedi je svakako jedno od mnogih mogućih čitanja tekstova Kasima Prohića. Studiju sam pisao bez pretenzija da donesem konačni sud o filozofiji Kasima Prohića, s ciljem da na jedan korektan način doprinesem komemoriranju dugih četrdeset godina od njegove smrti. Potpuno svjesno sam izostavio politički ambijent i političko djelovanje Kasima Prohića, fokusirajući se na njegovo djelo s dubokim uvjerenjem da ono svojim vlastitim životom nadvladava efemerije političkih previranja jednog vremena. Realpolitika je u svim vremenima relevantna samo u jednom uskom vremenskom okviru, izvan koga nema nikakvu težinu i nikakvo značenje.

U jednom širem smislu cilj ove studije jeste potencijalno motivirati druge znanstvenike da se probaju koncentrirati i usmjeriti na bosanskohercegovačke filozofe

i sociologe čime bi se u perspektivi utvrdilo i očvrstnulo ono što je bitan dio našeg društvenog, kulturnog i znanstvenog bića.

Sarajevo, 2025.

1.

Uvod

*

Knjiga *Slavoluk filozofije – Studija o krletki kulture Kasima Prohića* bavi se *tradicijom*. U ovoj knjizi pitanje tradicije dovodi se u korelaciju spram pitanja Bosne i Hercegovine kao napaćene i nevoljama poharane zemlje kojoj se svaki dan pokušava odreknuti pravo da bude prostor zavičaja, doma, i uopće *života*. Knjiga koja je pred čitaocem svojevrsan je otpor njenog autora prema bizarnostima svakodnevnog života – života koji u XXI st. sve manje poznaje ljudski duh, um, profinjeno iskustvo jezičke igre – uopće *stil*. Autor ove knjige Kasima Prohića je otkrio u periodu početka pandemije virusa COVID 19, u periodu prvih “zaključavanja”, osjećaja primarne ontološke nesigurnosti, straha za život voljenih prijatelja i članova obitelji – straha od agresivnog prodiranja *nepoznatog*. U teškom periodu “tiranije nepoznatog i samotnog” autor je uspio doći do sabranih tekstova Kasima Prohića, koji su mu okupirali misli i udaljili ga od grubog realiteta bolesti i umiranja.

U bosanskohercegovačkoj filozofskoj baštini teško da postoji mislilac u čijem je djelu više prisutna “ideja Bosne” od Kasima Prohića. U rukopisima Kasima Prohića

“muka Bosne” izvire iz svakog pojedinačnog “napora mišljenja”, ona je prisutna i kao romantizirani topos u kome se suočavaju nepomirljive kontradikcije jednog duhovnog i materijalnog “plana imanencije” (Gilles Deleuze), ona je prisutna i kao književno djelo Meše Selimovića i Maka Dizdara koje on čita i racionalizira u filozofskom ključu, ona je prisutna i u metafizici ogledala evropske modernosti, kojoj je jedan tren tako bliska, a drugi pak potpuno strana i nepoznata. Silovite su misaone refrakcije, pregnantne i frivolne jezičke figure i metafore kojima Prohić obuhvaća “ideju Bosne” i “zavičaja” kome se uvijek vraća. Kasim Prohić spada u red autora koji su na ivici postmodernosti, ali ipak, na kraju, on nije postmodernista u konvencionalnom značenju tog pojma. Ako se za Kasima Prohića može reći da je postmodernista, onda je to samo u onom dijelu u kome je svjestan da u suvremenosti ne postoji apsolutni subjekt koji je predodređen da spozna jednu apsolutnu istinu. Za Prohića, mišljenje je u načelu moguće kao lutanje, kao putovanje (Gabriel Marcel) u kome je “sve izgovoreno krhko”, pri čemu postoji duboko uvjerenje da upravo ova krhkost izgovorenog postaje odlučujuća za zasnivanje novog smisla pred kojim stoji dramatika uvijek nepredvidivog raspleta. U tom smislu, vrijeme o kome možemo nešto da kažemo pod *pretpostavkom* da smo misleća bića zasniva se na pukim tragovima, fragmentima i *aspektima*.

Kasim Prohić “ideju Bosne” misli upravo kao *aspekt* – kao puki potencijal za mnogovrsna značenja. Ideja

Bosne je za Prohića bezgranični semantički potencijal, *prizma* u kojoj se prelamaju spektri značenja, čak i oni čudni, nelogični – udaljeni semantički talozi. Ono što Prohića, u konačnici, odvaja od postmodernizma jeste činjenica da on na kraju, ipak, pronalazi “pomirenje”, vidi jedan jasan izlaz iz labirinta ljudskih i društvenih sudbina, koji su opet uvijek normirani kroz egzistencijalne prizme “muke” i “trpnje”.

Kasim Prohić je mislilac koji, kao i Hans Georg Gadamer, prihvata “predrasudu” kao ono “omogućujuće”, kao ono što otvara prostore za spoznaju neke stvari prije negoli je ona dovedena pod znak pitanja pred formalnim autoritetom uma. Za Kasima Prohića, pitanje prosvjetiteljstva je pitanje “igre svjetlosti u razumu” (Aleksandar Molnar) to je ono pitanje koje sveukupnost ljudskog povijesnog zbivanja uračunava u kalkulus beskonačnih titraja i “tkanja” unutar kojih se u konačnici, s obzirom na *eshaton*, plete mreža ljudskih sudbina. Unutar njegove filozofije shvaćene kroz koncept “metafizike ogledala” rastače se koloplet predrasuda, pred-teorija, pred-znanja kao onih figura koje u bitnom smislu čine ljudski život. Utoliko su one neodvojive od svakog mišljenja, svake čovječnosti pa i svake “znanosti”. Zavičajna topografija, transparentija i čistina izvorišta rijeke Neretve, ognjište, majčine ili sestrine ruke, zidovi stare kuće koja predstavlja eho djetinjstva i prve radosti života, sve to postaje i jeste dio onoga što svako od nas nosi sa sobom – mi prošli prisutni u sebi sadašnjim. Ove privatne

historije i zalihe znanja stvorene intimno i kroz druge, kako lijepo kaže američki sociolog Erwing Goffman, omogućavaju razumijevanje tradicije na jednoj višoj razini. Ako tradiciju shvatimo na ovakav način, Prohiće-va se “metafizika ogledala” pojavljuje kao jedini mogući put za oblikovanje ljudsko-povijesne egzistencije. On je u ovom smislu u ravni s Gadamerom:

“Fokus subjektiviteta je izobličeno ogledalo. Dugo prije nego što u povratnom osvješćenju mi sami sebe razumijemo, razumijemo mi sebe na jedan samorazumljiv način – u porodici, društvu i državi u kojima živimo. Samoshvatanje individuuma je plamsanje u zatvorenom strujnom krugu povijesnog života. Zato su predrasude pojedinca, mnogo više nego njegovi sudovi, povijesna zbilja njegovog bitka.” (Gadamer, 1987, 310)

Prohićevo filozofiranje prožeto je “razumijevanjem na samorazumljivi način”. Bez vjerovanja u ovu “samorazumljivost” *životnih figura*, njegova misao ostala bi vakantna – tek puka iteracija i lateralna monografija (blijedi eho) klasične filozofije. U bosanskohercegovačkoj filozofiji, možda jedino kod Kasima Prohića, postoji “autentičnost mišljenja”. On duboko vjeruje u odabir vlastitih tema i njihovu krajnju izvedbu, te upravo ovaj dojam – puki prvi utisak – čitaoca navodi na krivi trag, da je sve što je napisano “napisano s lakoćom”, jer struktura misli i sintaksičke konstrukcije proističu “u prirodnom tkanju”, kao vez koga tka iskusna ruka. Autentičnost mišljenja u Kasima Prohića, ne otkriva se samo u “tematskim knjigama” poput *Figura otvorenog*

značenja ili studije *Odvažnost izricanja*, nego i u knjizi *Prizma i ogledalo* unutar koje se Prohić prvenstveno bavi eksplikacijom ključnih filozofskih postavki Ernsta Blocha, Gyorgya Lukacsa i Theodora W. Adorna. Upravo u ovakvim “monografskim” studijama, u formi čistih intuitivnih refleksija isijava Prohićeva “prava priroda”. To je ona priroda koja se opire iterativnom, repetitivnom, bezidejnom, pa i sterilnom reprodukovanju nečijih misli zbog koje se s pravom prigovara filozofima današnjice da su svrha sami sebi. Prohić se u tom smislu ispostavlja kao ikonoklast, kao onaj koji pomjera granice tamo gdje se to najmanje očekuje – na mjestu gdje su one najjasnije i najtvrdje.

Autentičnost Prohićevog mišljenja osobito se otkriva u “polazišnim hipotezama”, svojevrsnim skrivenim aksiomima njegovog filozofiranja. Prohićeva “živa supstanca mišljenja” otkriva se u *neiskompleksiranom* promatranju onog najvrednijeg u “bosanskohercegovačkom, pa i jugoslavenskom duhu”. Za Kasima Prohića, stihovi Maka Dizdara i Vaska Pope, po aprioritetu, su u onoj “razumljivoj samorazumljivosti” jednaki velikoj svjetskoj poeziji i filozofiji. Prohić nema potrebu čitaocu objašnjavati razloge zbog kojih su Goethe i Andrić u istoj misaonoj ravni, on pretpostavlja da se za ozbiljnog čitaoca – čovjeka od duha – stapanje ovih horizonata, koji su samo prividno i vještački udaljeni, dešava u jednoj superiornoj misaonoj egzaltaciji koja se otkriva kao prirodni slijed stvari. Kasim Prohić, u tom smislu,

odbacuje one rigidne mape zabluda koje se sastoje u činjenici da je ono “strano” uvijek bolje i bitnije. On, daka-ko, ne dovodi u sumnju autoritet velike svjetske klasične misli, ali je potpuno svjestan da ono bićem razumljivo, prirodno prebiva u transcendentanoj topografiji doma i vlastite tradicije. Za Prohića, pripadati tradiciji rezonira i do kraja dovodi čuvenu Novalisovu misao da je u osnovi filozofiranja stalna potreba da se bude kod kuće. Izvan svake slučajnosti je okolnost u kojoj se upravo ova misao pojavljuje kao lajtmotiv Prohićevog voljenog Lukacsa i njegove *Teorije romana*.

U rukopisima i mislima Kasima Prohića, gledajući generalno, uopće nema mjesta “slučajnosti”. Njegov pjesnički, esejistički i poluesejistički stil, artikulisan je matematičkim rigorizmom preciznosti misli. Ovaj matematičko-logički okvir kojim se Prohić *pozadinski* služi često se može pomiješati s onim krivim utiskom “lakoće napisanog”. Njegov stil, u svojoj osnovi, pojavljuje se kao stil Husserlove “filozofije kao stroge znanosti” i on se kao takav najjasnije otkriva u interpretaciji poezije Maka Dizdara. Ako je poezija Maka Dizdara hermetična, nedovoljno transparentna i *apokrifna*, onda se intencija Prohićevog djela o Dizdaru otkriva kao pokušaj racionalizacije lucidnog pjesničkog i jezičkog tkiva. Otkrivajući i čineći racionalnim najvećim dijelom rukopise Selimovića i Dizdara, Kasim Prohić se u potpunosti prepušta filozofiranju kao *nostalgiji kuće*. Utoliko je za njega bitnije tragati za pregnantnim tekstovima i

njihovim mogućim značenjima unutar domaće književne (pa i filozofske) baštine, jer preko tih tekstova, koliko god nam se mogu činiti udaljenim i nejasnim, otkrivamo vlastiti *identitet*, vlastito *pripadanje* i jednom za svagda se riješavamo unutarnjeg prijepora i kompleksa koji se sastoji u tome: da i mi imamo tradiciju i da nismo puki kursor u kalkulusu velikih državnih sila koje su prolazile našom domovinom.

Filozofiranje Kasima Prohića, na ovom tragu, nije zasnovano na principu *ex cathedra* tj. zamišljeno kao univerzitetsko dociranje o mislima etabliranih i velikih *umova*. Prohićeva osnovna slutnja sastoji se u vjerovanju da se, uvjetno rečeno, *kanon* klasične filozofije i sociologije treba koristiti kao instrumentarij u procesu razumijevanja vlastite *tradicije* – bez kompleksa i bez zadržke. U konačnici, bez pogrešne i lažne pretpostavke da je ono izvan nas nužno predodređeno za fabriciranje velike povijesti svijeta te da je u skladu s ovom izopačenom logikom (to *strano*) drastično bolje i bitno vrednije od našeg. Radi se o jednoj važnoj činjenici, koju nije jednostavno dokučiti u *maloj kulturi* i *među malim narodima*, činjenici da se jedino iz pretpostavke slojevitog razumijevanja vlastite tradicije i bitnog učestvovanja u istoj, može doprinijeti *velikoj slici* svjetske povijesti. Negacija tradicije i vlastitosti, odricanje od *intelektualnog zavičaja*, čak i na pukoj antropološkoj razini, za Prohića je izraz najvećeg mogućeg defetizma. Takav ishod bi bio mučno priznanje da sve jeste *ništa*, i da se u takvom

multiverzumu svijeta živi samo da bi se “nazor precrklo”. Samo na ovaj način, za Kasima Prohića, moguće je Bosnu i njene muke misliti u kontekstu Evrope.

Kasim Prohić je van svake sumnje mislilac *evropskog* formata. Prohićevo sofisticirano i stilizirano artikulisanje najvažnijih filozofskih pitanja izvedeno je tako da kada bi se njegov tekst predočio nekom akademskom filozofu, koji pretpostavimo prethodno nije čitao Prohića, on bi imao utisak da čita tekst recimo Manfreda Franka, Gyorgya Lukacsa ili čak Leszeka Kolakowskog. Kasim Prohić je od onih autora koji ne mogu da se odvoje od formalnog obrazovanja u klasičnoj zapadnoj filozofiji. Njegovo filozofiranje bogatije je za onoliko koliko je Bosna u Kasimovoj epistemološkoj konstelaciji neodvojivi dio evropskog duhovnog bića. U njegovoj filozofiji pomirene su one krajnosti koje do danas rezoniraju u našem svagdašnjem mentalitetu: da se Bosna nekako bitno razlikuje od ostatka kontinenta. Prohićevo djelo stoji kao otpor ovoj zabludi, tom svojevrsnom idolu, o tome da je Bosna duboka duhovna, materijalna, pa i simbolička provincija. Upravo u prevladavanju ove aporije sastoji se izvorište i autentičnost Prohićeve misli. U tom smislu posebnu pažnju treba obratiti i na činjenicu da se u Bosni i Hercegovini Kasim Prohić prvenstveno predstavlja kao *estetičar*, što je svakako sužena, ograničena i abrevirana forma razumijevanja njegovog djela. Kasima Prohića prije bi trebalo tretirati jednostavno

kao *suvremenog filozofa* koji se bavi svim onim temama koje jednako dominiraju i u “svjetskoj” filozofiji.

Ograničavanje Prohića na dimenziju estetike, značilo bi svojevrsno *tehniciziranje* i *reduciranje* njegove misli, a čemu se ona intuitivno, po stanovitom prirodnom refleksu, bitno opire. I kada piše o umjetnosti filma, poezije, romana i tome slično, Prohić je duboko svjestan činjenice, a na koju je svojevremeno upozorio Martin Heidegger, da se ne smije dozvoliti prekoračenje koje bi “umjetnost svelo u vidokrug estetike”. Ovdje se estetika misli kao ono “tehničko”, kao potreba da se zbog tekovina novog vijeka, sve mora prevesti u jezik precizne znanosti a po principima matemtičkog uma. Kao i Heidegger, tako je i Prohić bio svjestan da njegovo djelo prevazilazi “estetiku” kao formalnu i praktičnu filozofsku disciplinu. Na ovom tragu Kasim Prohić se ispostavlja i može čitati kao postmoderni autor, kao onaj koji je svjestan svekolike relativne autonomije (Norbert Elias) formalnih disciplina u okvirima jedne znanosti. Drugim riječima, disciplinarna racionalizacija unutar određene znanosti u suvremenosti potpuno gubi svoj smisao. Uzaludan posao uspostavljanja *vještačkih* granica još jasnije se vidi u nestanku jasnih demarkacionih niti između čitavih polja znanosti u sferi suvremene humanistike. U ambijentu XXI st. s velikom pažnjom se moramo pitati gdje su te *velike* granice između filozofije, sociologije, historije umjetnosti itd. danas?

* *

Kasim Prohić je mislilac kompleksne konstrukcije, a njegovi centralni motivi mogu se djelimično obuhvatiti Bernhard Waldenfelsovom idejom “mreža životnog svijeta”, kao fenomenološkog okvira koji sabire i razabire sve *krletke* čovjekove ovozemaljske sudbine. Tok Prohićevog filozofiranja je u tom smislu prije na liniji *fenomenologije* i *filozofije egzistencije*, a tek potom estetike i generalne filozofsko-umjetničke kritike. U osnovi i jedna i druga pozicija su moguće i izvodive iz jednog “nesrećnog” predteorijskog stava u kome je čovjek prisutan po kontingenciji i “tahogenosti” (Odo Marquard), silom prilika koje sam nije birao i na koje nije mogao uticati, a koje ga, sasvim paradoksalno, definiraju u onom krajnjem smislu. Čovjek je u prostranstvima i pejzažima Prohićevog filozofiranja, bitno suprotstavljen životu, on je stavljen u postojanje na način da je u stalnom sukobu s tiranijom nepromjenjivog i dekadentnog. Prohić je upravo u tom smislu opredijeljen za estetsku tematiku. On je na tragu Nietzscheovog shvatanja mogućnosti pukog izdržavanja nepromjenjive istine oko sebe, putem umjetničke forme kao najvišeg oblika prevladavanja rigorizma okvira materijalne egzistencije. Iz toga proističe da je odabir problema i tema kojima se bavi nužno relacioni i projektivni, tj. uvijek usmjeren na mrežu širokih kulturnih, političkih i socijalnih tema. Prohić je, i što je iznenađujuće, u poimanju “estetskog suda” bliži Pierreu Bourdieu, negoli Kantu, jer upravo je Bourdieu

pokazao da je estetski sud rezultat mreže društvenih konstrukcija, kompleksnih igara različitih vrsta kapitala i epistemologije polja. Estetski sud kao takav, nesumnjivo jeste sud u kome nema objektivne spoznaje (Kant), ali postoje unaprijed zadata ograničenja (prvenstveno ona uvjetovana socijalnom stratifikacijom!) za njegovu krajnju recepciju i potencijalnu impresiju koju ostavlja na krajnjeg primatelja. Ovo nikako ne znači to da je Kasim Prohić “elitista” u shvatanju umjetnosti, nego naprotiv, on je tek svjestan kompleksnih mreža životnih relacija kojima se oblikuje stvarnost, a umjetnost je samo njen sastavni dio.

Kasim Prohić polazi od činjenice da je svaki život unaprijed zarobljen vlastitom *krletkom*. Krletka ljudske sudbine je, da iskoristimo njegovu odrednicu, kontingencija u kojoj se “zatičemo u životu”, to je istovremeno ona koža iz koje se ne može pobjeći ali i primarna radost života koja bi u trenucima samozadovoljne egzaltacije da se ekstendira na sveukupnu stvarnost kao neka dijabolična i pomahnitala kolektivna svijest.

2.

Krletka ljudske sudbine

*

Ako postoji jedna centralna metafora, prvo i posljednje mjesto Prohićevog filozofiranja, onda je to metafora *krletke*. Krletka je *kavez*. U svakodnevnoj jezičkoj upotrebi to je žičani kavez u koji se zatvaraju životinje kako bi se pripitomila njihova divlja priroda. U prvoj objavljenj knjizi Kasima Prohića *Odvažnost izricanja* objavljenj 1970. godine metafora *krletke* se nameće kao vodeća stilizacija kojom se može pojmiti čovjekova egzistencijalna pozicija u heterogenim i kompleksnim mrežama životnog svijeta. Prohić najprije počinje otvaranjem pitanja *krletke prostora*, shvatajući je u tradiciji fenomenološke analize Merlo-Pontyevskog tipa. U *Odvažnosti izricanja* najprije čitamo:

“Prostor se izvorno doživljava pa onda misli. On nije pomaknut na distancu da bismo ga mogli percipirati kao “predmet”, nije izvan nas već smo mi u njemu, tako da svoj život ne možemo da mislimo bez te gipke uokvirenosti koju najčešće i ne imenujemo. To odsustvo čovjekove potrebe da se prostor “opredmečuje” potiče iz doživljaja prostora kao arhetipske zavičajnosti koja nam je data kao prirodno osjećanje kosmičnosti. Tek kada to osjećanje postane bitno neodređeno utoliko što se čovjek počinje bitno opredjeljivati za prostornu “ekspanziju” ili za bojažljivo

sužavanje prostornih granica, njihovu striktnost koja je za nje-
ga fiksiranost mjesta, počinje se kosmičnost ljudskog bića mi-
sliti kao nesigurnost postojanja, napuštenost u beskraju, čijoj
smo diktaturi, kao slučajni, prepušteni.” (Prohić, 1988,75)

U navedenom citatu jasno možemo prepoznati pesi-
mistički ton Prohićeve filozofske artikulacije koji će se
nastaviti i u ostatku njegovog filozofskog i akademskog
aktiviteta. Za Kasima Prohića čovjek je i prije neposred-
nog iskustva života, već kao nerođen ili kako bi Slobodan
Šnajder u romanu *Doba mjedi* kazao “iz pozicije nerođe-
nog djeteta”, stavljen i umetnut u tiraniju krletke pro-
stora. To je onaj egzistencijalni okvir u kome se prosto
“zatičemo” i u kome su planovi imanencije i transcen-
dencije isprepleteni mučnim i neraskidivim čvorovima.
Ipak, iskustvo prostora, (pa i u njemu “opredmećene ili
oprostorene” muke i sreće) sublimira se pod iskustvo
“arhetipskog zavičaja”, jer u konačnici, niti možemo bi-
rati pejzaž zavičaja, niti možemo birati to da budemo
rođeni “izvan prostora”. Neodređenost krletke prostora,
sastoji se u njenoj ambivalentnoj konfiguraciji. S jedne
strane ona je tiranija s kojom se naprosto moramo pomi-
riti, s druge strane ona je oslobađajuće i emancipirajuće
iskustvo koje se u bitnom smislu može javiti isključivo
pod pretpostavkom brutalnosti determinacije svijeta
oko nas. To je puka pomirenost čovjeka s činjenicom da
je njegov život zadat u *ograničenjima*. Ova ograničenja
(u, naravno, radikalno drugačijoj izvedbi teze) mogu se
pratiti i u Freuda, posebno u rukopisu *Nelagodnost u*

kulturi, čija bi se osnovna teza mogla svesti na to da kulturne institucije i uopće institucije društva nastaju iz potrebe čovjeka da potisne svoju animalnu prirodu. U tim “vještačkim” okolnostima i kompleksnim mrežama prijepora između *institucionalnih struktura i figuracij-skih struktura* (Parsons vs. Elias), i Freud je toga svjestan, nema pretjeranog prostora ljudskoj *sreći*, te se ona u konačnici i pojavljuje kao puki incident, tek granični slučaj ljudskog života.

Utoliko se disimulativna beskrajnost “prostorne ekspanzije” od nekog trenutka počinje transformirati u “prostornu redukciju”, u činjenicu da “što se prostor više širi, to on za nas sve više postaje krletka.” (Ibid, 75) Što smo više začarani spacijalnom ontologijom, tendencijom ka “opredmećivanju prostora i oprostorem vremenu”, kako je taj fenomen imenovao Ernst Bloch, postajemo zarobljenici vlastitih života – jednom za svagda omeđeni *krletkom ljudske sudbine*. Ovdje je Kasim Prohić, po ko zna koji put konvergentan s Gadamerom, pa bi se u jednoj jezičkoj i ciničkoj igri, moglo kazati da se pitanje krletke ljudske sudbine može tretirati u gradaciji koja se kreće od “pramudrosti” koja nije ništa drugo do jedna od mogućih verzija “pragluposti”.

Kasim Prohić, promišljajući koncept *krletke*, upozorava na sveopću krizu suvremenog stanja ljudskog duha. Ova kriza više se ne može, kao što je slučaj u Heideggera, tretirati kao kriza znanstvenih termina koja ima svoj progresivni ishod u rekonstrukciji zapadne metafizike,

“zaboravljanju pitanja o smislu bitka” i egzistencijalnoj analitici tubitka, nego se mora tretirati kao kriza koja je prisutna od jučer, a mi smo je uočili danas, kao kriza samog supstrata ljudskog mišljenja koja se uveliko “opredmetila i oprostora”, a rezultira u potpunoj “sklerozi” filozofskih kapaciteta u suvremenom svijetu – sklerozi zasnovanoj na odstranjenosti “kritičnosti” iz bića filozofskog pojma. U tom smislu, za Prohića, “kritičko mišljenje” nije tek puki pleonazam (jer, ako je mišljenje onda je ono nužno kritičko), nego još jedina stvarna mogućnost i alternativa koja može biti spasonosni poziv na “*rasanjivanje*” i *odvažnost izricanja*.

U *odvažnosti izricanja* može se prevazići suženi vidokrug estetike u sferi poimanja umjetnosti, ograničenost realne metafizike i *muka krletke ljudske sudbine*. U okviru ovog kategorijalnog okvira, moguće je zaći izvan “svijeta koji se misli kao slika”, ali nije moguće promijeniti činjenicu da je suvremena epoha zaglavljena do daljnjeg u “dobu slike svijeta”. Krletka prostora Kasima Prohića ima svoje veze i granulacije ka svim fenomenima suvremenog svijeta. Jedan njen krak zahvata i ono političko, pa se i ono počinje misliti u suženoj i banalnoj kategoriji *Vode*. Kasim Prohić ovo neće napisati eksplicitno, ali će implicirati ovu tvrdnju gdje god je to moguće. Kada je potrebno da to naglasi, on će upotrijebiti Lukacsevu formulaciju o tome: da je “nekada Bog vodio čovjeka, pa mu je hod bio osiguran brižnošću Tvorca, dok je danas sve više vođa, za koje apriori mislimo da su i sami slijepci.” (Ibid, 76)

Za ovu misao, u vremenu socijalističke Jugoslavije, mogle su se snositi radikalne posljedice, sve do onih koje bi se manifestovale u nekoj vrsti ekskomunikacije, ali Prohić nije konformista i oportunist (bez obzira i na činjenicu vlastitog političkog angažmana, koga treba tretirati u povijesnim prilikama i nikako drugačije). Svjestan permanentnog prisustva “oka koje sve vidi”, stanovite epistemološke pozicije Boga, “oprostorene” u liku vidljivih i nevidljivih špijuna društva, Prohić uspijeva kazati i ono *politički bitno i subverzivno*, koje sasvim sigurno, vidimo jasnije kao današnji čitaoci njegovog djela. *Distanca*, kao što ćemo pokazati u jednom od poglavlja ove studije – i prostorna i vremenska – neophodna je da bi se mogla doći do puna suština određenih ideja pregnantnih autora poput Kasima Prohića.

* *

Tiranija mnogovrsnih krletki objektivna je slika bezidejnosti, fragilnosti i sterilnosti ljudske egzistencije u suvremenom svijetu. Ova metaforična (Hans Blumenberg), radije nego terminološka, konceptualizacija i shematizacija sabiranja ljudskog života pretače se u sferu sveukupne socijalne realnosti u kojoj se po principima interakcije i odvija najveći i konkretni dio ljudskog života. Poetika prostora Gastona Bachelarda, čijim se osnovnim intuicijama poigrava Kasim Prohić, dobra je platforma za izgradnju svojevrsnih regulativnih principa ljudske egzistencije. Distorziranom, zapletenom,

ali i romantiziranim ili pak naprosto gustim i graničnim jezičkim peripetijama, Prohić produbljuje i podiže na viši stepen onu Bachelardovu propoziciju o “psihanalizi znanstvenog uma”, u kojoj se ispostavlja da je svaki modus u kome se odvija i realizira *čovjek*, moguće shvatiti kao stepenicu u kaleidoskopu stvarnosti. To je svojevrsna *ontologija u ontologiji*, sadržaj svijeta u kome je prosto za poimanje višedimenzionalnosti života i bića nekada dovoljan samo minimalni recidiv logičkog i racionalnog (ako te dvije kategorije shvatamo kao pretpostavke onog *strogo* znanstvenog, što one svakako jesu.)

Hotelska soba u ovoj maglovitoj *ontologiji u ontologiji*, važna je slika grube stvarnosti ljudskog života u suvremenim prilikama. Prohić piše:

“Hotel ima dvostruku funkciju – zahtjev: da bude ništa više i ništa drugo nego zdanje impersonalnosti, tj. da “pod svoj krov” prima sve one koji su spremni da doživljaju prazninu njegovih soba prihvate kao “kućni red” i da njegovoj emocionalnoj ispražnjenosti i apstraktnoj čistoti prostora uzvrate korektnošću poslovnog odnosa i bezbojnošću susreta ... Sve je u njemu na dohvata ruke i na usluzi: od kreveta s bijelim čaršavima koji nas diskretno opominju da bi bilo poželjno da provjerimo čistoću svojih tijela ... do omamljujućeg svjetla barskog prostora u kojem “meditiramo” o potrebi da se neskrivenost i bestidnost dana zamijeni slutnjom sumraka.” (Prohić, 1988, 85)

U *hotelskoj sobi* čovjek ne može iskusiti prostor izvornog doživljaja, onaj “sveti prostor” Mircea Eliadea čija se fenomenološka supstanca sadrži u dubokom i primarnom osjećaju blizine života. To su gradovi u kojima

smo odrasli, ulice u kojima smo učili koračati i unutar kojih poznajemo sve prečice, mjesta prve i nespretne zaljubljenosti – to je mjesto *doma* kao *središta* i najuzvišenijeg mjesta za pojedinca. Kada se ova mjesta nesretnim slučajem unište, ona se ne mogu rekonstruirati nigdje izvan privatne historije amalgamiranih zaliha znanja i intimnosti sjećanja. Sterilnost hotelske sobe, za Prohića, u osnovi se javlja kao etičko pitanje. U toj metafori sublimira se normativna struktura socijalnih očekivanja u određenim povijesnim prilikama. Iz nje se da pročitati tobožnja “prirodna” ali očekivana hladnokrvnost čovjeka prema drugom čovjeku, superiorna distanca prema svemu što je izvan njegove lične sfere interesovanja i privatnih interesa – tu se ogolijeva prizor suvremenog čovjeka kao puke aveti deprivirane od potrebe za krajnjim smislom i to pred “okom koje sve vidi”, ali što je važnije, *sve o svakome zna*.

Udaljenost života od “izvora vlastitih pulsacija” (Ibid, 92), *krletku ljudske sudbine* artikuliše kao *krletku ljudskog propadanja*, pri čemu je propadanje trajni glagolski oblik. Ovom propadanju u bespuća egzistencijalnih muka odgovara slika nenavodenog objekta prepuštenog prostranstvima i beskonačnostima svemira. Utjeha je ljudskog života, za razliku od objekta u svemiru, da život ipak ima kakav-takav kraj. Bezidejna sterilnost postepenog poniranja u permanentnu dekadenciju, za Prohića, vidi se i u logici petrificirane, ali i pervertirane, *muzejske* umjetnosti. Muzej, koji kao i hotelska soba, predstavlja

prostor intenzivnog ali nesupstancijalnog susreta s čistom formom pred kojom možemo tek da se divimo. On skupljenim i skupim artefaktima uprisutnjuje fragmente odsutnih kultura. Iskustvo muzeja koncipirano je kao i iskustvo bolnice: može se gledati ono što je laiku nepoznato, ali poželjno je da se ne ostvaruje nikakav intimni kontakt. Muzej je, u Kasima Prohića, mjesto posebne tiranije – tiranije registratorske, taksološke i birokratske logike. *Muzej i arheologija* za Prohića nemaju nikakvu zajedničku vezu. On piše:

“Niste li, ne jedanput i uvijek krajnje intenzivno, osjetili da se duhovno gušite dok se pred vama kao u ekstraktu rasprostire čitav jedan ljudski svijet historije i kulture? Potrebna je, uistinu, izuzetna vještina, a ne samo moć koncentracije, da se intenzivno spoznaje, odnosno uživa u muzejskim ili izložbenim paviljonima, jer se nigdje čovjek u tolikoj mjeri ne može naučiti površnosti kao u njima. Nigdje se oko tako nasilno i sistematski ne privikava da bude samo registrator i da ne korespondira s duhom kao u ovim modernim staništima čovjekovog stvaralačkog uzleta.” (Ibid, 94)

Umjetnost svedena na *registraturu* pred kojom čovjek može da se pogubi, ali kojoj istovremeno može i da se divi, gubi svoj supstrat i za Kasima Prohića predstavlja klasični izraz redukcije suvremenog čovjeka na ono mjerljivo, prihvatljivo i “lako probavljivo”. U tom smislu ona je reducirana na puki objekt zadovoljavanja ljudske radoznalosti, jednu formu *curiositasa*, koja seže sve do potpunog pomračenja i perverzije u obliku *privatnog kolekcionarstva* pri čemu se umjetničko djelo počinje mjeriti i cijeniti pozamašnom svotom novca izdvojenom da bi se posjedovalo

i zatvorenom od očiju “svjetine” kojoj, svakako, i ne pripada. Muzejima nesumnjivo pripada ono veliko od svjetske umjetnosti, ali i lateralno, koje je objekt divljenja “policijske svijesti malograđanina.” (Ivan Focht)

Prohić je u pogledu shvatanja “pitanja umjetničkog djela”, u biti, na tragu Waltera Benjamina i njegovih opservacija o auri velikih umjetničkih tvorevina tj. one činjenice da autentična umjetnost producira nužnu distancu prema recipijentu, onu prostorno-vremensku prazninu unutar koje mogu da se prožimaju povijesna iskustva objedinjena pod jedan *slavoluk filozofije*. Prednost umjetnina izloženih u suvremenim muzejima jeste u tome da muzeji u bitnom mogu sačuvati i dodatno naglasiti ovu nužnu distancu i auru umjetničkog djela, ali ova malaksala prednost ne proističe iz shvatanja muzeja kao toposa akumuliranih artefakata, nego prije iz dizajna njegove arhitekture i sociološke konstrukcije. Baš kao što su za Michela Foucaulta, “sve škole po tlocrtu zatvori” u kojima dominira logika *panopticona* (Nadzirati i kažnjavati), tako su za Prohića muzeji sociološke konstrukcije koje zadržavaju ovu osnovnu logiku *nadziranja* i *kažnjavanja* s tim da muzeji, za razliku od škola, na kraju ipak mogu bitno oplemeniti članove društvene zajednice, jer u njima ne postoji nužnost agresivne logike usvajanja određenog diskursa i pogleda na svijet. Cinička konstrukcija pret hodne rečenice u suglasju je s Prohićevom tvrdnjom da u muzejima ne treba ostajati predugo, ali da u njih treba svraćati često.” (Ibid, 94)

Umjetnost, za Kasima Prohića, tako svoj najdragocjeniji oblik ima u izvornom okruženju – u izvjesnom prirodnom pripadanju kulturi, sredini i zajednici u kojoj je nastala. Kao takva ona zadržava svoj autentični sjaj u vremenu koje ne uspijeva da je oruni. Za umjetnost, dakle, istina nije čedo vremena (Francis Bacon), te njoj vrijeme ništa bitno niti može dodati niti oduzeti. Velika umjetnost nije *bezvremena*, nego *avremena* – prema nje-mu ona je potpuno indiferentna.

Superiorna indiferentnost umjetničkog djela i njegove aure prema vremenu kao krajnjoj mjeri svih stvari, omogućava da ono živi svoj zgusnuti, netransparentni i apokrifni život. Umjetničko djelo je “figura *otvorenog* značenja” samo za interpretatora i recipijenta, dok je po sebi ono “figura *zatvorenog* značenja” – samodovoljna, nijema, mistički izolirana, autarkična i *avremena*. Sudbina umjetničkog djela, za Kasima Prohića, oslobođena je *krletke propadanja* – ona ne dijeli čovjekov egzistencijalni usud i njegov tragizam. Ovaj motiv posebno dolazi do izražaja, kao što ćemo pokazati, u studijama *Činiti i biti* i *Apokrifnost poetskog govora*.

Čovjeka i umjetnost u suvremenim prilikama tako povezuje neobična sudbina: i jedno i drugo su svedeni na predmet *gledanja* ili *motrenja*. Oboje su stavljani u ravan pogledom dosegnutog, pri čemu je jednom krajnja sudbina propadanje, a drugom opiranje nemilosrdnoj diktaturi vremena. Svedenost umjetničke forme na mjeru ljudske *radoznalosti* jeste slika *otkrivanja* suvremenog čovjeka i

njegovog duhovnog stanja u istini. Umjetnost, u konačnici, ne može dalje od povijesti, ako je *avremena*, to ne znači da je *apovijesna*. Ona predstavlja iskazivanje kompleksnih povijesnih relacija i prostor transcendentálnih okvira jedne epohe. Ako shvatimo pitanje umjetnosti na ovom fonu, u svojoj osnovi, ono postaje pitanje prevazilaženja geometrijske konstrukcije samog života – umjetnost se tu počinje gledati kao *otvaranje* (ono što prevazilazilo formu i sistem), kao ono što se još jedino u sličnom obliku može pronaći u *filozofiji*. U *Figurama otvorenog značenja*, analizirajući *Vergilijevu smrt* Hermanna Brocha, Prohić piše:

“U tom smislu se i o imaginativnom i o filozofskom iskustvu s pravom može govoriti kao o aktivnoj metafizici (Artaud), metafizici koja više živi od erosa duševne rasipnosti i njegovog himničkog govora, nego od umorne vjere da treba ostati “pri stvari”, dopisati joj druge, a potom ih, sve skupa, zatvoriti u *sistem*.” (Prohić, 1988, 225)

Filozofija i umjetnost kao najfinije forme ljudskog duha opiru se konceptu *krletke*. One mogu da govore o propadanju i propadivom, da otvaraju skrivene puteve i prečice njegovog razumijevanja, ali same nadvladavaju deklinacije i dekadencije prolaznog izdižući se izvan tananog polja *razmirja* staklaste granice imanencije. Za Kasima Prohića, filozofija i umjetnost, spadaju u red *heruvimskih* čovjekovih aktivnosti i podviga.

* * *

Filozofija može biti *umjetnička*, a umjetnost može biti *filozofska*. I jedna i druga aktivnost, za Kasima Prohića, sredstva su kakvog-takvog, prevladavanja neminovnosti krletke ljudske sudbine. Njima se može transcendirati Gadamerovo “zatvoreno strujno kolo” čovjekovog povijesnog usuda i konstruisati podnošljiv ali *nepompezan* egzistencijalni okvir ljudskog života. U tumaranjima, previranjima i lutanjima, suvremeni svijet se za Kasima Prohića reducira na početne pozicije *dijalektike prosujetiteljstva*, on se koncentriše oko onih okvira koji svoju relevantnost crpe iz radikaliziranih posljedica moderne (Giddens) u formi agresivnih i agreviranih rizika visokog intenziteta. Ontološka stabilnost modernog subjekta mijenja se konceptom ontološke nesigurnosti i grubog “mita prisutnog / vidljivog”. Krajnji domet čovjekovih mogućnosti – dovođenje njegove antropološke situacije do granica izdržljivog – rezultira u reifikaciji i alijenaciji, pri čemu se reifikacija pojavljuje kao uzrok alijenacije. Tu je:

“Svijet kao tkanje u kojemu se stalno iznova obnavlja rađanje naših bića i samog svijeta ustupio mjesto svijetu – gledalištu, prizoru naše nemoći da proniknemo u pravo značenje metafizičke slike.” (Prohić, 1988, 98)

Tkanje i transparentcija životnog smisla, koji su zasigurno ključni pojmovi Prohićevog filozofiranja, te se kao motivi pojavljuju u skoro svim njegovim tekstovima,

mijenjaju se *tiranijom ogledala*, toliko važnim konceptom u njegovom misaonom prostoru, da se on (misaoni prostor), u konačnici, može i imenovati kao *metafizika ogledala* o čemu posebno svjedoči uvodni dio rukopisa *Prizma i ogledalo*. Treba istaknuti da je metaforom tiranije ogledala, Prohić bio okupiran već u svojoj prvoj knjizi *Odvažnost izricanja – fenomenologija životnih formi* iz 1970. godine, dok rukopis *Prizma i ogledalo* izlazi ravno čitavu deceniju kasnije, 1980. godine. Ovaj biografski podatak, a takvim podacima nećemo pretjerano davati prostora u ovoj studiji, kazuje nam o postojanosti i konzistentnosti u razvoju autentičnog mišljenja kod Kasima Prohića, što je specifičnost koja se izdvaja kao odlika krajnje ozbiljnih znanstvenika.

Tiranija ogledala je metafora za čovjekovu opsjednutost vidljivim – to je epistemološki ambijent modernog svijeta u kome je horizont čovjeka i njegove životne forme sveden na *pogledom dohvatljivu stvar*, na puku optičku iluziju da ono što vidimo to nužno i spoznajemo. U ovom činu “viđenja” iscrpljuje se metafizički prostor i stvara se ponor, svojevrsan hijatus, prema onoj vrsti, ako ništa drugo, barem *nade* da se može dosegnuti i dati smisao onom *nevidljivom*. Čovjekova *nada* je za Kasima Prohića, kao i za Theodora Adorna, već unaprijed *beznadežna* i u realitetu životnih relacija i interakcija osuđena na propast, jer *nada*, kako već biva, mora u nekoga i nešto da se *položi*, pa je pitanje na kraju moguće postaviti u sljedećem obliku: u koga to suvremeni čovjek još može položiti svoju *nadu*?

Ako se odnosi među ljudima reduciraju na odnose među stvarima, onda od svijeta ostaje samo to da smo “proigrani od igre” (Ibid, 155), vraćeni u Platonov svijet pećine u kome od istine i stvarnosti ostaju tek samo puke i blijeđe sjenke – iluzije i uobrazilje da jesmo ono što nismo. U krajnjem slučaju, to je ono prokletstvo čovjekovo koje se sastoji u njegovoj stalnoj potrebi za *samoporicanjem*, onoj okolnosti koja ima svoju sociološku konkretizaciju zasnovanu u interakcijskom odnosu prema *drugom* (Max Weber), koji da bi nas prihvatio i shvatio (kao i obratno) implicira nužnost uzajamnog samoporicanja i samoodricanja. To je rezultat temeljne transcendentalne činjenice života – činjenice da život ne živimo sami. Životni svijet, kako smo ranije rekli, a na pretpostavkama Waldenfelsove fenomenologije, je kompleksna mreža relacija unutar koje nema središta i centra. U ovoj mreži kondenzovanih i zamršenih relacija, Prohić otvara i ostavlja prostor za theologumenon (θεολογούμενον) – onu perspektivu, da se poslužimo ovim skolastičkim i teološkim pojmom, koja se oslanja radije na privatne i individualne tačke gledišta, nego na bilo koje doktrinarne i “licencirane” osnove razumijevanja unutrašnjeg sadržaja života, pa dolazile one čak i od strane nesumnjivog formalnog autoriteta – subjektovog uma. U konačnici, nije li i sam um toliko puta iznevjerio svoga vlasnika?

Nedorečenost životnih odnosa u suvremenosti, neopravdano povjerenje u konceptualni *pozitivizam* i činjenice, vode ka transformaciji sveukupnog epistemološkog

plana prozne modernosti. U takvom epistemološkom planu više ne postoji mogućnost koja bi pretpostavila pojedinačnog subjekta kao tvorca i nositelja velikih ideja. Tu nema mjesta za *ikonoklaste* koji su svojim jedinstvenim genijem sposobni pomaknuti granice znanosti, pa se i sama znanost pojavljuje kao opravdana i prihvatljiva samo onda kada je rezultat *umreženja* i timskog rada. Pojedincu se više ne može vjerovati, jer on sam više ništa ne znači tj. njemu se ne smije dozvoliti da znači bilo šta bitno. Tu se stvar same znanosti više ne vidi kao izraz *hermeneutičkih strategija epohe* (Hans Blumenberg) koje kulminiraju u pojedincu koji pomiče granice mogućeg iskustva spoznaje svijeta. Kao i druge aktivnosti duha, i sama znanost postaje reificirana. Prohić u *Figurama otvorenog značenja*, kritikujući pojmovni pozitivizam i označavajući ga kao vodeći problem moderne recesije duha i znanja, piše:

“Fantom individualnog znanja i otkrića ustupa mjesto društvenoj, kulturalističkoj poziciji modernog diskurzivnog saznanja. Svaki pokušaj romantičarskog oživljavanja singulariteta naučne spoznaje i istraživanja samo je “gnoseološka utopija” i demodirani infantilizam tradicionalne epistemologije.” (Prohić, 1988, 196)

Modernom čovjeku, tako je, rječnikom Hegelove *Fenomenologije duha* “sve poznato, ali ne i spoznato”. Znanje je reducirano na empirijsko istraživanje koje nedvojbeno omogućava stepen određenog uvida u kompleksne sadržaje zbilje, ono je proizvod “dirigovane fenomenologije” (Ibid, 195) kojoj, naposljetku, uvijek izmiče ono

supstancijalno i ono bitno. U ovoj napetosti spoznajnih relacija, otkriva se ona ksenološka nit koja razdvaja *informaciju od znanja*, pa je za današnjeg čovjeka nerijetko dovoljna samo kratkotrajna informacija koja se može dobiti elementarnom pretragom na internetu, dok sticanje cjelovitog znanja o određenoj temi predstavlja *nepotrebni gubitak vremena*. Unutar ove palijativne igre između *totaliteta* i *punktualiteta*, ovaj drugi /puktualitet/ odnosi uvjerljivu prevagu. Znanje je tako vezano u *prometejske okove*, a svijet informacija egzaltiran na razinu frivolne bahatosti *egocentričkih partikula* (Bertrand Russell, 2008).

Gledajući *grosso modo*, Prohićeva filozofija je *punktualna*. Ona je konstruisana pod pretpostavkom postojanja sekvenci i trenutaka koji se nelogički prelamaju u kolopletu životnih prilika. Prohić je svjestan da u realnom životu “formalna logika” ima sporedno mjesto, te da je on vrlo često sačinjen iz iracionalnih komponenti među kojima dedukcija i silogistika nemaju šta da traže. Unutar ovog metafizičkog kruga ljudsko tijelo se pojavljuje kao intenzivna supstancija života, kao ono prostiruće biće kojim najprije osjećamo i iskušavamo život. U Prohića, tijelo je, dakako, intelektualizirano, ono je tu, baš kao i za Merleau-Pontyja: “zahvaćeno ne samo u jednom trenutačnom, osebnom, punom iskustvu, nego i pod vidom generalnosti i kao neosobno biće.” (Merleau-Ponty, 1987, 98)

Za Kasima Prohića, tijelo je osnovna fenomenološka kategorija, ono je luka kroz koju se usidrava jedan određeni

pogled na svijet Drugih, ono je mjesto susreta ali istovremeno i pretpostavka koja omogućava da uopće i dođe do susretanja – ono je transcendentna pozicija kompleksne mreže figuracijskih struktura (Elias). Svijet institucija, simboličkih univerzuma, pa i svakodnevnosti kao fundamentalne zbilje Bergera i Luckmanna ili Alfreda Shütza, tu se pojavljuje kao sekundarni, čak i tercijarni. Na tragu čitanja *Fenomenologije percepcije* Merleau-Pontyja, Prohić će razviti jednu vrstu rezignacije prema modernoj psihologiji, koju u *Figurama otvorenog značenja* čak naziva “karikaturalnom nadutosti.” (Prohić, 1988, 212) Prohić je potpuno saglasan s autorom *Fenomenologije percepcije* da u stvari razumijevanja tijela, psiholozi ostaju ograničeni činjenicom da nisu došli do bilo koje filozofske konsekvence. Treba, u tom smislu, pogledati opširnije ali važno mjesto iz *Fenomenologije percepcije*:

“Kada bi opis vlastitog tijela u klasičnoj psihologiji već pružao sve što je neophodno da ga razlikujemo od objekata, odakle dolazi da psiholozi nisu izvršili ovo razlikovanje ili da iz njega svakako nisu povukli nikakvu filozofsku konzekvenciju? To je zato što se oni, jednim prirodnim postupkom, postavljaju na mjesto neosobnog mišljenja, na koje se pozivala znanost dokle je vjerovala da u promatranjima može odvojiti ono što zavisi od situacije promatrača i svojstva apsolutnog objekta. Za živi subjekt, vlastito tijelo svakako je moglo biti različito od svih vanjskih objekata za nesituirano mišljenje psihologa, iskustvo živog subjekta postajalo je sa svoje strane objekt i, daleko od toga da dozove jednu novu definiciju bitka, ono je zauzelo mjesto u univerzalnom bitku. Bio je to “psihizam”, koji se suprotstavljao stvarnosti, ali koji se tretirao kao neka druga stvarnost, kao

objekt znanosti koji je trebalo podvrgnuti zakonima. Postuliralo se da naše iskustvo, već opkoljeno fizikom i biologijom, mora da se posve razriješi u objektivno znanje kada bude dovršen sistem znanosti.” (Merleau-Ponty, 1987, 109)

Tijelo je, upravo u ovom smislu, i za Kasima Prohića jedan *objekt koji je subjekt*, doduše nikako transcendentni subjekt u filozofskom maniru kako bi ga shvatao Kant, ali svakako subjekt koji bi trebalo misliti kao izvor ili uzrok, svega pa i samog *govora / jezika* – one tačke *razlikovanja* koja omogućava da se bude prisutno u svijetu. (Peter Sloterdijk) Karakteristika ove vrste fenomenološke analize jeste ono što smo rekli već ranije: povratak u jezgro ljudske egzistencije, u onaj prostor “primarnog” iskustva života u kome je moguće da iz “mahnitosti nastaje sve veliko.”

Prevazilazeći naturalističku perspektivu u fenomenologiji, oslanjajući se na jednu vrstu ksenološke i mističke fenomenologije slutnje i neizgovorenog, suočavajući se sa svijetom u kome je istovremeno sve tragično i smiješno, u zavisnosti od perspektive unutar koje se nalazi učesnik i promatrač, Prohić, očekivano postavlja pitanje u koje sažima sveukupni tok njegovog filozofiranja: “ne prijeti li ovom svijetu opasnost da precrkne od zaraznog smijeha?” (Prohić, 1988, 143) Ovdje smijeh, dakako, ima ironijski ton – on bukvalno ima suprotno značenje od doslovnog, jer u svijetu, za Prohića, kako smo već ranije rekli, ne preostaje puno razloga za smijeh životne radosti. Gorčina života tu je radije vezana za pojam “*precrknuti*” (jer

u iskušenjima života nekada jednostavno nije dovoljno samo *crknuti*), disfemizam iz koga radikalno izbija pesimistički ali i najvažniji ton Prohićeve filozofije. Filozofija možda jeste Nietzscheova “*vesela znanost*”, trubadursko biće duha, ali unutar nje *smijeh* je samo mehanizam izdržavanja i podnošenja grubog i nemilosrdnog realiteta života – *krletke ljudske sudbine*.

Krletka je jedina izvjesna sudbina čovjeka. U egzistencijalnim mrežama, on je zarobljenik različitih *kaveza* koji su dodatno ojačani usljed procesa rapidne i kasne modernizacije. To više nisu lako nadvladivi Weberovi “kavezi birokratije”, nego *krletke ljudske slobode* koje se objektiviraju kao inhibicije čovjekove stvaralačke prirode. To su one krletke koje poznaju reifikaciju kao svoj osnovni instrument, to su one nesreće i životni udesi čija se dijaboličnost i perverzija sastoji u vjerovanju da je drugi čovjek puki objekt i sredstvo – *prosta stvar* – u procesu instrumentaliziranja aspiracija i apetita mahnitog, sludenog i nikad dovoljno sitog suvremenog čovjeka. *Krletka ljudske sudbine* tako je *krletka ljudskog padanja*, nikako ekscentrična činjenica, nego prirodna posljedica tokova suvremene civilizacije.

3.

Filozofija ogledala

*

Prema Hrvatskoj enciklopediji (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, online izdanje), ogledalo se definira kao:

“U fizici, svaka glatka površina koja reflektira svjetlost. Pravilna zrcala su ravne ili zakrivljene plohe na kojima refleksijom svjetlosti (kut upada svjetlosnih zraka jednak je kutu refleksije) nastaje slika promatranoga predmeta. Slika može biti realna i virtualna. Realna slika nastaje na sjecištu reflektiranih svjetlosnih zraka i vidi se na zaslonu, a virtualna slika nastaje na sjecištu produžetka reflektiranih svjetlosnih zraka u smjeru suprotnom od smjera širenja i vidi se gledanjem u zrcalo.”¹⁴ (Hrvatska enciklopedija)

Ogledalo i *odraz* kao filozofske metafore u djelu Kasi-
ma Prohića uzdignute su na stepen opće metafizičke sli-
ke svijeta, pa ukoliko se Prohićev misaoni napor mora
nekako imenovati (a ne mora li se, ipak, na kraju sve
imenovati?), onda je to, sasvim sigurno najbolje izraziti
figurom: *metafizike ogledala*. Ogledalo tu ne figurira u
svojoj povijesno-filozofskoj konceptualizaciji, onoj koja
bi se jednostavno mogla potražiti u djelima Platona,
Lacana, Derride ili pak Rortyja, nego u autentičnoj

¹⁴ Elektronski izvor dostupan na linku: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=67461>

konjunkturi Prohićeve vizije filozofije. Ogledalo ne samo da pokazuje “sliku promatranog predmeta”, nego upozorava da je svijet koji beskrajno vjeruje u vlastite *odraze* u *ogledalima*, svijet potonule i siromašne realnosti – onaj svijet sjenki u kome od vjerodostojnosti i autentičnosti, više nije ostalo ništa. To je bukvalno radikaliziran i bahanalijski perverznan Heideggerov svijet *slike*, to je svijet u kome se o “seljačkim cipelama” Vincenta van Gogha može reći doslovno samo to da su seljačke cipele. U ovoj redukcionističko-tehničkoj simulaciji života, nema potrebe da se traže i analiziraju duboka značenja velike i genijalne umjetnosti, jer, zaboga, kome i čemu se ona uopće, na kraju, i obraća?

Za Kasima Prohića metafora ogledala najprije treba biti shvaćena kao *korektivni princip* i stoga nije slučajno da je upravo shemu za *metafiziku ogledala* konturisao u rukopisu *Prizma i ogledalo* (1980) – u kome su u esejskoj formi, na perpleksan način artikulisani Bloch, Lukacs i Adorno, mislioci u čijem je centru, ali na različite načine, osnovna tema ljudska *nada*. Ipak, treba naglasiti da *metafizika ogledala* nikako ne predstavlja neku vrstu *sistema*, jer akademski obrazovan filozof bi refleksno pomislio da se nužno radi o zatvorenom metafizičkom sistemu – ako je metafizika, onda je sistem – nego treba istaći da je i ovdje u pitanju nešto što treba shvatiti kao *figuru otvorenog značenja*, pa čak i kao aforističko-apokrifno izricanje koje se opire svakoj dovršenosti i zatčenosti. Radi se o onoj vrsti *otvorene forme*, koja se na

kraju, kao što ćemo pokazati, pojavljuje kao jedina preostala *nada*.

Struktura metafizike ogledala može se objasniti jednom vrstom *entropije* – one tendencije da se subjekt i stvari mogu okrenuti ka sebi, ka *unutrašnjosti*. Unutar ovog okretanja prema sebi, prepuštanja jednoj vrsti dubinske *samorefleksije*, dolazi se do spoznaje da više ne postoje “staklaste suštine” (Richard Rorty, 1990) i nesumnjivi fundusi na kojima počiva ona lucidna slika suvremenog svijeta u koju nekritički vjeruje suvremeni čovjek. U konstrukciji svekolike stvarnosti jedina izvjesnost jeste njena *antifundacionalistička i antiesencijalistička* postavka – činjenica da je vjerovanje u sigurne i krajnje temelje, arhimedovske tačke i konačne vokabulare tek puka zabluda čovjeka koji i sam samo može da luta, nenavodjen bilo kakvom vrstom transcendentnog pokrivača. Izložen ovoj egzistencijalnoj krhkosti, čovjek pribjegava *vjerovanju u vidljivo*, vjerovanju u *ogledalni odraz* koji i sam vara, ali, ipak, kako-tako prikazuje vjerodostojnu cjelinu bića kroz koju se onda otvara mogućnost afirmiranja i aktualiziranja egzistencije. Kao takav, odraz je *nemušt*, u njemu ne postoji mogućnost *zavodljivosti govora* (logosa), i sve što od njega preostaje jeste zanesenost i začaranost vlastitom slikom – slikom vlastitog *pričina*.

U Prohićevoj metafizici ogledala, zasnovanoj na vjerovanju u *odraz i šutnju*, oduzima se pravo čovjeka ka mogućnosti da kazuje o nečemu *bitnom*, jer *doba slike*

je doba odraza, a dinamički odrazi ne zahtijevaju bitna kazivanja. Ona su trivijalna periferija – u realnosti tek prokrastinacijska čavrljanja koja se javljaju kao daleki eho onog *zaboravljenog* – jer sve bitno već je iskazano i zatvoreno u *slikovno*. To je ona *slika* svijeta u kojoj je i sama reifikacija reificirana. U tom smislu, jedan od važnijih prijevora u metafizici ogledala Kasima Prohića, otvara se i kroz pitanje odnosa realne i virtualne slike / odraza – onih tananih nijansi koje se samo grubom oku čine tako jasnim.

U rukopisu *Prizma i ogledalo*, Kasim Prohić, piše:

“Metafizička optika mišljenja je ogledanje svijeta u ogledalu filozofskih kategorija, pa u tom smislu i treba razumjeti sintagmu “metafizika ogledala”. Kao reprezentno, ono svijet čini prisutnim na način re-representacije, predstavljanja. No sve u ogledalu nema jednaku dubinu; iako plošno, ono ipak ima svoj unutrašnji reljef, tako da odnos *p r i z m e i o g l e d a l a* nije apstraktan odnos protivstavljenih modela sabiranja konfiguracije svijeta. (...) ogledalo može da ima svoju unutrašnju prizmatičnost, kao što i prizmatička dubinska presijecanja mogu iznenada da formiraju ogledalsku strukturu.” (Prohić, 1988, 10-11)

Nema, u ovom smislu, veće pogreške od one vrste navinog vjerovanja koje se utvrđuje oko zablude da su dinamički odrazi u ogledalima, zapravo, odrazi objektivne zbilje. Objektivna zbilja, *ako pretpostavimo njeno postojanje*, ne može zadržati svoju objektivnost u bilo kakvoj vrsti *projekcije* i *refleksije*. Svakim stepenom projekcije, kao što su pokazala fenomenološka istraživanja u sociologiji znanja Bergera i Luckmanna, objektivna

zbilja – pri tome je, naravno, u konkretnom slučaju ne možemo shvatiti kroz redukcionističku tendenciju na institucionalnu stvarnost – gubi dio svog primarnog i jedinstvenog kvaliteta. Bilo da se ova refrakcija dešava kao prizma ili kao ogledalo, ona i u jednom i u drugom slučaju, ostaje bez svoje supstancijalnosti ili je barem zakinuta za jedan njen dio.

Tu preostaje samo ona vrsta sučeljavanja s *reljefima* koji su uvijek nemušte i nespretne *simulacije*, proste platoničke *mimeze* autentičnog polja ljudskog povijesno-egzistencijskog iskustva. Jedini mogući otpor prema ovoj gorgoni životnih hijatusa, kako je već rečeno, *donekle* preostaje u polju umjetnosti i filozofije, i to samo ako ih se shvati kao *nerazjašnjen slučaj*. Pretjerano vjerovanje u ogledalne odraze, one plošne kao i prizmatične, posebno ako su to refleksije porobljene “luciferskim ja” (Ibid, 156) iskazuju lažno samozadovoljstvo čovjeka njegovim općim stanjem u svekolikom i beskrajnom kosmosu uvijek uzaludnog nadanja.

Lažni odrazi koji dolaze iz *reljefaste* strukture ogledala, dakle, za Prohića više nisu puki arhetipovi Narcisovog ogledala, oni postaju pervertirani do mjere u kojoj se pretvaraju u dijabolično i lucifersko ja, koje više ne zrcali samo površnu estetiku vanjske dopadljivosti lika, nego i željenu dubinu, onu sedefastu prizmu, ljudskog duhovnog horizonta, koji se u nereflektiranoj i neogledalnoj stvarnosti može sažeti u onaj “stiješnjeni svijet” (Ćopić, 2010, 4) Branka Ćopića. To bi sada bio onaj ne-

očekivani pogled ogledala u nas, gdje se konveksnost i konkavnost reflektirane slike više ne mogu razlikovati, onaj prostor u kome se razapinju prostori između imanentnog i transcendentnog. To je ona presudno bitna distanca koju je *Lukacs* u *Teoriji romana*, izrazio kretanjem od grčke epopeje i svijeta sjedinjene transimanencije ka egzistencijalnim aporijama modernog romana, zaključno s *Lavom Tolstojem*.

Metafizika ogledala je metafizika *sabiranja*, prije nego metafizika *razabiranja*. Ona fenomenološki artikuliše suvremeni svijet fragmenata i recidiva, ali u njima, bez obzira na sve, vidi jedan smisaoni i teleološki momenat. To je metafizika koja se oslanja na punktualnosti i “čista trajanja”, na singularitete unutar kojih ideje zadobivaju svoju punu moć po principu *creatio continua*. To je ona metafizička žila kucavica koju je možda najjasnije izrazio Max Scheler:

“No ideje nisu prije, nisu u stvarima i nisu poslije stvari, nego su s njima, i stvaraju se samo u aktu stvarnog ostvarivanja svijeta u vječnom duhu. ... zajedničko proizvođenje biti, ideja, vrijednosti i ciljeva koji su priređeni vječnoj ljubavi i vječnoj volji – iz centra i vrela samih stvari.” (Scheler, 1987, 58)

Kasim Prohić vjeruje u ovo idejno samostvaralaštvo, u to krajnje utočište nade i duha, kojim se na jedinstven način čovjek može oduprijeti *tiraniji ogledala*, sjenki i iluzija. Duh se tu shvata kao ono *samoproizvođeće*, ono što poprima različite oblike u različitim povijesnim transformacijama, ali on je taj koji, ipak, na kraju, nije sposoban

za radikalnu transsupstancijalizaciju (μετουσίωσις). Subjekt i duh se tu shvataju kao ono *postojano*.

* *

Metafizika ogledala je i metafizika *reljefa*. To je ono mjesto u kome se “konfiguracija svijeta” artikuliše unutar neujednačenih refrakcija emanacije bitka, a koje se sticajem kontingentnih okolnosti sabiru čas u *prizmu*, čas u *ogledalo*. Demarkacione niti između konvergencije i divergencije unutar ove vrste metafizike uvijek su pomalo prepuštene vjetrovima sudbine – sudbine koja se za Kasima Prohića nikako ne može shvatiti kao izvjesnost na koju se može uticati. On, u ovom pogledu, zauzima poziciju grčkih tragičara koja se može sažeti u formuli: jednom kada je sudbina “ispjevana” (od strane hora), ona postaje nepromjenjiva. Junak, poput Edipa, tu ne može baš ništa – ono što je predodređeno to će se i desiti, i nikakav napor ne može promijeniti tok dešavanja ljudskog života. I kada misli da je bitno uticao i prelomio ono *sudbonosno*, junak se, zapravo, i ne znajući samo vratio na početnu poziciju vlastitog života – vlastite sudbine. Struktura vremena u metafizici ogledala tako je sačinjena iz kritičnih trenutaka (καίρος) u kojima se spajaju tačke koje omogućavaju refleksiju dinamičkog jedinstva svijeta. Unutar takve postavke, vrijeme kao redosljed i sukcesivni hod (χρόνος) nema baš nikakav značaj. Metafizika ogledala u svoj prirodni ambijent zbog toga dobro inkorporira umjetnost, jer ona je ta instanca koja

prevladava konzumerističke aspiracije “lažnih potreba” i ukazuje na neumoljivi *eshaton* “živog pijeska ljudske sudbine” (Prohić, 1988, 203), kako je to Prohić izrazio u rukopisu *Apokrifnost poetskog govora* (1974).

Malo je filozofa koji su obrađivali temu *smrti*, a lako se može steći krivi utisak da su baš takvi mnogobrojni. Kasim Prohić, svjestan *krhkosti* ljudskog *odraza*, fokusira ovo pitanje i na neeksplicitan način problematizira ga kao osnovno pitanje vlastite metafizike ogledala. On je svjestan da činom smrti, prestaje igra i *izraza* i *odraza*. I jedan i drugi tada postaju samo puka jeka u beskonačnom prostranstvu vasseljene, pa iako pretpostavimo da su nešto značili, tada sigurno počinju da znače *ništa*. Frivolni hedonizam ljudskog života tu se koncentriše u izmučeno, ukočeno i propalo ljudsko tijelo, koje iznenadno počinje da se imenuje kao “leš”. O tijelu se više ne govori kao o donedavnoj osobi, ličnosti, aktivnoj supstanci života, nego kao o nečemu čega se treba, po mogućnosti, s dostojanstvom riješiti. Prohić, piše:

“Kakav je naš doživljaj smrti kada umire drugi – kada, dakle, nemamo autentično iskustvo smrti? Da li nas otuđenost pred mrtvacem, iznenadni rascjep koji nastaje između života i smrti, osvješćuje u ubogoj ogoljenosti naše egzistencije ‘nužnim uskr-snućem svih pitanja koja su latentno uvijek postojala u sjećanju, ali uvijek bila uspavljivana lijepim riječima lijepih časova sanjanja i jačinom koju snaga snova ne može da sputava. Kako od trenutka napraviti oblik, slučajnosti odgovoriti nužnošću?” (Prohić, 1988, 35)

Smrt je za Kasima Prohića, nedvosmisleno, iskustvo i prerogativ živih. Oni su ti koji na bitan način *doživljavaju* smrt i prema njoj zauzimaju stav. Smrt je u ljudskom životu istovremeno i doživljaj i događaj. Kao doživljaj ona je hipostazirana u iskustvu bliskih srodnika i poznanika koji se suočavaju s odsustvom neposrednog člana zajednice i osjećaju prazninu koja je nenadoknadiva u bukvalnom smislu riječi. Da bi se intenzivnost ove praznine mitigirala, pribjegava se disimulativnom upražnjavanju *vraćanja u život mrtvaca* – kroz odnos prema *grobu*, kroz riječi, misli i djela pokojnika koje uzete sve zajedno postaju aksiološka metakonstrukcija. Kao događaj, smrt je objektivna u onom smislu da je to faktično stanje koje mijenja izvjesni poredak stvari, i da se, uprkos svemu, život nastavlja silom vlastitih strujanja i tkanja. Iskustvo smrti tako je puno više od pukog imanja svijesti o konačnosti, i ono se mora tretirati kao pitanje cjelishodnosti i sveobuhvatnosti. Upravo ovaj pristup, kao što ćemo pokazati u sedmom poglavlju ove studije *Beskonačno čitanje konačnog teksta*, najjasnije se vidi u Prohićevoj interpretaciji književnosti Meše Selimovića i Maka Dizdara.

U pogledu razumijevanja smrti, Prohićev eshatološki pejzaž *metafizike ogledala*, oslanja se na Heideggerovu egzistencijalnu analitiku tubitka i pitanje *bitka – pri – smrti*. Tu posebno treba obratiti pažnju na 47. paragraf *Bitka i vremena* gdje čitamo:

“Preminuli koji za razliku od Umrlog bijaše otet onima što su “ostali za njim”, predmet je “brigovanja” na način posmrtno svečanosti, pogreba, kulta groba. (...) U takvom su-bitku s

Mrtvim sam Preminuli više nije faktično “tu”. Pa ipak će su-bitak, uvijek reći skupa – bitak u istom svijetu. Preminuli je napustio i ostavio za sobom naš “svijet”. Iz njega mogu oni što su ostali još *biti s njim*. (...) Smrt se doduše otkriva kao gubitak, ali više kao takav, što ga iskušavaju oni koji su preostali. ... Umiranje drugih ne iskušavamo, nego smo u krajnjem slučaju uvijek samo “prisutni” (...) *Nitko ne može s drugoga skinuti njegovo umiranje*. (Heidegger, 1985, 271-272)

Pitanje smrti, tako je i za Kasima Prohića, nešto što se treba tretirati kao *egzistencijalni fenomen*, koji čovjeka, među mnogobrojnim drugim fenomenima, zatiče i određuje u životu. Ta intrinzično prisutna svijest o konačnosti usmjerava životne tokove i bitno prelama *ogledalni odraz svjetske povijesti*. Koliko god konačnost bila svagda i samo moja, njene posljedice su remificirane na mreže životnih struktura koje, nakon nje, ostaju trajno nepromjenjive. Smrt zaokružuje kompleksni *reljef* čovjekovog iskustva života, i za Prohića, unutar nje, postoji nešto *umjetničko*, a ne samo tragično.

Za Kasima Prohića, kao prizma i ogledalo, u zavisnosti od pozicije “geometrije misaonog odraza”, prelama ju se Lukacs, Bloch i Adorno. Sagledajmo prirodu ovog prelamanja.

* * *

Knjiga *Prizma i ogledalo* (1980) u svojoj osnovi, a prema Prohićevim riječima, je *nedovršena*. Unutar nje trebao se pronaći i esej o Walteru Benjaminu čija funkcija je

trebala biti “vezivna”, na način da bi se nalazio prije eseja o Adornu pod nazivom *Skoteinos: Kritikčki patos atonalong mišljenja*, a slijedio bi esejima o Lukacsu (*Transcendentalni karakter umjetnosti i njen povijesni topos*) i Blochu (*Metaforika svijeta i filozofskog jezika*). Naposljetku, u studiji se eseji redaju sljedećim nizom: 1. Lukacs, 2. Bloch i 3. Adorno. Kako u rukopisima Kasima Prohića nema mjesta slučajnosti, a svaki pojam ima svoju jasnu konfigurativnu poziciju, utoliko se ne smije zanemariti redosljed kojim autor vrši njihovu ekspoziciju. Redosljed ovdje ima svoju logičku i ontološku apodiktičnost – on sam je već, na neki način, *stav*.

Prvobitni stav, a to je ono pozadinsko i načelno mjesto Prohićeve metafizike ogledala i fenomenologije životnih formi, jeste u Lukacsevoj recepciji pitanja filozofije i umjetnosti kao onoga što prevazilazi sam život, ali je ipak unutar života kao njegova spinalna struktura. Ovaj paradoks, utoliko, mora biti nulta tačka sveukupne arhitekture filozofije *pejzaža* i *horizonata*, gdje se punina svijeta zadobiva samo otklonom i *distancom* od svijeta. Nigdje izvan filozofije i umjetnosti ne može se naći tako moćno sredstvo sagledavanja *zbilje* a koje je, ipak, *istovremeno*, defiksirano iz same *zbilje*. Prohić artikulišući centralne probleme Lukacsevog “transcendentalnog beskućništva” i “transcendentalne topografije duha”, svjestan njihovih autentičnih idiografskih potencijala (koji su, uzgred neka bude rečeno, i kod Dilthaya i kod Webera ostali nedorečeni), piše:

“(…) da su filozofija i umjetnost istinski, nepatvoren i “koncentrisan” život, odnosno da se mjera ljudskog kao mjera stvaralačkog postiže jedino u otklonu od svijeta, u ekstatičnom poricanju haosa kao osnovnog principa života i empirijskog bitisanja.” (Prohić, 1988, 24)

Umjetnost i filozofija za Lukacsa se nameću kao autentična idiografska iskustva svijeta. To su ona mjesta iz kojih je jedinstveno moguće graditi “povijesni svijet” iz dimenzije njegove duhovne topografije. Samo u takvom svijetu, u krajnjem slučaju, može se govoriti o osobenosti “velikog” estetičkog iskustva. Iz ove snage duha (idiografske sheme svijeta), proističe i ono veliko herojstvo romanesknih junaka o kojima pišu i Lukacs i Prohić, koje se može svesti na jedan *napor u kome se ne odustaje*, bez obzira na sudbinu koja svojim numinoznošću nemilosrdno lomi čovjeka. Samo iz *neodustajanja*, može nastati ono *genijalno*, koje svojim karakterom prevazilazi ograničene historijske relacije jedne epohe.

Tu je izgradnja povijesnog svijeta radije zasnovana u *samom duhu*, negoli u *duhovnim naukama*, kako je shvatao Wilhelm Dilthey. Duh se ne opire samo onom nomotetičkom, nego i onom pozitivističkom vjerovanju u *bezgrešno* povjerenje u činjenice. Činjenice, šta god pod tim pojmom podrazumijevali, niti su bezgrešne, a ponajmanje *nevine*. Zbog toga je pitanje Lukacsove estetike, za Prohića, zapravo *zasnivajuće* pitanje. On u njegovom djelu vidi mogućnost zasnivanja jedne estetičke teorije na fenomenološkim principima, potpuno radikalizirajući

ovu tezu i tvrdeći da je, zapravo, doprinos fenomenologije bitniji za konstituciju estetike, nego izgradnju logike. Ipak, Lukacsovo zasnivanje estetike kroz fenomenologiju (barem tamo gdje je on najinspirativniji), ne odvija se po principu “velikog sistema”, te on pribjegava formi (polu)eseja, onoj izričajnoj formi koja je i samom Prohiću najbliža i najdraža.

Na više mjesta u svom filozofskom stvaralaštvu Kasim Prohić će govoriti i pisati o *eseju* kao najmoćnijoj i najpotentnijoj formi misaonog izričaja sukladnog suvremenim tokovima u kontinentalnoj filozofiji. Otuda, u Prohića, možda i dolazi ova začaranost Lukacsom i njegovim, osobito, ranim djelom. Esej je nezavršena izražajna forma, on je satkan od enteleheične naravi, pa se u njemu puno više *pita*, negoli *odgovara*. Esej artikuliše fragmente, pa je utoliko potpuno sukladan kretanjima u suvremenom svijetu, jer u njima više ne postoje cjeeline koje bi ga obavijale transcendentnim smislom. On je taj koji može konturirati i usmjeriti one krupne slike važnih pitanja, ali i unutar koga se mogu pojaviti tako moćne intuitivne refleksije koje imaju snagu da sadržavaju više smisla nego tomovi knjiga. Prividna *kratkoća* eseja, njegova je najveća prednost. Lukacs je nesumnjivo majstor ove forme. Prohić piše:

“Esej je u najboljoj mogućnosti da tu liniju bar prati, da ime-
nuje pitanja ne dajući odgovore, da prividnu naivnost svoje de-
klarativnosti kako nastaje samo “povodom” okruni iznenadnim
bljeskom refleksivnog uvida u bit problematične egzistencije
modernog čovjeka i subjekta.” (Prohić, 1988, 27)

I u formalnom – historijskom, ali i u sadržinskom smislu, za Prohića je, naredni korak bio Ernst Bloch, onaj koji je prema Lukacsovim riječima “govorio maternjim jezikom starih filozofa”, autor u koga su se doista prelamale silnice *metaforike svijeta i filozofskog jezika*.

Blochova filozofija za Kasima Prohića, u načelu, hipostazira onu *orfejsku prirodu* koja je sadržana u okolnostima vezanim za samo shvatanje filozofije kao one umirujuće i *terepautske* (Peter Frederick Strawson) aktivnosti pozicionirane iznad *scile i haribde* ljudske kontingentne egzistencije. Filozofija, u tom smislu, shvaćena kao metafizika, reflektuje svojim kategorijama objektivnu stvarnost, ali na način da istovremeno o samoj stvarnosti kazuje nešto bitno i pitomo. Ona doista čini ono što je, prema jednoj verziji mita, bilo djelo Orfeja:

“Ali Orfej je hrabro sišao u Tartar (...) Pošao je prolazom koji je bio otvoren u Aorni u Tespotiji, i kad je stigao, on ne samo da je svojom žalostivnom muzikom zadivio vozača Harona, psa Kerbera i trojicu sudija mrtvima, već su privremeno obustavljena mučenja prokletih; do te mere je smekšao Hadovo srce da je dobio odobrenje da vrati Euridiku na gornji svet. “ (Grevs, 2008, 103)

Kao i Orfejev podvig ka Hadu, tako je i krajnja sudbina filozofije, na kraju, ipak tragična. Ona, u suvremenosti, sasvim izvjesno, i to sada vidimo s jasne distance, više ne može biti ona *muzika* koja smiruje bure i oluje prijepora između čovjeka i svijeta, pa se o njenoj funkciji i općem značaju naširoko raspravlja. Ipak, Blochova filozofija,

za Prohića, reprezentativni je obrazac u barem dvije stvari. S jedne strane ona nesumnjivo predstavlja pokušaj zasnivanja jednog otvorenog filozofskog sistema u suvremenim prilikama, dok s druge strane, ona funkcionira kao uzoriti primjer *prizmatičnog* mišljenja tj. onog mišljenja koje se radije sklapa u prizmu, nego u plošno ogledalo s prividno površnim reljefom. Otuda i dolazi ona specifičnost Blochovog nijansiranog, metaforičkog i prosijavajućeg jezičkog stila i izražaja. Filozofija i umjetnost, iako suštinski nesvodive jedna na drugu, tu se otkrivaju kao forme *autopoiesisa* (αυτοποίησης) – onog samostvaralačkog iskustva duha, koje se u konačnici manifestiraju kao “refleksije beskonačnog u konačnom” – kao putokazi u vidu tragova i slutnji koji usmjeravaju i orijentišu cjelinu ljudskog bivstvovanja preko njene eshatonske arhitekture.

Utoliko se pitanje *duha utopije* i utopijskog kod Blocha pojavljuje kao centralno pitanje koje se nužno vezuje za ono buduće i *budućnosno* – kao ono što dolazi i što se isčekuje, ali na kraju, ipak, uzmiče i ne uzima konkretan oblik. Ipak, arhetipski horizont *utopijskog*, tako se bitno sagledava kroz fenomenološku pretpostavku *intersubjektiviteta* (kome je Husserl, nimalo naivno i slučajno, posvetio toliko mnogo pažnje u drugoj dijelu *Kartezijanskih meditacija*). U Blocha, je prema Prohiću, on samo koncentriran unutar indeksa marksističke terminologije, gdje kao i u Husserla, pojam *susreta* počinje zauzimati centralno mjesto. U Blochovom slučaju

se, doduše, polazi iz početne pretpostavke “ogoljenosti” ljudske egzistencije i one tjeskobne stiješnjenosti unutar primarnog antropološkog iskustva života, o čemu je, korelirajući Hegela i Gothea, Bloch najslikovitije pisao u *Tübingenskom uvodu u filozofiju*:

“Jesam je unutra. Sve što je unutra tamno je. Da bi sebe vidjelo i to što je uokolo, ono mora izići. (...) I u prenesenom smislu potrebno je naglasiti da je čovjek i u svojoj vlastitoj koži rođen go i da mu treba dati stranih tkanina da bi se doslovno u svojoj vlastitoj brzini grijao. (...) Lako je reći: idi u sebe. Ipak, učiniti to već je stoga teže što je tu staza kratka. To, međutim, ne sprečava da se ipak zadubimo. Samo onaj koji je tvrdokoran ostaje u sebi miran.” (Bloch, 1973, 33 i 65)

Iz ovih okolnosti nastaje ona forma pračuđenja i *curiositasa*, koja onda omogućava razvitak čovjeka u odnosu na puni potencijal njegovih egzistencijalnih mogućnosti. Kako bi *cjelishodno* obuhvatila ljudsku egzistenciju, filozofija za Prohića, a na tragu Blocha, mora biti otvorena i za potentnu *metaforičku izražajnost*, koja katkad prevazilazi ograničenja akademske filozofije, vrlo često, *zatvorene* u sistem. Tu se, zapravo, najjasnije može rastumačiti i jasno vidjeti mjesto koje Hegel zauzima u djelu Kasima Prohića i upravo to je onaj prostor u kome se Prohić ispostavlja kao mislilac *moderne*. Hegelov “zatvoreni sistem” predstavlja prelomnu tačku, onu instancu koja se pojavljuje kao početak mogućnosti da se uopće i bude *suvremeni* filozof. Zuzimajući zdravu i zrelu kritičku poziciju spram Hegela, Prohić otvara prostor za mogućnost

autentičnog mišljenja u suvremenosti. Tu svekoliku *nabijenu* tendenciju prema Hegelu, a u maniru koji je Prohiću relevantan na tragu čitanja Blocha, zapravo je najjasnije izrazio Adorno:

“U odvratnim pitanjima šta to Kant, a sada i Hegel znače za savremenost, osjeća se prizvuk tog nasilnog posvajanja. Već je takozvana renesansa Hegela jednom knjigom Benedetto Crocea otpočela, prije pola stoljeća, s obavezama da se cjepidlački odvoji živo od mrtvog u Hegela. Obrnuto pitanje, šta savremenost znači pred Hegelom, ni za časak se ne pokreće (...)” (Adorno, 1990, 11)

Blochova filozofija, u konačnici, za Prohića, predstavlja eklatantan primjer prizmatičnog mišljenja – mišljenja koje je od one strukture i supstance koje se ne mogu zrcaliti u površnosti plošnog ogledala. Tu se one *bitne stvari* moraju prelamati u tananim i suptilnim reljefima i kolopletima prizme – u onom prostoru gdje se sve razlaže u više boja i beskrajno mnogo nijansi.

Eseju o Adornu, Prohić daje naziv *Skoteinos: kritički patos atonalnog mišljenja*, aludirajući na jednu od tri Adornove studije o Hegelu, pod nazivom *Skoteinos ili kako treba čitati (Hegela)?* Pojam *σκοτεινός* u grčkom jeziku je pridjev koji se, prije svega, koristi kako bi se opisalo ono što je ispunjeno tamom, nejasnoćom – ono što pripada *opskurnom*. O nečemu takvom možemo imati mnoga nagađanja, čak i poneka izvjesna znanja, ali nikada sa sigurnošću ne možemo obuhvatiti i obasjati sve njegove aspekte. U konkretnom slučaju suočavamo se s teško osvojivim *misaonim tvrđavama*, koje i najvisprenijim

filozofima ostavljaju utisak izgubljenosti i ponovne poraženosti od strane kompleksnosti i obimnosti njihovog djela.

Adornova filozofija za Kasima Prohića, posebno *Negativna dijalektika*, predstavlja onaj posljedni pokušaj artikulisanja velikih *modernističkih* tema poput slobode, istine, jezika, subjekta – uopće čovjeka i svijeta unutar njihove imanentne i zamršene protivrječnosti. Utoliko se, za Prohića, Adornova filozofija treba shvatati kroz svoju “aporetičnu” prirodu, unutar koje sve može da se shvati kao dio jednog većeg sistema, ali u konačnici, ipak otvoreno i suprotstavljeno nomotetičkim i pozitivističkim redukcijama. Tu se Husserlova tendencija o *filozofiji kao strogoj znanosti* ozbiljuje samo pod uvjetima ontološke i interpretativne otvorenosti. U tom smislu se, u Prohićevom čitanju Adorna, uobzirujući prirodu njegove misli kao *mračnjačke i opskurne*, potpuna aporetičnost misaone strukture otkriva u onoj kontradikciji koja pokušava pomiriti odnos centralnog i perifernog i to na način da je jedno uvijek i nužno prisutno u drugom, kao i obratno. To je filozofski pohod u kome su *fragmenti i cjelina* pronašli neobičan spokoj.

Aporetika se tako pojavljuje kao ona pokretačka snaga Adornove misli, kao ono distinktno i osobito koje ga profilira i ističe kao jednog od najvažnijih mislilaca XX stoljeća. Drugim riječima kazano, ona nije tek puki dio njegovog filozofiranja, ono što jednostavno pripada maniru i stilu, nego *causa efficiens* jedne kompleksne *negativne*

dijalektičke prenapregnutosti. U Adorna se, prema Prohiću, *metafizika ogledala* konceptualizira kao:

“Sama praksa spoznaje institucionalizirala je princip Jasnog kao metafizike ogledala: svijest i objekt se dotiču, ali predmetno u idealizmu je uvijek izvedeno, naknadno, efemerno, aficirajuće, ukalkulisano, egzemplificirano, potrošno i potrošeno: u klasičnom materijalizmu ono je, takođe, dogmatski normirano samim tim što se misao ne iskušava na stvari, već se stvar javlja kao njena materija, njen vječni zakon grijeha i ispaštanja.” (Prohić, 1988, 199)

Krajnja funkcija *metafizike ogledala*, prevedene u jezik Adornove *Negativne dijalektike*, tako se sastoji u “imenovanju onoga što je neimenljivo, označavanju onoga što još nema čvrste obrise.” (Ibid, 200) To je ona suočenost same filozofije sa svojim granicama, koja se otkriva u potrebi da se naznačena granica uvijek mora i može prekoračiti. To je ono Kantovo “moguće iskustvo” koje se ograničava ali i pomiče *jezikom*. U tome se sastoji onaj glavni *crimen* pozitivističke filozofije: stiješnjavanje svijeta na matematičku svijest i algoritamsku metriku. To je sva osnova iz koje je proisteklo *zapadanje prosvjetiteljstva u mit*, pri čemu su ideali moderne u jednom trenutku svedeni na rezon biopolitike – rezon “koncentracionog logora kao biopolitičke paradigme moderne.” (Agamben, 2006, 103)

Utoliko je sasvim jasno da je Prohićeva metafizika ogledala ne samo *antipozitivistička*, nego i *antinaturalistička* (i na nivou principa, i na nivou manira). Između ostaloga,

i u ovoj tvrdnji treba tražiti općenitu Prohićevu fascinaciju onim što pripada sferi *umjetnosti*. Umjetnost može da bude onaj kurativni most ka uspostavljanju antropološkog jedinstva, ona može poslužiti ljudskoj sreći:

“Za Adorna je, međutim, ljekovito samo ono što je drastično istinito, ono što uistinu može poslužiti ljudskoj sreći – ali sreći koja nije lažna niti zametnuta postojećim praktikama otuđenog i postvarenog svijeta (...) sreća koju pružaju umjetnička djela nije bjekstvo niti fragment onoga čemu je umjetnost izmakla.” (Prohić, 1988, 222)

Funkcija umjetnosti je tako *sabiruća*, u njoj se pojavljuje, ako ništa drugo, barem tračak nade, da se i nakon života *rasutog* u *fragmente*, može povratiti barem dio negdašnje cjeline, koja istina, ostaje zauvijek promijenjena ali ipak funkcionira kao kakva-takva, *cjelina*. U prilog ovoj tezi dobro dolazi i Adornova tvrdnja o prirodi *zagonetnosti* umjetničkog djela, koja je Prohiću osobito važna. To je ona *zagonetnost* koja se sastoji u prirodi umjetničkog djela da istovremeno nešto otkriva i sakriva, kazuje i ne kazuje, pomiruje protivrječnost trenutka i beskonačnosti. U njoj su hipostazirana ona prelamanja koja se pojavljuju čas kao *prizma*, čas kao *ogledalo*.

U konačnici, umjetnost nikada nije isto što i filozofija. Prohić tu ostaje dosljedan Hegelovom shvatanju da umjetnost doista iskazuje jednu vrstu apsoluta, ali da se njegov krajnji oblik može pronaći samo u čistom *radu pojma*. To ipak nikako ne znači, da sama umjetnost nije bliža životnoj realnosti, pa su i njene blagodeti intenzivnije

i prisutnije od onih koje nastaju u filozofskim konceptualizacijama koje nastoje zrcaliti “objektivnu” sliku svijeta.

* * * *

Richard Rorty će u studiji *Filozofija i ogledalo prirode*, zauzimajući antifundacionalističku poziciju u epistemologiji, pisati:

“Naša staklasta suština – intelektualna duša – ... nije bila filozofska doktrina nego slika koju su obrazovani ljudi nalazili kao pretpostavljenu na svakoj stranici koju su čitali. Staklasta je – nalik ogledalu – iz dva razloga. Prvo, ona poprima nove oblike ne mijenjajući se – samo što su to razumski oblici a ne čuvstveni – kao što se događa s materijalnim ogledalima. Drugo, ogledala su sačinjena od materije koja je čistija, finijeg sastava, istančanija i mekša od većine materija. Naša staklasta suština je nešto što dijelimo s anđelima, premda oni plaću zato što mi ne poznajemo njenu prirodu.” (Rorty, 1990, 53 – 54)

U Prohićevoj metafizici ogledala, baš kao u Rortyjevom opisu, sve se mijenja (svijet, povijest, jezik itd.), ali kao nepromjenjivo i konstantno (u Prohićevom slučaju) ostaje samo *ogledalo*, čija sterilnost i bistrina ukazuju na hladnokrvnu i gadljivu distancu spram svega propadljivog – spram onoga koji gleda u *ogledalo*. To je ogledalo koje ne reflektira supstancijalnu cjelinu bića, nego onoga koji gleda stalno osvještava o fragmentiranosti, dislociranosti, inskomensurabilnosti i dadaizmu životnih formi. Kao Rorty, i Prohić je svjestan iluzije staklaste suštine, onog relikta gotovo magijskog vjerovanja u

krajnjoj hipostazi ljudske egzistencije. Ako više nema sigurnih fundamenata života a unutar njega sve postaje niz kontingentnih relacija, onda se isti može podnositi samo kroz *umjetničku* i *ironijsku* formu. To je ona forma života u kojoj stvari mogu postati *smiješne* i kada u njima, zapravo, nema baš ništa smiješno.

U Prohićevom *jeziku* metafizike ogledala, na dosta apokrifan način se prelamaju Heidegger, Broch, Lukacs, Kant, Adorno, Hegel, Bloch, Derrida i drugi *mislioci orijentiri* suvremene epohe. Tu se, upravo kao *prizma*, prelamaju autori koje neki rigidni i konzervativni filozofi zasigurno ne bi dovodili u ravan uzajamnog *dijaloga*. Prohić, u tom smislu, pokazuje da je filozofija doista *otvorena forma*, koja se, na kraju, ima shvatiti kao *dijalog* koji se vodi s potpuno različitih pozicija ali, u načelu, o *istoj stvari*. Amalgamacija različitih filozofskih pozicija, kontrapunktova, među kojima su oceani razlika, i dalje ga ne čini postmodernim misliocem, nego onom vrstom filozofa koji se iz nužnosti i sticaja prilika, hrabro opredjeljuje da misli ono što je najvažnije u suvremenoj čovjekovoj antropološkoj situaciji.

Između Kasima Prohića i Manfreda Franka nije bilo nikakvog *stvarnog* dijaloga uprkos pluralitetu istih i sličnih tema koje su obrađivali u svojim knjigama i tekstovima. Probajmo ukazati na neke značajke koje bi bile zanimljive za raspravu u slučaju da se taj dijalog, doista, i dogodio.

4.

Kasim Prohić i Manfred Frank: Izmišljeni dijalog – prvi dio

*

Da je kojim slučajem došlo do nekog stvarnog susreta između Manfreda Franka i Kasima Prohića, stvari bi se svele na *dijalog istomišljenika*. To, naravno, ne bi bili oni slatkorječivi istomišljenici kakvi se u arhetipskom obliku mogu pronaći u bordelskom ambijentu političkog poltronstva, nego istomišljenici koji su vezani snagom i živom supstancom ideje koncentrirane oko skupa tema od zajedničkog interesa. U ovom *dijalogu istomišljenika* često bi dolazilo do razilaženja u mišljenjima, ali to bi samo ojačalo njegovu krajnju strukturu i još više učvrstilo poziciju i integritet dva filozofa. Što bi se više udaljavali, oni bi bili sve bliži.

Istina, putevi kojima Kasim Prohić i Manfred Frank dolaze do skupa zajedničkih tema nisu isti i bitno se razlikuju. Frank stvara u ambijentu jedne *velike* i etablirane filozofske kulture i njegovi uticaji bitno su vezani za misao klasičnog njemačkog idealizma i romantizma te se koncentriraju oko onih tema koje već vijekovno pripadaju njegovom *zavičaju*. To se posebno vidi iz konteksta njegovih studentskih dana u Heidelbergu, gdje

je kolegije iz filozofije slušao kod Ernsta Tugendhata, Hansa Georga Gadamera i Dietera Henricha te drugih istaknutih imena kontinentalne filozofije. Postepeno u Frankovom radu počinju dominirati i teme iz francuske (post)strukturalističke misli (Derrida, Lyotard, Deleuze, Guattari, Sartre itd.) koje su se zasnivale na pitanju o ponovnom promišljanju statusa *subjektiviteta* u kontekstu novih društveno-političkih prilika i opće situacije svjetske povijesti. Naposljetku, u Frankov rad, posebno u domeni teorije teksta i filozofije književnosti, na bitan i integralan način je inkorporirana nota analitičke filozofije (Rorty, Wittgenstein, Austin, Putnam, Strawson itd.) koja funkcionira kao presudno važna potpora u kritičnim argumentativnim pozicijama u odnosu na obrađivanu temu. U tom smislu, Frank predstavlja onu vrstu suvremenog filozofa čija se heuristika sastoji u promišljanju ključnih pitanja *moderniteta* ali na način da se u sam proces uključuju sve relevantne znanstvene strategije koje doprinose mogućnosti da se razumije krajnji problem.

Kasim Prohić, s druge strane, filozofira u maloj, “zatvorenoj” (Lukacs) kulturi. Dijastaza u tom smislu, između konteksta u kojima stvaraju dva filozofa najprije je ona jezička (njemački i bosanski jezik), a tek potom i društvena. Drugim riječima, ono što se u Frankovom intelektualnom ambijentu podrazumijevalo, iz perspektive Kasima Prohića moralo je biti tek otkriveno. Djelimično zahvaljujući društvenim prilikama u Jugoslaviji šezdesetih i

sedamdesetih godina prošlog stoljeća, Prohić biva izložen autorima marksističke provenijencije, ali kao i većina drugih profesora Odsjeka za filozofiju i sociologiju na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, ne prihvata dogmatični marksizam (Cornelius Castoriadis) kao jedinu moguću optiku sagledavanja svijeta iz socijalističke perspektive. U tom smislu, on prihvata onaj zanos Heideggerove fundamentalne ontologije, Plessnerovu “ekscentričnu pozicioniranost” čovjeka u kosmosu, genijalne i intuitivne uvide Ludwiga Wittgensteina, a ponajviše se usidrava u poziciju *kritičke teorije društva*. Uz sve navedeno, Kasim Prohić je bitno svjestan *vlastite tradicije*, pa svoju poziciju u *filozofiji književnosti i teoriji teksta* gradi prevashodno u odnosu na Maka Dizdara i Mešu Selimovića, prihvatajući ih na način kao što Frank ili Bloch prihvataju Goethea ili Flauberta. U konačnici, Kasim Prohić je posredno potvrdio jednu presudno važnu činjenicu: *da Bosna i Hercegovina nesumnjivo ima svoju autentičnu filozofsku tradiciju, koja se u bitnom smislu, potpuno prirodnim putem, spaja i uranja u jedinstvenu evropsku filozofsku misao.*

Manfred Frank će u zbirci eseja *Kazivo i nekazivo*, promišljajući ključne teme njemačko-francuske hermeneutike i teorije teksta, na tragu Firedricha Schleiermachersa, pisati:

“Schleiermacher govori o krizi subjekta: ona se zbiva čim subjekt više ne može stvarati */erzeugung/* istinu u kojoj postoji, nego je još može samo posvjedočiti */bezeugung/*. Budući da se njegova moć slama na činjeničnosti nedokučivog samoposredovanja, subjekt više ne dolazi u obzir kao mjesto sebi natpovijesno prezentne istine,

koja bi u sebi sadržavala sve činjenice povijesnoga svijeta i oslobađala ih u deduktivnim koracima.” (Frank, 1994, 16)

Iza Schleiermacherove hermeneutičke konfiguracije, prema Franku, otkriva se čitav prostor koji se zasniva na “*krizi subjekta*”, čime nikako nije nagoviješten bilo kakav “*kraj subjekta*”. U ovoj konstataciji otkriva se samo prirodni tok stvari a koji se zasniva na činjenici da se više ne može gajiti naivno povjerenje u *istinu kao cjelinu* i *subjekt kao supstancu* (Hegel) kao ono što pohranjuje, stvara i reproducira povijesnu stvarnost istovremeno omogućavajući njenu transparentiju i preglednost. Subjektu preostaje da, ako ništa drugo, istinu *posujedoči* čime se opredjeljuje i za poziciju u kojoj se ona sada radije nalazi u *fragmentima*, negoli u *cjelini*. Otuda Frank postavlja suštinsko pitanje: “Moramo li zbog toga izbrisati posljednji trag subjektiviteta, moramo li zagovarati “kantovstvo bez transcendentalnog subjekta”?” (Ibid, 9) U konačnici, Frankov odgovor će biti odričan i on će stajati na poziciji da se transcendentalna svijest / subjekt ne mogu likvidirati niti putem Derridine dekonstrukcije, niti različitim akrobatikama unutar suvremenih izražaja unutar njemačke filozofije u svim njenim poljima, niti u sferi rigoroznih pravila analitičke filozofije. Najviše što se može iscrpiti iz navedenih neuralgičnih tački suvremene filozofije jeste, u biti, mogućnost da se na novi način formulira pitanje *kritike uma* u kontekstu *kritike smisla*. Tendenciju za *kritikom uma*, Frank prepoznaje u krajnjim dometima i konačnim ishodištima suvremenih

filozofskih *lutanja* koja često izgledaju kao amalgamacije različitih filozofskih stanovišta koje za cilj imaju stvaranje “sveobuhvatne teorije” sukladne aktualnim povijesnim prilikama. Eklekticizam po principu *metodološkog anarhizma* (Paul Feyerabend), za Franka nije srećno rješenje. U jednom suptilnom smislu ovo možemo i potvrditi unutar njegovog viđenja *teorije teksta*.

U ovom smislu za Franka je važno Schleiermacherovo polazište u shvatanju teksta kao činjenice, kao forme koja aktualizira i radikalizira onu hermeneutičku tendenciju ka shvatanju *pojedinacnog* u *općenitom*. Prije negoli krene govoriti o književnom tekstu i njegovoj hermeneutičkoj zapletenosti, Frank piše:

“Tekst je najprije činjenica. /*Tatsache*/ Time Schleiermacher razumijeva – posve doslovno – stvar /*Sache*/ prožetu značenjem koja svoje postojanje zahvaljuje činu /*Tat*/, naime činu individuumu koji utemeljuje smisao.” (Frank, 1994, 6)

Navedeno omogućava razdiobu *teksta* / *djela* na: strukturiranost, pripadnost vrsti i stilu, od čega prema Franku, samo posljednji (stil) predstavlja osobit hermeneutički problem. U ovom smislu pitanje se može postaviti i analogno J. L. Austinovoj teoriji govornih činova i to kao:

“Stalo im je ili do objašnjenja procesa razumijevanja smisla ili do vrijednosnog propitivanja sudova o smislu iskaza. Pitanje *How to do Things with Words*, uprkos svojoj metodičkoj opciji, nije posve nespojivo s pitanjem na koji se način izgrađuju jezične slike svijeta i kako one zadaju horizont smisla sugovornicima koji su u njih uključeni? Čak i ondje gdje se kategorija subjekta više

ne drži prikladnom da objasni značenje značenja (*the Meaning of Meaning*), riječ je o ponovnom formuliranju kritike uma kao kritike smisla. Pitanje o smislu čovjekovih iskaza očevidno je fundamentalnije od pitanja o njihovoj umskoj prirodi.” (Ibid, 12)

J. L. Austin, ali i Hillary Putnam, su prema Frankovom viđenju, ostali na onoj interpretativnoj ravni koja prednost daje *smislu* iskaza u odnosu na njegovu *umsku* prirodu i etiologiju. Pitanje *teorije teksta*, čak i u slučaju shvatanja teksta kao skupa iskaza, jeste pitanje jedinstva smisla i mogućnosti njegovog odgonetanja metodički raspoloživim sredstvima. Napetosti koje dolaze na vidjelo tako su, između ostaloga, i one koje postoje između hermeneutike i dijalektike (pojedinačno / općenito) gdje se kao nezamisliva mora uzeti mogućnost njihovog nasilnog razdvajanja. Sveukupan interpretativno-značenjski nesporazum dodatno se usložnjava kada se pitanje postavi iz perspektive *književnog teksta*, a upravo je to ona perspektiva kojoj je posebno opredijeljen bio Kasim Prohić. Drugim riječima kazano Manfred Frank i Kasim Prohić postavljali su u načelu isto pitanje: “Što je književni tekst i što znači razumjeti ga?” (Ibid, 31) Ovdje bi se postavljeno pitanje dalo radikalnije preformulirati: da li je moguće filozofsko čitanje književnog teksta?

Ako je Schleiermacher u (posthumno objavljenom rukopisu) *Hermeneutika i kultura* pisao o zamkama *kvantitativnog i kvalitativnog nerazumijevanja* teksta, te ukazao da je za jasnu hermeneutičku rekonstrukciju neophodno

generalno podrobnije artikulirati pitanje *nerazumijevanja*, i time uspio napraviti iskorak u kontekstu ekstrapolacije hermeneutike iz (kršćanske) egzegeze što je otvorilo put ka razumijevanju hermeneutike kao metode interpretacije teksta koju je moguće primijeniti izvan katehitičke optike, onda su rukopisi i interpretativni poduhvati Franka i Prohića, a u pogledu književnog teksta, najbolji primjeri opravdavanja tendencije u kojoj se hermeneutika pokušava odrediti kao univerzalna metoda i to ne samo razumijevanja književnog teksta, nego i sveukupne zbilje čijem se *odgonetanju* može pristupiti na isti način. Hermeneutika, u ovom smislu shvaćena, ima *izvanliterarne* aspiracije.

U kontekstu traganja za *značenjem i smislom*, u konačnici, Frank se opredjeljuje za *profaniju* varijantu ovog problema u odnosu na onu koju možemo tradirati od Gotloba Fregea preko daljnjih prijepora u analitičkoj filozofiji. Frank se, pri čemu je potpuno u suglasju s Prohićevim općim shvatanjem ovog problema unutar *metafizike ogledala*, opredjeljuje za Sartrovu varijantu:

“*Značenje* neke rečenice ili teksta “sadržano” je u njihovu slaganju s jezičnom upotrebom kakvu utvrđuje gramatika: *smisao*, naprotiv, jest “une lie indefinie de texte”: neodređena mutež, talog teksta koji se diže stvarajući smisao u svijestima (conscienses) drugačijim od svijesti “izvornog čitatelja” ili “pisca” i omogućuje da se u riječima otkrije nešto što nisu (samo) postavili ni rječnik, ni gramatika, ni autor, ni dosadašnji čitaoci: “Na taj način vidimo drukčijim od onog kojim bijasmo kad smo pisali (Sartre).” (Ibid, 47)

Književni tekst (ali i tekst, pa i u svom izvanliterarnom aspiratu) živa je supstanca i forma *otvorenog* značenja. Kao što i život zadobija svoju puninu u odnosu na drugog, tako i tekst dobija svoju pulsaciju u odnosu na drugi: u odnosu na intertekstualnu ulančanost koja prevazilazi modus konačnog vokabulara i iskustva krajnjeg čitanja. Rečeno decidno, za Manfreda Franka i Kasima Prohića *odgonetanje smisla* teksta zasniva se na igri *kazivog i nekazivog*. Ako se jezik može kodificirati u stroga gramatička i leksička pravila, smisao se opire takvoj tendenciji, on se konstituira u kontinuiranom izmicanju / odmicanju. On je sadržan u pretpostavci da se u *kazanom kao napisanom* ne iscrpljuje maksimalni semantički prostor i da on ne upućuje samo na *drugo kazano* (novi tekst), nego i na ono *nekazivo* koje je obavijeno velom hermeneutičke tame, a koje u konačnici predstavlja stvarni izazov za čitaoca kao stvaraoca i otvara mogućnost proglašavanju *smrti autora* o čemu je pisao Roland Barthes:

“Pisanje je onaj neutralni, složeni, posredni prostor gdje naš subjekt nestaje, ono negativno gdje je sav identitet izgubljen, počevši od samog identiteta pisanja kao takva. Nema sumnje da je uvijek bilo tako. Čim je neka činjenica ispričana bez želje da djeluje izravno na stvarnost, nego intranzitivno, tj. na kraju krajeva, izvan svake funkcije osim da djeluje kao simbol, taj će prekid uslijediti, glas gubi svoje porijeklo, nastupa smrt samog pisca, a počinje pisanje.” (Barthes, 176)¹⁵

¹⁵ Esej *Smrt autora*, Rolanda Barthesa, online dostupan na: https://www.ucg.ac.me/skladiste/blog_20800/objava_99587/fajlovi/Rolan%20Bart%20Smrt%20autora.pdf

Pretpostavka kodificiranog jezika, nije istovremeno i pretpostavka kodificiranog smisla. U slučaju Kasima Prohića *jezik* je (za)dat, a smislu predstoji da potencijalno bude otkriven. Igra revelacije smisla je igra između kazivog i nekazivog – igra traganja za nekazanim u onome iskazanom.

* *

Kasim Prohić će u okviru vlastitih filozofskih svjetonazora uporno i dosljedno tragati za smislom nekazivog / neiskazanog u onome kazanom / literarnom i doslovnom. Njegova krajnja intencija jeste ukazivanje na to da je sve *iskazano* unaprijed osuđeno na *apokrifno* pa je zadaća filozofa (ako ga se shvati kao hermeneutičara) učiniti racionalno prihvatljivim jedan apokrifni sklop misaonih strategija koje nužno ne moraju biti u relaciji s autorom (sukladno Barthesovom naučavanju). Igra između kazivog i nekazivog, za Prohića, dodatno se intenzivira kada se u konceptualnu hendijadu uvede i treća kategorija: *nemislivo*. Ako sada stvar odgonetanja smisla teksta zakompliciramo tako što ćemo ga tretirati kroz *prizmatično* prelamanje dvije hendijade: kazivo-nekazivo / mislivo-nemislivo (kao što doista i čini Prohić), dobijamo mogućnost jednog osvježenog pogleda na talog hermeneutičkog horizonta.

Razumijevajući ovaj kvadripleks metafizičke prizme, Prohić će pokazati da između *kazivog* i *nekazivog* može postojati jedna prirodna veza (koju je Frank besprijeckorno

precizno identificirao) ali da se stvari kompliciraju onda kada se fokusiraju oko pojmova misljivo / nemislivo. Misljivo se u filozofiji, kako je i pokazao u studiji *Prizma i ogledalo*, može reflektirati u filozofskim kategorijama, dok nemislivo predstavlja ono o čemu ne možemo baš *ništa* misliti, ali koje i kao takvo nastavlja da okupira pažnju filozofa. Racionalnu i demarkacionu liniju spram *nemislivog* nesumnjivo je najjasnije postavio Kant u *Kritici čisto-ga uma*, pokazujući da um u intencijama da ga promisli i dokuči nužno završava u aporijama – sferi napuštenoj od bilo kakve evidencije, jasnosti i razgovjetnosti te mogućnosti objektivne spoznaje. Bez obzira na Kantovo ograničenje, u suvremenoj filozofiji se u kontinuitetu javlja tendencija da se *granica* prekorači, da se konceptualno i racionalno usidri ono što naprosto ne može biti dostupno subjektu koji spoznaje.

Ograničenje, kako je Frank jasno utvrdio, već postaje očito na planu *nekazivosti smisla* te se ono javlja kao konsekvencija poetološke konstrukcije i njoj pripadne metaforike koju treba tretirati sa stanovišta nemogućnosti *zapisivanja* smisla – smisao koji je nekaziv je smisao koji se ne može *zapisati* i ne može *priopćiti*. Ono *nesmisljivo* se, na ovom tragu, može pojaviti samo kao avet i fantazmagorija, kao puki pričin za kojim se traga i vjeruje da postoji, ali koji se ni na koji način ne može dosegnuti. Granica između *znanja i vjerovanja* tu je uvijek na velikoj kušnji. Čovjeku je, u konačnici, ostavljena mogućnost raspolaganja i traganja za ograničenim smislom, pri čemu se i na

planu teksta, kako piše Kasim Prohić, uvijek rasprostire jedan okvir *konačnog* čitanja. Za Prohića logika *kazivo / nekazivo* adekvatno se može aplicirati na umjetničko stvaralaštvo (jasnije nego na filozofsko i isključivo književno djelo) jer druge forme umjetnosti (posebno umjetnost filma, muzike i teatra) operiraju drugačijim modusima priopćavanja smisla. Unutar ovih modusa jezik ne mora biti nužni medij prenosivosti smisla, pa se čak ne mora nužno polaziti od pretpostavke da je smisao iscrpljen u jezičkom iskustvu svijeta. Doista, u radikaliziranoj verziji ovakve teze, čovjek na svijetu *ne stanuje* pjesnički, kako je, u klasičnom obliku, pretpostavljao Heidegger. Zbog potencijalne zamke koja vreba iza ove postavke, Kasim Prohić se opravdano pita:

“Zar je moguće i dalje ne misliti o “doslovnosti” kosmičke Transcendencije, zaklanjajući se iza gastrički intimne i plazmatično neodredljive fraze o tome kako treba prije svega uvesti red na Zemlji, pa onda misliti o kosmosu kao Nad-redu, Metafizici i Transcendenciji?” (Prohić, 279, 1989)

Primjer jedne lucidne, netransparentne, “plazmatično” – eksperimentalne ekspedicije dosezanja smisla *nekazivog* i, naravno, neuspješnog penetriranja u *nemisli-vo*, unutar koga jezik više nije najvažniji medij tranzicije smisla, Prohić vidi u umjetničkom djelu Stanleyja Kubricka i njegovog filma *2001: A Space Odyssey*. Obratimo pažnju na ovaj poduhvat u “metafizici nepredmetnog.” (Ibid, 289)

Za Kasima Prohića, Kubrickova “Svemirska odiseja” predstavlja primjer saopćavanja smisla *nejezičkim* putem i kao takva ona hipostazira ono najkompleksnije i najdublje u *stvari* same metafizike. Kubrick, prema Prohićevom shvatanju, pokušava testirati granice transcendentale estetike, svjesno pokušavajući, uvjetno rečeno, u umjetničkoj formi iskazati i dio onog nemislivog. S obzirom da je *Svemirska odiseja*, kako doista i kaže sam Kubrick, *nejezičko* ali ipak *metafizičko* iskustvo, dakle, iskustvo koje operira u indeksu *neliterarnog* smisla te u njoj (Svemirskoj odiseji) postoji mogućnost dosezanja određenih granica koje u pisanoj formi mogu biti teško ili nikako dostupne, prirodno se otvara pitanje mogućnosti njene interpretacije. Ovaj antihegelovski svjetonazor u poimanju umjetnosti, prema Prohiću, ne smije se uzeti olako, pa za dodatne upute treba konsultirati i samog autora. U tom smislu, Prohić opsežno citira Kubrickov intervju koji je ovaj dao za američki PLAYBOY novinaru Ericu Nordenu. Stanley Kubrick na pitanje kakva je metafizička poruka *Odiseje*, kaže:

“Svakako ne poruka koju bih želio da izrazim riječima. ODISEJA U SVEMIRU predstavlja nejezičko iskustvo: u dva časa i devetnaest minuta filma naći ćete nešto manje od četrdeset minuta dijaloga. Želio sam da ostvarim vizuelni doživljaj, takav doživljaj koji će se provući kroz mišju rupu verbalnog i svojim čulnim i filozofskim značenjem neposredno prodrijeti u podsvijet. (...) Želio sam da film bude duboko subjektivni doživljaj koji će do gledaoca doprijeti na nivou unutrašnje svijesti kao muzika; objašnjavati Beethovenovu simfoniju značilo bi uškopiti je time što bi se podigla vještačka brana između razumijevanja i uvažavanja. Vi ste

potpuno slobodni da koliko god želite spekulirate o filozofskom i alegorijskom značenju filma – i činjenica da se spekulira predstavlja znak da je film duboko zahvatio publiku – ali ja ne želim da vam predstavim verbalnu putnu kartu za ODISEJU koju bi svaki gledalac imao obavezno da slijedi ili koja bi mu davala do znanja da nije shvatio smisao.” (Ibid, 280-281)

U izvjesnom kontekstu, *nejezička* iskustva iskazivanja smisla u formi umjetnosti kompresuju i ugrožavaju privilegirani status *grafocentrizma* (Derrida) i duboko ukorijenjenog uvjerenja da je ono *zapisano* trajnije i postojanije čvorište koje čuva sam zdenac u kome je sabran krajnji smisao. Kubrickova *Odiseja u svemiru*, za Kasima Prohića, idealan je primjer posredstvom koga se oživotvoruje ideja “(ne)transparentnosti smisla” koji je u bitnom aspektu *otvoren* za interpretaciju, pri čemu se značenje može oblikovati samo u *nesigurnom komunikativnom* konsenzusu. U *Odiseji*, nesumnjivo, ne postoji transparentni veo iza koga bi se nazirao krajnji smisao, izuzeta je mogućnost njegovog jezičkog odgonetanja, pa jedino što preostaje jeste subjektivizam interpretacije na temelju čega se zasniva *doslovnost transcendentalne estetike*: mogućnosti za otkrivanjem alegorijskog i filozofskog značenja su čiste potencijalnosti koje se zasnivaju samo na jednoj izvjesnosti – *subjektu* sposobnom za inteligibilnu komprehenziju određenog *nejezičkog* sadržaja za koji se vjeruje da pohranjuje određeni smisao.

Kubrick je u ovom smislu, u načelu, artikulisao jednu Schleiermacherovu hermeneutičku formulaciju, a koju je Frank adekvatno istaknuo:

“Jer autor, nastavlja Schleiermacher, nema privilegiran pristup značenju iskaza koji sam stvara, budući da se značenja mogu oblikovati i potvrđivati samo u komunikaciji. Stoga piscu “mnogo toga (može...) ostati nesvjesnim (...) osim ako on sam u refleksiji ne postane svojim vlastitim čitateljem.” (Frank, 1994, 45)

Ako u odnosu na navedeni citat dozvolimo jednu varijaciju, pa pisca teksta, zamijenimo naprosto stvaraocem umjetničkog djela, onda je više nego i jasno zbog čega konkretno Kubrick ne želi davati “verbalnu putnu kartu” za svoj film. Potencijalna značenja će se doista potvrđivati i opovrgavati u komunikativnoj zajednici, ali ona sama, u konačnici, mogu ostati nedorečena te lucidno nejasna i samom stvaraocu. U slučaju teksta, smisao se može dodatno “divinirati” (Schleiermacher) logikom intertekstualnosti, dok u slučaju filma, poput Kubrickove *Odiseje* u svemiru, to nije moguće kao metodička i hermeneutička opcija. Pogodujući ovakvoj logici (da pismo određuje znanje i objektivni svijet), Prohić, u praktičnom smislu ukazuje na činjenicu da se utoliko pitanje centralnih principa Diltheyeve hermeneutike izgradnje historijskog svijeta bitno ograničava, čime se unaprijed razara mogućnost jedne *otvorene* metafizike. Dilthey, piše:

“U duhovnim naukama izgrađuje se historijski svet. Tom metaforom označavam idejni sklop u kome, na osnovu doživljavanja i razumevanja, rasprostirući se u nizu radnji, živi objektivno znanje o istorijskom svetu. (...) Svaka nauka ima pretpostavke u nauci koja joj je prethodila ali ostvaruje se kada se te pretpostavke primene na neku novu oblast.” (Diltaj, 1980, 156-158)

Za Kasima Prohića, *vanjezički* načini konstitucije smisla bitno su integrirani u metafiziku ogledala. U njima se smisao ogleda i izražava jednako kao i u jezički akumuliranim zalihama znanja i kao takvi oni moraju biti dio historijskog svijeta. Umjetnost, koja po svojoj strukturi (dakako, ne i nužno) kooptira i operativno participira u sferi jezički neuprisutnjenog smisla, idelan je primjer za ovu tvrdnju. Sveukupna “igra smisla” svakako ne znači da se smisao doista može konstituirati izvan jezičke komunikacije, jer i kada je umjetnost nejezička, put do smisla (za interpretaora) je, ipak, nužno jezički i time zasnovan na pretpostavci da se može potvrditi u komunikativnoj zajednici. Naravno, ovdje mislimo na *kazanu*, radije nego na *pisanu* riječ, o čijem statusu je manje-više sve poznato. Bilo kako bilo, i Kasim Prohić i Manfred Frank, jezičkim igrama i stilskim prenapregnutostima dolaze do još jednog zajedničkog imenitelja: oni govore o *tkanju* smisla i pri tome se u osnovi vraćaju principima transcendentalne filozofije.

* * *

Hilary Putnam će u *Reason, Truth and History* provesti misaoni eksperiment *ozlom naučniku i mozgovima u bačvi* čime će htjeti testirati granice vlastite teorije referencije / značenje značenja / i Turingovog testa. U središtu ovog eksperimenta je, naravno, pitanje *smisla i značenja*. Putnam piše:

“Sci-fi situacija: zamislite da nam zli znanstvenik izvadi mozak i stavi ga u bačvu s nutrijentima kako bi ga održao živim. Nervni

završeci su spojeni na superznanstveni računar koji uzrokuje iluziju da je sve perfektno normalno. (...) Sve što osoba iskušava je rezultat elektronskih impulsa koji putuju od računara do nervnih završetaka.” (Putnam, 1981, 6)

Zaključak do koga će Putnam doći, u pogledu eksperimenta s “mozgovima u bačvi” i testiranja granica teorije referencije sastojat će se u postojanju onoga što on određuje kao: *samopobijajuće supozicije*. Suština samopobijajućih supozicija jeste u tome da one u svojoj istinitosti sadrže već i lažnost teze. Prema Putnamu, ovo se jasno vidi na primjeru mozгова u bačvi, koji iako mogu biti sposobni za određeni stepen referencije: “konkretno ne mogu misliti ili kazati da su mozgovu u bačvi (čak iako pomisle mi smo mozgovu u bačvi).” (Ibid, 8)

Pitanje interpretacije i hermeneutike, kako to vide Frank i Prohić, doista se može tretirati kao pitanje “preduslova za mišljenje o predstavljanju, referiranju itd.” (Ibid, 14) koje se odnosi i koje ovisi od načina na koji se nešto poima kao *stvar*. Hilary Putnam je u ovom smislu konfrontirao dvije filozofske perspektive poimanja i određivanja *stvari*, koje su sada relevantne s interpretativnog stanovišta kako teksta, tako i umjetnosti (u kontekstu dijaloga Prohić – Frank). Putnam konfrontira metafizički realizam i eksternalizam:

“Prva je perspektiva metafizičkog realizma: svijet se sastoji iz fiksiranog totaliteta umno nezavisnih objekata. Postoji samo jedan opis svijeta kakav jeste. Eksternalistička perspektiva je: božija tačka gledišta. (...) Perspektiva koju branim nema

nedvosmisleno ime, zbunjuju je druge perspektive i tačke gledišta druge vrste. Zovem je internalističkom. Ona se pita od kojih objekata se sastoji svijet? Postoji više od jedne teorije i opisa svijeta. Nema jedne svevideće božanske tačke gledišta.” (Putnam, 1981, 49-50)

Iako za Putnama, internalistička perspektiva ne podrazumijeva metodološki dadaizam i formu “sve ide”, ona je zgodna smjernica za pristupanje problemu značenja u okvirima koji su interesantni Franku i Prohiću. Putnamova pozicija, zapravo, na adekvatan način razrješava potencijalne *hermeneutičke prijepore* u koje su se zapleli Prohić i Frank (posebno na tragu filozofskog promišljanja književnog teksta i njegovih aporija) i to u smislu da Putnamova perspektiva, ako si dozvolimo da je malo apstrahiramo iz okvira analitičke filozofije, omogućava teren da se do kraja objelodani činjenica da: “inputi na kojima je naše znanje zasnovano jesu konceptualno kontaminirani, ali i kontaminirani inputi su i dalje bolji nego nikakvi.” (Ibid, 54)

Ako se *tekst* shvati kao *stvar*, pri čemu se pretpostavlja da on sadrži istinosnu vrijednost, onda se, ako se uobzi-ri internalistička perspektiva o kojoj govori Putnam, u osnovi otvara prostor za jednu vrstu parakonzistentne teorije značenja koja podrazumijeva kontradikcije kao prirodan i sastavni dio životnog svijeta te ukazuje na mogućnosti kako u perspektivi smisleno izaći na kraj s njima. To je, uvjetno rečeno, jedan fazificirani prostor, koji između kategorija istinito i lažno pretpostavlja

beskonačnost nijansiranih značenja. Analize književnog teksta i umjetničkog djela, koje su u fokusu Prohićevog i Frankovog filozofiranja, apsolutni su primjer kojim se potvrđuje ovakva teza. U ovoj “apstrahiranoj i modficiranoj” varijanti Putnamove teze dozvoljava se mogućnost ugradnje i takvih konceptualnih matrica kao što su *samopobijajuće supozicije* u sistem *odgonetanja* značenja književnog teksta, čime se u osnovi, dodatno približava prostor koji su Frank i Prohić, svaki iz svoje perspektive, odredili kao: *kazivo i nekazivo*.

U umjetničkom stvaralaštvu koje, kako smo rekli, ne mora biti nužno artikulirano putem jezika, susreću se prostori kazivog i nekazivog. Tu se radikalno zateže *slavoluk filozofije* čime se bitno proširuje ionako frivolni ali uvijek nejasni i nedorečeni hermeneutički prostor. U konačnici, mora se pretpostaviti da se i *izvanjezičke* strukture mogu shvatati kao sistemi, pa se u odnosu na njih moraju pretpostavljati semantički pohodi. Frank piše:

“Nema dakle samo jezik tu privilegiju da ga se shvaća kao sustav; jednako je to karakteristično za značenjske ansamble višeg stupnja, kao što je diskurz neke epohe, mit ideologija, vrsta, pojedinačno pismo, jer su i njihovi “jezični elementi” kao različiti značenjski kompleksi sustavno povezani jedinstvom gledišta (onoga što je pisac “imao na umu”), uzajamno isprofilirani po zakonu određenja putem suprotnosti i hijerarhijski poredani na različite konstitucijske nivoe.” (Frank, 1994, 66)

Bilo da se radi o vertikalnoj ili horizontalnoj analizi semantičkog prostora, u pogledu umjetnosti, Kasim Prohić

i Manfred Frank duboko su svjesni da ne postoji *konačni izričaj* (kao što ne postoji mogućnost konačnog čitanja književnog teksta), jer i jedno i drugo oblikovani su nedeterminisanom/hirovitom referencijom (W.V.O. Quine) čiji se supstrat oblikuje u relativnim okolnostima socijalnog svijeta što se ne može naprosto staviti u zagrade.

* * * *

Književnik Dževad Karahasan će u jednom televizijskom¹⁶ razgovoru kazati novinaru da se “čudo jezika” sastoji u tome što može da uprisutni odsutne sugovornike, bilo da su oni udaljeni stoljećima, bilo da su udaljeni desetinama hiljada kilometara. Prema Karahasanovom shvatanju čin “čitanja” je čin *dijaloga*, to je ona “tiha svetkovina” (Prohić) u kojoj čitalac vodi dijalog s autorom, pa se, potpuno prirodno, unutar tog “zatvorenog” dijaloga otvara hermeneutički sraz koji može rezultirati ponekad konsenzusom, ponekad disenzusom. I u jednom i u drugom slučaju: čitanje je stvaralački čin.

Kasim Prohić i Manfred Frank doista su vodili dijalog bez da su se ikada sreli, doslovno razgovarali ili prepisivali. Ovaj dijalog je, u tom smislu, “skriven”, ali se on otkriva čitaocu koji njihove tekstove promatra *intertekstualno*. Njihovi tekstovi, u kojima je sabran niz zajedničkih tema vezanih za hermeneutiku i pitanje tumačenja književnog teksta, uzajamno su ulančani i kao takvi stvaraju moćnu komunikacijsku relaciju koja

¹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=VIc6a0F50yc>

intenzivno fabricira niz novih pozicija i alata usmjernih i prilagođenih prema onome ko želi nastaviti putevima ove tradicije. Za Manfreda Franka i Kasima Prohića, istina, različitim putevima, pitanje umjetnosti i filozofije svodi se na jednu načelnu tačku gledišta, a to je ono vjerovanje da i jedna i druga sfera ljudskoga duha radikaliziraju kompleksni i katkad labavi *slavoluk filozofije* i to postižu spajanjem *kazivog i nekazivog* u koloplet kompleksnih metafizičkih figuracija.

Strategije i indeksi razmišljanja, klasteri autora kojima pribjegavaju u ojačavanju svojih argumentacija, sasvim jasno, potpuno su različiti. U djelu Manfreda Franka dominira pristup koji je bitno “proširujući” na način da njegovo filozofsko djelo izlazi izvan okvira kontinentalne filozofije i na integralan način uključuje centralne teme iz analitičke filozofije. Instrumentarij analitičke filozofije Franku omogućava dodatnu kapacitiranost u pogledu razumijevanja jezika, istine i svijeta. U pogledu jezika, a time i teksta, Frank je svjestan da:

“Analitičkom filozofijom od njenog “nastanka” do danas, vlada jedan i isti kritički i analitički idiom koji se javlja u nekoliko glavnih modela logičkog pragmatizma: logičko-sintaktičkom, logičko-semantičkom i hibridnom modelu, koji integrira pret-hodna dva.” (Ibrulj, 2023, 22)

Krećući se kroz reljefe navedena tri modela analitičke filozofije sofisticiranom elegancijom uobičenom kroz “prirodni filozofski talent” i znanje, Frank postiže mogućnost dubinskog sagledavanja prirode jezika i teksta koji

se često ne može pronaći u takvom formatu kod filozofa striktno kontinentalne provenijencije. U konačnici, Manfred Frank se zadržava na pozicijama orijentiranim ka mišljenju *moderniteta* i *subjekta*, a njegovo djelo vezano za *teoriju književnog teksta* ostaje usmjereno upravo na sferu onoga šta je doslovno *teoretiziranje o tekstu*, radije nego bavljenje nekim *konkretnim književnim tekstom*.

Kasim Prohić je mislilac čiji se jezik i stil deriviraju iz duhovne topografije kontinentalne filozofije. To, naravno, nikako ne znači da u njegovom djelu nema “dijaloga” s nekim ključnim imenima analitičke filozofije, poput npr. Wittgensteina ili Russella, ali oni ne zauzimaju osobito bitnu poziciju u konfiguraciji njegovog filozofskog manira. Prohićevo filozofiranje jeste bitno metafizičko u tradicionalnom smislu i zasnovano na fenomenološkim polazištima. Način na koji Prohić obrađuje selektovane topike radikalno je vezan za korpuse *egzistencijalnih* i *egzistencijalističkih* tema iz kojih urijetko prosijava *optimizam* kao životna tačka gledišta. Više od teoretiziranja o tekstu, Kasima Prohića radije zanima sam *tekst*, pa on piše iscrpne studije o poeziji Maka Dizdara i romanu Meše Selimovića. U pogledu stila i upotrebe jezičkih i stilskih figura pažljiv čitalac uočit će neuobičajene sličnosti između dva filozofa koja su vodila dijalog bez da su se ikada (u bilo kom smislu) susreli.

5.

Sretne slučajnosti: Sociolog koji čita Kasima Prohića

*

Postoji li mogućnost jednog sociološkog čitanja tekstova Kasima Prohića? Sadrži li njegovo djelo određene komponente koje po svojoj prirodi prevazilaze narav i prerogativ čisto *filozofskih* istraživanja? Ako na prethodna pitanja damo potvrđan odgovor, onda stojimo pred brojnim dilemama koje treba učiniti eksplicitnim i razvidnim. Filozofija i sociologija su, gledajući striktno, sestrinske naučne oblasti. *Historija sociologije* bitno je vezana za *historiju filozofije* i veliki broj utemeljitelja ove znanosti (Durkheim, Weber, Comte, Marx) nedvosmisleno potvrđuje ovakvo stajalište. Bez obzira na poznije distanciranje od *metafizičke tačke gledišta*, utemeljitelji sociologije svoje *zasnivajuće* radove stvaraju u dijalogu s Platonom, Aristotelom, Agustinom, Kantom, Hegelom, Ricourom, Burkeom i drugim *klasičnim* filozofima. Ovdje pojam klasike / klasičnosti treba shvatati u smislu onoga što traje kroz *vrijeme* i što se u svakom *vremenu* pojavljuje kao aktuelno i suvremeno. Uobičajena i školska ilustracija za ovaj primjer jeste Platonova *Politeia* unutar čijih su redaka postavljena univerzalno važna pitanja o prirodi *dobre države* i

dobrog društvenog uređenja. Iako su se pitanja “države” i “društva” prirodno nametala filozofima unutar njihovih povijesnih konstelacija i zahtijevala njihovu pažnju, ona (u osnovi) nikada nisu bila centralna i objektivno su zauzimala periferno mjesto. Veliki društveni lomovi koji su počeli u 15. stoljeću te koji su trajali do 19. stoljeća (a u izvjesnom smislu traju i danas!) nužno su profilisali potrebu za jednom vrstom systemske nauke o *društvu* čija bi se zadaća trebala sastojati u razumijevanju i ekspliciranju kompleksnih *socijetalnih* (Parsons) procesa koji se više ne mogu objasniti u okrilju metafizičkih konstrukcija. Sociologija i filozofija danas gotovo da su jedna znanstvena oblast. Ako se i letimično otvore centralne i proslavljene knjige vodećih svjetskih sociologa poput Anthonyja Giddensa, Zygmunta Baumana ili Pierrea Bourdieua jasno je da se one ne samo da ne mogu čitati, nego i uopće razumijeti, ako se dosta detaljno ne poznaju centralna kretanja u suvremenoj i klasičnoj filozofiji. Čitalac će se u tim studijama odmah suočiti s Kantom, Heideggerom, Shützom, Husserlom, Wittgensteinom itd. kao osnovnim instrumentima posredstvom kojih se penjemo ka visinama “teorije društvene strukturacije” (Giddens); “druge modernosti” (Beck); “generičkog strukturalizma” (Bourdieu); “komunikativne racionalnosti” (Habermas) ili pak, “teorije društvenog djelovanja” (Weber). Stvar je i u obratnom pogledu jednaka, pa gotovo da ne postoji suvremeni filozof koji nema jasne stavove i studije o pitanjima društva, pa se ponekad (zbog velike proliferacije

interesovanja za *temu društva*) čini da pitanja klasične filozofije gube na značaju. Ovo je naravno prirodan tok hibridizacije (Honneth), “intertekstualizacije” te konkatencije kompleksnih relacija unutar humanističkih i društvenih znanosti, koje iz opravdanih i nužnih razloga imaju inklinaciju ka *relativnoj autonomiji* (Norbert Elias). Jednostavno rečeno, za mjerila suvremenosti, sociologija i filozofija (u našem konkretnom slučaju) su apsolutno nepotpune jedna bez druge.

U ravni onoga što kod Kasima Prohića možemo prepoznati kao *sociološko* izdvajaju se načelno tri nivoa: 1. kritika kulture, 2. pitanje ontološke (ne)sigurnosti i institucionalne atrofije društava u suvremenim globalnim relacijama te 3. propitivanje granica marksističke slike društvene stvarnosti.

Edgar Morin će u studiji *Duh vremena* pisati o *kulturi* koja je “riječ zamka” pokušavajući ukazati na krajnje i terminološke neodredivosti ovog pojma. Doista je pitanje kulture jedno od najsloženijih *socioloških* pitanja, pa se već letimičnim pogledom može ustanoviti da je kultura hiroviti pojam: od one vrste pojmova oko čijeg značenja ne postoji konsenzus. Čak i kada se govori o tehničkim “pristupima” kulturi u sociologiji, oni su toliko različiti da se može učiniti da među njima ne postoji niti minimum komunikacije. Za Kasima Prohića pitanje kulture je *načelni* problem. Ona se ne može negirati kao forma društvene realnosti i društvene činjenice te se kao takva mora, iz nužnosti, dovoditi u korelaciju s objektivnim i

konkretnim procesima koji proističu iz svjetske povijesti. Drugim riječima, *stanje kulture* u optimalnom smislu zrcali stanje društva i generalnih svjetsko-povijesnih kretanja.

Zagorka Golubović će u ovom smislu govoriti o “kulturi kao gramatici društva”, vjerujući da se unutar nje mogu pronaći krajnji kodovi jednog općeg društvenog stanja. Za Kasima Prohića govor o kulturi nije *tehnički*. On, sasvim razumljivo, ne traga za *pozitivističkom* mapom definicija kojima bi se mogla usidriti hirovita priroda kulture, nego je pokušava shvatiti u kontekstu složenih mreža životnog svijeta koje se oblikuju u turbulencijama svjetske povijesti. Utoliko, prema Prohiću, pitanje kulture najprije se mora sagledati u maniru onog općeg upozorenja koje trasiramo ponajviše od *kritičke teorije društva*: upozorenja koje se sastoji u neprilikama “krize kulture”. *Kriza kulture*, na ovom tragu, rezultat je krize životnog svijeta i kao takva ona je ništa manje posljedica globalnog stanja u onome što obuhvatamo pojmom *suvremenosti*.

Prohić piše:

“Česta upozorenja o krizi kulture, koja se u historiji evropsko filozofsko-kritičke misli javljaju već duže vrijeme, imaju za pretpostavku krizu savremenog svijeta. U takvom konceptu kultura je shvaćena kao najinduktivniji znak opšteg novovjekovnog nihilizma o kojemu je Friedrich Nietzsche napisao svoje najbolje, proročki intonirane misli, s tako snažno ispoljenom filozofskom samosviješću koju je možda još jedino u jednakom intenzitetu posjedovao Hegel.” (Prohić, 1988, 41)

Kultura u suvremenosti je za Kasima Prohića u fazi *dekadencije* i kao takva ona se objektivira (u prilikama visoko razvijenih industrijskih društava) kao agresivni *konzumerizam*. Konzumerizam proizvodi *masovnu kulturu* koja, u osnovi, potvrđuje putanju prosvjetiteljstva u smjeru Adornove “samoobmane i kulturne industrije”. Za Kasima Prohića pitanje kulture, u konkretnom slučaju, vezano je za pitanje moderniteta i to onih suptilnih i prefinjenih debata o njegovoj prirodi koje su se mahom odvijale u Francuskoj, Njemačkoj i Velikoj Britaniji. Svoj najveći intenzitet ova debata dobit će nekoliko godina nakon Prohićeve rane smrti, kada će, sa sociološke tačke gledišta, pitanje moderniteta postati vodeće pitanje za sveukupno razumijevanje prirode društava koja se nesumnjivo transformiraju i počinju bivati “modernima, ali na drugi način.” (Ulrich Beck)

Suvremena dominacija i konzumeristička dijabolika masovne kulture za Prohića rezoniraju onaj eho Nietzscheovog shvatanja “apolonske kulture” koja da bi se zasnovala i utemeljila mora “spaliti sve mostove” s prethodno postojećim kulturnim oblicima. Nietzsche u *Rođenju tragedije* piše:

“Onde gde nailazimo na naivno u umetnosti, nužno saznajemo delovanje apolonske kulture: koja uvek mora prvo da sruši jedno carstvo titana i ubije čudovišta, pa da moćnim varkama i slatkim iluzijama neminovno ostane pobednik nad stravičnom dubinom posmatranja sveta i beskrajno razdražljivom sposobnošću za patnje (...) Homerska naivnost može se shvatiti samo kao potpuna pobjeda apolonske iluzije (...)” (Niče, 2012, 27)

Konzumeristička kulturna logika, u bitnom smislu, operira korpusima dobro menadžeriranih strategija čija je suština *iluzija* i mit nedostižnog životnog stila koji se ostvaruje u oponašanju trendova koje nameću emisari transnacionalnih korporacija s ciljem ostvarivanja profita. Edgar Morin je fenomen “imitacije” shvatao kroz koncept “olimpijaca” koji se u industriji kiča i šunda pojavljuju kao neprikosnoveni autoriteti (kič glumci, estrada, reality programi, “life coach” gurui itd.) i uzori koji treba da se slijede. Kultura suvremenog čovjeka, za Kasima Prohića, gledajući generalno, jeste kultura potrošnje, a ne kultura proizvodnje. Kao takva ona je izraz objektivnih egzistencijalnih pozicija i stvarnog stanja čovjeka u prilikama objektivne historije u kojoj se odvija njegov životni svijet.

Imajući u vidu navedene karakteristike suvremenog stanja u kulturi, za Kasima Prohića se od posebnog značaja nameće Guy Debordov koncept “društva spektakla”, koji on filozofski konceptualizira i uopštava u ravan: “svijeta kao spektakla”. (Prohić, 1988, 102) Kao osnovni motivi Debordove sociološke teorije pojavljuju se koncept degradacije života u suvremenim prilikama te, u osnovi, kasno moderna filozofska teza o nemogućnosti zasnivanja autentične ljudske egzistencije (jer se ova nesumnjivo oblikuje u prilikama masovne industrijalizacije i kulturalno simulacijske reduplikacije). Nemogućnost zasnivanja autentične egzistencije, posredstvom mitologiziranja tržišta i agresivne logike profita,

dovodi do fenomena fetišizacije, deifikacije i reifikacije temeljnih obrazaca unutar kojih bi trebao da se odvija konkretni ljudski život. *Ljudski* život se, u konačnici, svodi na *potrošački* život.

Jedna implicitna sociološka posljedica Prohićevog vide-nja stanja u suvremenoj kulturi sasvim sigurno jeste i uloga *masovnih medija*. Industrijska logika reprodukcije, u ovom slučaju, može imati svoju i možda najopasniju ulogu. Upravo unutar društvene uloge masovnih medija možemo pronaći onaj minimum u kome se susreću koncepti degradacije života i nemogućnosti autentične egzistencije. *Masovni mediji* su posljedica *masovne kulture*, i kao takvi oni su realnost i *društvena činjenica* koja se ne može negirati, nego s kojom se mora naučiti živjeti i prema čemu se mora zauzeti stav kritike. Fenomen koji su omogućili masovni mediji, prema Kasimu Prohiću, najbolje je portretirao Marshall McLuhan u studiji *Gutenbergova galaksija*, unutar koje je kao centralna teza postavljena tvrdnja “medij je poruka”, pri čemu se o mediju govori *organskom* terminologijm kao o “samoekstenziji i samoamputaciji” što je, u konačnici, omogućilo transformaciju svijeta u “globalno selo”, čineći najprije novine dotupne svakom čovjeku pri čemu su se stvorile društvene konfiguracije koje su otvorile put za zloupotrebu masovnih medija i to na način da se kroz njihovu upotrebu mogu agrevirati destruktivni društveni fenomeni (od fašizma, nacionalizma do propagiranja kič kulture). *Masovni mediji* tako su u mogućnosti proizvesti *masovne*

zablude i kolektivne psihoze čije društvene posljedice mogu biti nesagledive i koje trajno mogu promijeniti karakter jednog društva. U kontekstu današnjih prilika, gdje se novinarski internet portali pojavljuju u intuitivnom i kompresovanom formatu koji nazivamo “pametnim telefonom”, u prilikama hipertrofirane razmjene informacija na dnevnom nivou, ova teza poprima još ozbiljnije značenje. Nekritičko prihvatanje ovih instrumenata, potpomognuto tehnološkom logikom XXI st., naturaliziralo je i učinilo mogućim bizarni svijet “notifikacija i lajkova”.

Kasim Prohić, u tom smislu, o određenim fenomenima (poput masovne kulture i njene dominacije u XX stoljeću) govori kao o *društvenim činjenicama* u smislu u kome ih, u osnovi, shvata i Emil Durkheim. U “strogim” pravilima za definiranje društvenih činjenica, prema Durkheimu, posebno se ističe ona da su one u stanju reagirati na pojedinca ili na skupinu koja ih pokušava ignorirati i na silu preobličiti. Klasični primjer društvene činjenice jeste *jezik* posredstvom koga se omogućava “viđenje svijeta” (Donald Davidson), i to u konkretnom smislu, na način da se prisustvo u komunikativnoj zajednici ne može negirati. Ako se npr. neki pojedinac sticajem prilika, zadesi da živi u jezičkoj sredini u kojoj se uopće ne koristi njegov prvi jezik, on će vrlo brzo, prije svega, zbog potrebe održavanja egzistencije u novoj sredini, početi prihvatati i govoriti novi jezik. Sličan slučaj je i s “privatnim jezicima” koji kao i u Wittgensteina, nemaju šta da traže u jednoj sociološkoj teoriji

poput Durkheimove. Jednostavno, nije moguće opstati u sredini unutar koje bi neki pojedinac koristio vlastiti i arbitrarni jezički sistem. Društvene činjenice ukoliko im se neko intenzivno suprotstavlja imaju sposobnost postepene ekskomunikacije pojedinca iz zajednice.

Kasim Prohić potpuno je svjestan ovakve sociološke konstelacije i utoliko je njegova analiza društvenih fenomena poput masovne kulture, usmjerena na njihovo kritičko promišljanje i *umsko* sagledavanje u okvirima nove društvene konstelacije koja se, kao i društvene činjenice, jednostavno ne može negirati. U novoj društvenoj konstelaciji dolazi do transformacije *egzistencijalne* pozicije čovjeka i do njegove permanentne suočenosti sa stanjem *ontološke (ne)sigurnosti*.

* *

Suvremeni sociolog Anthony Giddens u studiji *Posljedice modernosti* kao jednu od osnovnih tema postaviti će tezu o *ontološkoj sigurnosti* čovjeka u društvima klasične i “radikalizirane verzije” moderniteta. Prema Giddensu društva u načelu moraju pronaći određeni modalitet posredstvom koga se pojedinac osjeća integrirano i *u osjećaju kontinuiteta* s društvom u kome živi i kome pripada. Kada u društvima dođe do krize ili raspada ovog transcendentnog natkrivača onda se otvara put u nesumnjivi kraj postojećeg i nastanak novog društva. U osnovi, rijetko kada je moguće govoriti o transformaciji prethodnog tj. već postojećeg društva na način da bi

se dugoročno mogla održati njegovo postojanje u budućnosti. Prelomni trenuci koji diktiraju tempo i intenzitet ovih promjena ovise od historijskih prilika i prema njima se može zauzeti jasno određenje. Da bi razjasnio koncept ontološke sigurnosti, koji već na terminološkom planu ne pripada mitu “čiste sociologije”, Giddens je za referencijalnu bazu uzeo filozofe fenomenološke orijentacije i to najprije Husserla i Heideggera, kojima je (preko Kanta) u osnovi centralna tema bila zasnovana na pitanju *ljudske egzistencije*.

Ukoliko Giddens govori o ontološkoj sigurnosti kao osnovnom pitanju koje se nazire u novoj fazi moderne tj. “intenziviranim posljedicama modernosti” s kojima se čovječanstvo suočava, te pronalazi modalitete poput “ekspertskih i apstraktnih sistema” kojima se ona garantuje i u budućnosti, u Kasima Prohića suočavamo se s jednom pesimističnijom formom ovog fenomena koji ćemo izraziti kroz neologizam *ontološka (ne)sigurnost*.

Za Kasima Prohića koncept *nesigurnosti* ključni je za poimanje ljudske egzistencije u suvremenim prilikama. Bilo da se radi o pasażima teksta koji se odnose na *kritičku teoriju društva*, ili pak o onim koji problematiziraju pitanje bosanskohercegovačke književnosti, koncept *nesigurnosti* spada u red najvažnijih pitanja Prohićevog filozofiranja. Kasim Prohić, u ovom pogledu, problematizira izvore koji čovjeka u novim povijesnim prilikama orijentiraju prema *ontološkoj nesigurnosti* kao centralnom obliku ljudske egzistencije pa je njegova analiza utoliko prije

etiološka negoli *morfološka*. Uzroke ovog stanja Prohić najprije vidi u Nietzscheovom shvatanju dekadencije koncepta vrijednosti i kritike kulture koja proističe iz ovakvog duhovnog ambijenta. Nietzscheova kritika kulture i morala stvorila je pretpostavke za jedan dio sociološke kritike modernih industrijskih društava s akcentom na progresivni uticaj kiča i šunda kao formi koje se postepeno naturaliziraju u prilikama nove socijalne konstelacije.

Kulturu, u jednom vrlo širokom smislu, za Kasima Prohića moramo najprije kontekstualizirati u jednom *sociološkom* ključu, iz čega proističe da se ona shvata kao ona centralna kategorija posredstvom koje se omogućava funkcionalno jedinstvo društva (Robert K. Merton) tj. ona je ključna kategorija posredstvom koje se određene društvo uopće i drži na okupu. Devijacije koje mogu nastati u ovom “održavajućem” obrascu su takve da postepeno mogu dovesti u pitanje integritet i opstanak sveukupnog društva. Predmoderna društva, prema Giddensu, održavala su se posredstvom četiri ključne koncepcije koje su bile garant povjerenja u postojeću društveno-političku optiku svijeta. Giddens piše:

“Četiri koncepta ontološke sigurnosti iskazana u kategoriji povjerenja u predmodernim društvima su: 1. Povjerenje u srodnički sistem 2. Lokalizirane relacije (zajednica prije prostorno vremenske distancijacije i globalizacije) 3. Religijska kozmologija 4. Povjerenje u tradiciju (tradicija po sebi i tradicija kao rutina).” (Giddens, 1996, 103-104)

Gledajući u cjelini sve četiri komponente objašnjavaju i ekspliciraju način na koji *kulturni indeksi* funkcioniraju kao objedinjavajući elementi predmodernih društava. Giddens je svjestan suptilnih razlika između pojmova kultura i društvo, na što, u krajnjem slučaju, stalno ukazuje u okvirima svoje teorije društvene strukturalizacije, pa utoliko navedene koncepte ontološke sigurnosti u predmodernim društvima možemo legitimno čitati u *kulturalnom* ključu. U Giddensovoj sociološkoj teoriji ontološka sigurnost, u svojoj osnovi, jeste jedan kulturalni program koji treba da obezbijedi osjećaj kontinuiteta i pripadnosti ljudskog bića određenoj zajednici. Ovaj osjećaj se disperzira u širokom smislu i on predstavlja onu vrstu kulturnog mehanizma koja je ključna za opstanak svakog društva: funkciju integracije pojedinačnih članova zajednice u sveukupnost društvenog realiteta. Ipak, prema Giddensu, iako navedeni mehanizmi unutar suvremenosti više nemaju značaj koji su imali ranije, ona (suvremenost) nije prepuštena sama sebi i ne odvija se po principima stohastičkih pojava. Unutar suvremenosti ontološka sigurnost garantirana je takozvanim apstraktnim / ekspertskim sistemima koji su konstruisani s jedinstvenim ciljem održavanja postulata funkcionalne integracije društva.

Ključna razlika između dva plana moderne sastoji se u činjenici razumijevanja pojma “lokalizirane relacije kao zajednice prije prostorno vremenske distancijacije”. Unutar ove konstelacije odnosa Giddens pokazuje da su predmoderna društva zasnovana na jednoj vrsti apriornog i implicitnog povjerenja u *lokalno* kao okosnicu unutar koje se odvija realnost društvenog života. Drugim riječima kazano, Giddens se oslanja na sociološke poglede *simboličkog interakcionizma*, posebno na ideje Herberta Blumera, koje se sastoje u prenamaglašavanju *svakodnevnosti/svakodnevnog života* kao centralnog objekta sociološkog istraživanja. U tom smislu, predmoderna društva svoje svakodnevne aktivnosti organiziraju u smjeru lokalnog, dok ih globalni protok informacija i znanja dotiče tek posredno i lateralno. U suvremenoj sociološkoj konfiguraciji prag između prostorne i vremenske distancijacije gotovo da ne postoji, te se svijet odvija i realizira kao “ispunjeni prostor”, kao kondenzovano mjesto sabiranja u kome sve vibrira od neposrednosti ljudskih interakcija i njihovih sudbina. U ovom se polju predmodernost, u sociološkom smislu, najviše razlikuje od modernosti, osobito od njenog razvijenog oblika. Unutar kasne modernosti (pojam koji rado koriste Marcuse i Habermas), logika tržišta i dominacija transnacionalnog kapitala, u komplementarnosti s tehnološkim razvojem, redefinisale su način na koji shvatamo *prostorno vremenske* relacije, iz čega proističe da je suvremenost omogućila brzu i efikasnu razmjenu informacija i vrijednosti, čime su temeljni

instituti društva fazificirani i situirani u novu, ne samo sociološku, nego i epistemološko/ontološku konstelaciju koju do danas dosta neodređeno nazivamo: globalizacijom. Konsekvence globalizacije nisu samo zasnovane na potpunoj dominaciji transnacionalnog kapitala, nego i na negativnim reperkusijama koje se očituju u rapidnoj individualizaciji, reifikaciji te progresivnom odsustvu potrebe za autentičnim oblicima ljudske egzistencije.

Ako se unutar sociološkog plana ontološka sigurnost može garantirati efektivnim djelovanjem aspraktnih / ekspertskih sistema (povjerenjem u eksperte unutar diferenciranog društva), na planu ljudske egzistencije dominira duhovno siromaštvo i tendencija prema kulturnoj uniformnosti (koju opet diktiraju transnacionalne korporacije u različitim oblicima). Religijska kozmologija, tradicionalnost i srodnička filijacija više ne znače ništa i kao socijalne funkcije nemaju svoju vrijednost.

Kasim Prohić, ne eksplicitno, razvija koncept ontološke *nesigurnosti* koji se djelimično može osloniti na neke Giddensove uvide. Prohić je svjestan da se na planu "druge moderne" (Ulrich Beck) odvijaju konceptualne transformacije u odnosu na koje se jezik klasične filozofije i klasične sociologije u određenim segmentima pojavljuje kao anahron. Konceptualna anahronost nije nešto što se može izbjeći, pa stoga u svom aktivnom djelovanju sfera duhovnih nauka treba biti usmjerena na izgradnju konceptualnih struktura koje su sukladne procesima u onome što je realni sadržaj ljudskog života. Za Prohića,

ovo nikako ne znači stanoviti *kraj moderne* ili pak naivni “kraj povijesti” (Fukuyama), nego radije jedan prostor u kome dolazi do prirodne krize znanosti i njenih temeljnih pojmova (o čemu je pisao i Heidegger u knjizi *Bitak i vrijeme*) unutar koje se otvara šansa za rekonceptualizaciju i repozicioniranje znanosti u novim povijesnim prilikama. U ovom pogledu Kasim Prohić pravi stanoviti iskorak ka onome što se može shvatiti kao potreba za dijalogom između oblasti unutar filozofije koje nužno djeluju nepovezano (povezivati klasične modernističke autore sa strujanjima u postmodernoj misli) i to nastavlja na planu umjetničke kritike i estetičke teorije.

Koncept ontološke nesigurnost je nešto što učitavamo Kasimu Prohiću: on je sediment njegovog filozofskog opredjeljenja. U djelu Kasima Prohića isprepliću se najrelevantnije teme refleksivne sociologije, on artikuliše one koncepte koji se u okolnostima *druge moderne* pojavljuju u okvirima krizne situacije modernog svijeta. To su oni fenomeni koje je Zygmunt Bauman u *Tekućoj modernosti* definirao kroz pet ključnih pojmova / socijalnih konfiguracija koji stoje pred svojim novim izazovima: emancipacija, rad, prostor / vrijeme, individualizacija i zajednica. Ako dosljedno čitamo Kasima Prohića, ovim pojmovima / socijalnim konfiguracijama imala bi se dodati još samo *umjetnost* kao ona instanca koja se nesumnjivo mijenja u novim društvenim i povijesnim prilikama. Za Kasima Prohića, pitanje ontološke nesigurnosti najizraženije se vidi na planu *individualizacije* i *zajednice* kao onih

najneposrednijih formi ljudskog života i primarne društvene organizacije. Naime, za pretpostaviti je linijom formalne logike, da se ontološka nesigurnost primarno fenomenološki očituje kao doživljaj u ljudskoj egzistenciji (kao strah, neizvjesnost, nesigurnost...) pa je individua kao takva sveobuhvatno prožeta tim osjećajem. Utoliko je pitanje *individualnosti* i *individualizacije* (ne radi se tek o pukoj homonimijskoj predikaciji) polazišno pitanje za shvatanje temeljnih pretpostavki za društvo u kome dominira *ontološka nesigurnost* kao presudno važan faktor njegovog održavanja.

S jedne strane individua je prepuštena kontingenciji i “bačena” (Heidegger) u egzistenciju s drugim individua u odnosu na što se onda formira intersubjektivitetska relacija unutar koje se realizira ono što imenujemo kao “svakodnevni život”. U ovakvoj konstelaciji, gotovo po inerciji, dolazi se do očigledne i razvdine istine da svijet više nema središnje i čvorišne tačke iz koje bi izvirala transparentija smisla. Ovu zamršenu igru, Bernhard Waldenfels je gotovo intuitivnom refleksijom sažeo na sljedeći način:

“Postoje, dakle, čvorišta u mreži svijeta gdje se sabire zbivanje građenja smisla, ali ne postoji nikakvo središte počev od kojeg se sve rasvjetljava.” (Waldenfels, 1991, 100)

Konkretno iskustvo ljudskog života je konglomeracija kontingencija, ali i kao takav, on se ipak zasniva u nekim determiniranim okvirima čija funkcija se sastoji u

tome da se posredstvom njih u perspektivi mogu pomaknuti granice svijeta – Kantove granice mogućeg iskustva. U realnim okolnostima, individua nema osjećaj i nema svijest o ovim determiniranim faktorima, jer oni su izvan njenog dometa tj. nisu uprisutnjeni kao “objektivno važni faktori u konkretnoj egzistencijalnoj situaciji”. Individua je, u ovom smislu, prepuštena surovosti svakodnevnog života i borbi za голу egzistenciju unutar koje je svaki korak, kako slikovito kaže Zygmunt Bauman, u osnovi, “hod po minskom polju”.

Kasim Prohić je svjestan da je egzistencija modernog čovjeka doista “hod po minskom polju” i da na svakom koraku, svakom povučenom potezu, čovjeku – individui prijeti mogućnost totalnog ili parcijalnog uništenja. Prohić bi, promišljajući ovaj tjeskobni osjećaj ontološke nesigurnosti, radije koristio tezu Maxa Horkheimera, koji je u *Pomračenju uma*, rukopisu pisanom netom poslije užasa Drugog svjetskog rata, kritički i holistički osvijestio uticaj najezde tehnološkog uma u polje ljudske egzistencije unutar koje je ta vrsta instrumentalizacije znanja potencijalno pogubna. Horkheimer piše:

“Čini se čak da, kako tehničko znanje širi vidokrug čovjekove misli i djelatnosti, tako se, izgleda, smanjuje njegova autonomija kao individuuma, njegova sposobnost da se odupre narastajućem aparatu masovne manipulacije, njegova snaga imaginacije, njegov nezavisni sud. Napredak tehničkih sredstava prosvjećivanja popraćen je procesom dehumanizacije. Tako progres prijete da poništi sami cilj za koji se očekuje da ostvari – ideju čovjeka.” (Horkheimer, 1989, 7-8)

Individua koju je porazila ideja racionalnosti i koja je egzaltirana do novih dimenzija umnosti (koje su u osnovi strane čovjeku) proizvod je kompleksnog procesa *individualizacije* – one najsjenkovitije posljedice modernosti koja se može čak mapirati i kao standardni obrazac socijalizacije u prilikama svijeta bez velikih transcendentnih natkrivača. Individualizacija je, prema Prohiću, implicitno gledajući u biti jedna vrsta *predsocijalizacijskog* obrasca, to je ono čemu se ne vrijedi opirati jer kad se kaže da je čovjek “zatečen” ili “bačen” u svijet, onda to znači da je predestiniran za proces unutar koga će se morati prilagoditi logici stereotipizacije, standardizacije i masovne kulture. Izvan ovog procesa u svijetu prožetom tehnološkim umom, prosto, nije moguće opstati.

Slika individue tako se transponira na sliku i krizu *zajednice*, kao one vrste primarne veze između pojedinaca koje vežu isti sudbinski vjetrovi. Zajednice, kao temeljne agregacije ljudskih života, kako ih je razumijevao Ferdinand Tonnies, danas mogu postojati još samo u udaljenim i malim kulturama – kulturama unutar kojih globalizacija još nije postala “faktor uticaja” kojim se može mjeriti doprinos neposrednom učešću u svjetskoj povijesti. Kada se kaže “kriza zajednice” misli se, govoreći s Baumanom, na krizu susjedstva, osjećaja solidarnosti i povezanosti članova određene skupine, koji prevazilaze njihove pojedinačne sudbine. Svijet i jednih i drugih, u konkretnim prilikama, obrazuje se prakse-omorfički u kontekstu onoga što su dostupna znanja u

datom trenutku. Ukoliko u ovoj konstelaciji, kako smo pokazali, nema sigurnih uporišta identiteta, pa se oni oblikuju pod uvjetima individualizacijskog relativizma i kontingencije, čovjek biva izložen onome što Bauman imenuje kao “nesveto trojstvo”: neizvjesnost, nezaštićenost i nesigurnost, a upravo su to tačke koje se u djelima Kasima Prohića mogu prepoznati kao okosnice ontološke nesigurnosti.

Ipak, Kasim Prohić, na tragu Lukacsa, ostavlja mogućnost prevladavanja ovog krajnjeg i graničnog osjećaja ontološke nesigurnosti, i to čini na način jedne vrste bezgraničnog povjerenja u umjetničko iskustvo svijeta, koje prema njegovim shvatanjima, još jedino može da bude tačka sabiranja razlomljene, fragmentirane i u konačnici *nesrećne* egzistencije. Umjetnost sabire ontološke ostatke čovjeka, i u egzistencijalnom recidivizmu vidi prevladavanje ljudske egzistencije koja se sada može shvatati po uzoru na pustinju unutar koje nema vode iz koje bi se dalje i dublje frivolno razvijala ideja života. Marcuseova “ideologija razvijenih industrijskih društava” dobro i pravilno uokvirava sliku čovjekove egzistencije u novim društvenim prilikama shvatajući je kroz figuru “čovjeka jedne dimenzije”.

Prevladavanje jednodimenzionalnosti ljudske egzistencije u uvjetima agresivnih ideologija (koje pretenduju da konvergiraju s društvenim znanjem u cjelini, kako je to shvatao Manheim), za Kasima Prohića, odvija se na planu umjetnosti i umjetničkog iskustva svijeta

čiji se supstrat, u tom smislu, zasniva u mogućnosti *samoporicanja* egzistencije. Za Kasima Prohića, umjetnost nadvladava puku i голу egzistenciju jer je u stanju da je samoporekne, pa u odnosu na herojski čin samoporicanja, samoj egzistenciji zada novi smisaoni obzor. *Umjetnost pojedinca oslobađa tiranije društva.*

* * *

Čak i kada se radi o *marksističkoj* slici društvene stvarnosti, umjetnost je ono oslobađajuće i eskapističko, ona razdanjuje i “rasanjava” one okvire kolektivne svijesti unuta kojih je situiran ljudski svakodnevni život, pa se u tom iskustvu događa otpor prema tiraniji društva – tiraniji kolektivne svijesti i mehaničke solidarnosti (Durkheim) koja onemogućava razvoj zasebnosti i autentičnosti u ljudskoj egzistenciji. Upravo u ovom smislu dolazi se na izvjestan način do “posebnosti kao centralne kategorije estetičkog” (Lukacs). To je ona potreba, kako ju je pravilno identificirao Ivan Focht u uvodnoj studiji za Lukacsevu *Prolegomenu za marksističku estetiku*, da se “ostvari ljudsko u čovjeku”, da se u epohi rasipanja i razabiranja održi čovjekov unutrašnji napor za cjelinom bića i onda kada sve oko njega izgleda hazardno i nepredvidivo.

Prohić, doista, piše pod jakim uticajem kritičke teorije društva, ali to nikako ne smije da bude konačni prostor interpretacije njegovog djela. U kritičkoj teoriji društva sve je potčinjeno razumijevanju društvene zbilje iz

persepektive logike kulturne industrije kao i generalne interpretacije dosega industrijskog društva. Iako je ova teorija donekle kompatibilna marksističkoj slici svijeta, treba istaknuti da se tu nikako ne radi o onome što je Castoriadis nazivao “dogmatskim marksizmom”, nego je radije posrijedi jedan “kreativni marksizam” kao onaj koji se otvara za interpretativne mogućnosti i koji se zasniva na pogledu koji seže preko uobičajenih postulata Marxove kasne filozofije. U tom smislu, iz današnje perspektive, važno je biti u mogućnosti djelo Kasima Prohića dovesti u ravan dijaloga s drugim filozofima koji nisu eksplicitno vezani za frankfurtovski intelektualni krug. Takav pristup omogućava da se jasnije vidi i sagleda cjelovita priroda Prohićevog djela, koja se, istina rubno, ali može čitati sa stanovišta svojih socioloških implikacija.

Kultura je za Kasima Prohića onaj okvir u kome još preovladavaju relacije na temelju kojih se može zasnovati Fromova vizija “zdravog društva” i ona se ne može shvatiti kao onaj elitistički prostor duhovne egzaltacije unutar koga su svi ostali oblici kulture prosto isključeni. Prohić je svjestan perpleksnosti ove konstelacije i on, naravno, pokušava jednom vrstom racionalne argumentacije ukazati da se u suvremenim društvenim okolnostima *novo u umjetničkom i vrijednosnom smislu* može stvoriti i emanirati i sredstvima modernih tehnologija tj. informatičko tehničkim tipom racionalnosti na kome će se nesumnjivo zasnivati slika budućnosti. Kubrick i njegov film, kao što smo ranije pokazali, mogu

poslužiti kao kredibilna ilustracija za ovakvu tvrdnju. U ovom pogledu, za Kasima Prohića, suvremena društvena situacija nije prosto nešto što se može svesti na jednu vrstu Lyotardovskog sukoba između znanstvenog znanja i narativnog znanja te oblika i sredstava njihove legitimacije. Niti se suvremena društvena zbilja može konstituirati i derivirati iz nekog oblika znanstvenog znanja koje nas jednom za sva vremena udaljava od slike tradicionalnog industrijskog društva, niti se ona može legitimirati i konstituirati čisto narativnom konjunkturu koja bi funkcionirala kao neka vrsta “svetog natkrivača” (P.L. Berger) za društva u kojima se odvija konkretan ljudski život. U Prohićevim sociološkim implikacijama jasno se nazire jedna vrsta prijepora između hermeneutičko-interpretativne niti razumijevanja društva i pozitivističke tendencije koja, doista u suvremenijim oblicima, nastoji stvoriti sliku čovjeka koji ne može zadobiti smisaonost izvan zatvorenosti u “jednu dimenziju” egzistencije.

Prohić je, u ovom pogledu, realista i on ukazuje na potencijalne moguće puteve kojim se krajnosti mogu pomiriti, on vjeruje da je moguće istovremeno zadržati idiografsku / duhovnu prirodu čovjeka u svijetu koji se zasniva na nomotetičkoj i tehničkoj ontologiji. Prohićevo teorijsko polazište, u ovom pogledu, jeste zasnovano na interpretativnoj sociologiji Maxa Webera i njenom prirodnom izvorištu – u hermeneutici znanosti Wilhelma Diltheya. Drugim riječima, akcenat se stavlja na

razumijevanje i značenje temeljnih i neposrednih ljudskih interakcija kao centralnih kategorija sociološkog istraživanja, koje u svojoj osnovi bivaju moguće tek iz prihvatanja činjenice da je subjekt prije svega ostaloga duhovna kategorija. Kao i u fenomenologiji, i ovdje se polazi od činjenice da se društveni svijet (kao mreža životnih relacija) uzima prije teorijske refleksije i kontemplativne dimenzije, on se mora opisati u zdravorazumskom obliku. Kada se društvena zbilja artikuliše u ovom obliku, onda se može govoriti o “zbiljama višeg reda” kako ih već nazivaju Berger i Luckman.

Suvremena sociologija, posebno ona refleksivnog tipa, usmjerila se na prevladavanje uobičajenih dihotomija koje su predmet njenog istraživanja te na stvaranje novih jezičkih indeksa (novih vokabulara) kojima se zapravo mogu objasniti procesi u novonastalim društvenim prilikama. Drugim riječima, jedno od gorućih pitanja na tlu suvremene sociologije jeste kojim jezikom objašnjavati prilike u suvremenim društvima, kada stari vokabulari nisu kompatibilni novim socijalnim kategorijama, prije svega jer su se one potpune promijenile ili su nestale pa su na njihovo mjesto došle nove kategorije koje su nesvodive na ove prethodne.

Imajući u vidu složenu konstelaciju odnosa na tlu teorijskog mišljenja u sociologiji, Nicos Mouzelis se s pravom pita: što je pošlo krivo? Jednu od adekvatnih opaski, s kojom bi se u pogledu razumijevanja društvene zbilje složio i Prohić, Mouzelis je identificirao u zamci u

kojoj se našao pokušaj apliciranja poststrukturalističkih teorija na plan “usklađivanja” sociologije s novim oblicima društvene stvarnosti. Mouzelis piše:

“Ovaj je neuspjeh stvorio prazninu unutar sociologijske teorije, a dio se prostora ispunio naglašenom preokupacijom filozofskim pitanjima i teorijskim razvojem u disciplinama poput lingvistike i psihoanalize.” (Mouzelis, 2000, 73)

Logika ovog prigovora, u načelnom smislu, zasnivala se na tezi da su pitanja suvremene sociologije zavučena u jednu slijepu ulicu jezičkih igara, što za posljedicu ima jednu vrstu samoodnosnosti znanosti o društvu, koja sada raspravlja o vlastitim terminološkim aporijama a pri tome nema nikakvu upotrebljivost u sferi koja je centralna tema njenog istraživanja – sferi konkretnog društva, njegovog opisivanja, razumijevanja, i unapređivanja. Drugim riječima, Mouzelis je svjestan da se sociologija u izvjesnom smislu treba kao kod Bourdieua konstituirati kao “kritička i angažirana” znanost koja ne smije biti defiksirana iz rigidne realnosti društvene zbilje. Kasim Prohić adekvatno, ali ne i eksplicitno, identificira ove probleme, posebno imajući u vidu da se njegova filozofska orijentacija najvećim dijelom oslanja na *kritičku teoriju društva*, koja se u konačnici i pojavljuje kao reakcija na konkretne društvene procese u Evropi i njihove posljedice.

Za Kasima Prohića, velika umjetnost je neodvojiva od *društvenog ambijenta epohe* u kojoj nastaje. On je svjestan da “velika umjetnost” i “genijalna / revolucionarna

naučna otkrića” (Thomas Kuhn) ne nastaju kao izolirani incidenti, nego da su ona bitno povezana s društvenim figuracijama (Elias) u određenim povijesnim okolnostima koje zajedničkim djelovanjem dovode do velikih obrata i pomicanja granica “mogućeg iskustva”. U ovom ali i drugim kontekstima, možemo govoriti o sociološkim implikacijama djela Kasima Prohića. U jednom vrlo formalnom smislu to su doista samo natuknice, smjernice, *nejake implikacije*, jer Prohićevo djelo je doista izrazito filozofsko, ali iz ovih implikacija, pa kako malaksale bile, može se razviti jedna frivolna mreža važnih socioloških opservacija, osobito u suvremenom društvenom ambijentu. Jedno sociološko čitanje Kasima Prohića moglo bi se sumirati u sljedećim tačkama:

1. Djelo Kasima Prohića, i to se mora jasno naglasiti, *posredno* je sociološko. Njegove sociološke implikacije dolaze iz dubinskog sagledavanja sveukupnog “sabiranja” suvremenog svijeta, pri čemu je Prohić svjestan da se potpuno i sveobuhvatno razumijevanje duha vremena mora razumijevati iz perspektive metodoloških načela u duhovnim naukama koje se zasnivaju na postulatima relativne autonomnije (Elias) znanstvenih oblasti.
2. Sociološke dimenzije Prohićeve filozofije granuliraju se u tri ključne forme: 1. kritika i kriza kulture u suvremenom svijetu, 2. pitanje ontološke nesigurnosti i institucionalne atrofije društava u suvremenim globalnim relacijama 3. propitivanje granica

marksističke slike društvene stvarnosti i ukazivanje na važnost *nedogmatskih* marksističkih škola.

3. Ukazivanje na potrebu stvaranja novih vokabulara/jezičkih indeksa, koji bi bili dostatni da se njima obuhvati, opiše i razumije priroda suvremene društvene zbilje, pri čemu se društvena zbilja treba shvatiti kao konkretan prostor u kome se realizira čovjekova egzistencija, a ne kao neka vrsta supra-entiteta koja postoji neovisno od svijesti pojedinca (Durkheim). U ovom smislu Prohić na lucidan način pomiruje razlike koje se mogu pojaviti na granicama između fenomenologije i hermeneutike.

6.

Kasim Prohić i Hans Blumenberg: Izmišljeni dijalog – drugi dio

*

Bruce J. Krajewski napisat će da je Hans Blumenberg “nevidljivi filozof”¹⁷. U mnogim pokušajima da se filozofi na neki način odrede prema Hansu Blumenbergu, vjerovatno ne postoji bolji *opis* od toga da je on doista bio *nevidljivi filozof* i to na više načina od jednog. Bilo da se govori o njegovoj “povućenoj” i “antisocijalnoj” prirodi zbog koje je za života, barem u godinama nakon Drugog svjetskog rata, ostao relativno nepoznat u svjetskom filozofskom prostoru, ili pak, o “osobenoj” i “hermetičnoj” prirodi njegovog znanstvenog rada, nema sumnje da je tek posthumno, njegovo djelo otkriveno i postalo “vidljivo” općoj znanstvenoj zajednici i to u punom kapacitetu, naglo i intenzivno. Djelo Hansa Blumenberga karakteriziraju eruditiski, sistematični pogledi na prirodu historije filozofije koju pokušava sagledati metodom “pojmovne povijesti” u odnosu na što pokušava zasnovati jednu “hermeneutiku znanosti” kojom se može

¹⁷ <https://blog.apaonline.org/2019/05/13/the-invisible-philosopher-hans-blumenberg/>

razumjeti priroda velikih i revolucionarnih znanstvenih otkrića, iz čega se kao posljedica, između ostaloga, otvara perspektiva i mogućnost sagledavanja suvremenosti i njenih ključnih problema.

Blumenbergov filozofski rad izrazito je bogat, ali unatoč tome, postoji osnovna ideja, svojevrsna crvena nit, koja uvezuje u smisaonu cjelinu njegov sveukupni opus, a to je, iznad i prije svega, *rad na metafori* kao centralnoj kategoriji filozofskog mišljenja, koja je prema njegovom uvjerenju, zbog svoje prirode, nužno bliža i detaljnija za iskazivanje istine u odnosu na bilo koji terminološki okvir. Drugim riječima kazano, u djelu Hansa Blumenberga, već od ranih tekstova u koje spada i *Paradigmen zu einer Metaphorologie* iz 1960. godine, na svojevrsan i kontroverzan način, suprotstavlja se ono što je u prethodnim fazama razvoja historije filozofije ostalo *prešućeno: terminologizacija metaforologizaciji*. Sveukupnost Blumenbergovog djela može se tretirati kao pokušaj osvjetljavanja ovog prijepora i ukazivanja na neophodnost shvatanja filozofske prirode metafore, koja svojim intuitivnim prosijavanjima zasniva prirodu zapadne metafizike s akcentom na helensku i skolastičku misao.

Filozofski stil i manir, pa i sveukupno djelo Kasima Prohića nabijeno je metaforama i metaforičkim jezikom. Kao malo koji balkanski filozof, Prohić operira *gustim* metaforama, profinjenim jezičkim bravurama, koje na gotovo *neposredan i refleksan* način dopiru do čitaoca i čini se pogađaju tačno u suštinu same stvari o kojoj

se govori. Prohić, doduše, nije svjestan važnosti i načina upotrebe metafore na slučajan način, pa se najvećim dijelom njegovo operiranje metaforičkim indeksom oslanja na Blochove uvide o njenoj prirodi i porijeklu. Idući ovim putem, Prohić postaje svjestan činjenice da metafora ima svoju strukturu i pravila u odnosu na koja se utemeljuje i funkcionira iz čega u konačnici onda i proističe način njene upotrebe prevashodno u filozofskom jeziku tj. u filozofskom načinu govora o svijetu. Ako bismo bili blasfemični, onda bismo mogli kazati da je Prohićeva filozofija satkana i zasnovana od metafora, da izvan ovog metaforičkog kolopleta od nje ne preostaje suštinski ništa novo i ništa bitno. Ipak, metafore su u Kasima Prohića tek “efektuirajuće” i “operativne” misaone konstrukcije, koje u osnovi, funkcionišu samo kao ornamenti kojima se ojačava priroda određene teme koja se nastoji obraditi. Kao takve, metafore postaju sastavni dio Prohićevog filozofskog jezika – jezika koji svojom apokrifnošću i ksenologijom ponekada privlači čitaoca na intenzivniji način od jezika “stroge i čiste” terminološke filozofije.

Blumenberg je prvi koji je eksplicitno uočio ovu *jezičku magiju* metaforičkog jezika, pa je do detalja izvršio ekspoziciju njene *racionalnosti*. On piše:

“Metafore možemo smatrati kao “zaostatke”, rudimente na putu od *mythosa* ka *logosu*. (...) Također, hipotetski, o njima možemo govoriti kao o fundamentalnim elementima filozofskog jezika. Prevodima koji počivaju na povratku u autentičnost i logičnost. (...) Takve prevode nazivamo apsolutnim metaforama.

Metaforologija traži da se zakopa dublje u supstrukture mišljenja, da bude unutarnje rješenje za sistemsku kristalizaciju.” (Blumenberg, 2010, 8-9-11)

Metafore i njihov “svijet”, za Blumenberga, predstavljaju kritičnu tačku iz koje se može konsekvantno shvatiti postepeni put, svojevrsna dijalektika, kojom se *mythos* transformirao u *logos*, iz čega proističe da se one trebaju uzeti kao “fundamentalni elementi filozofskog jezika” (jer svijet logosa je svijet apsolutnih metafora) koji je u Helena postao osnovno sredstvo raskida s mitološkom slikom svijeta. Raskid s mitologijom, ako se oslonimo na ovu klasičnu i manje-više standardnu interpretativnu ravan, tako je u osnovi sukob metaforičkog jezika *mythosa* i terminološkog “rada pojma” (Hegel) logosa. Da stvari nisu tako jednostavne, prema Blumenbergu, nazire se i u činjenici da su u filozofiji opstale, preživjele, nekim načinom se prosto skrile, određene apsolutne metafore koje se nikakvim načinom ne mogu svesti na *logos* kojim tobože operira čista terminologijska misao. U ovom smislu posebno dominira metafora *svjetlosti* koja se, za Blumenberga, prosto ne može prevesti natrag u pojmove, ali o tome će biti riječi nešto kasnije. Treba istaći da, u načelu, Blumenberg “rad metafore” vidi kao ono što ima moć spojiti prirodne antipode (*mythos* i *logos*) i prikazati ih aspektima iste racionalnosti. Način na koji se *logos* odnosi prema *mythosu*, konvergentan je načinu na koji se *metafora* odnosi prema *terminu*, iz čega proističe da se i metafora (*mythos*) i termin (*logos*) ne

moгу tretirati ekskluzivno po aseitetu. U oba slučaja u pitanju su *dijade* koje samo u jedinstvu različitosti tvore pretpostavke za filozofsku sliku svijeta.

U središtu filozofiranja Kasima Prohića i Hansa Blumenberga, ako se ono promatra izvan horizonta površnih uopštavanja i ispraznih floskula, nalazi se pojam *transparentije smisla*. Transparentija smisla jeste ono vjerovanje da u svijetu u kome živimo možda doista i ne postoji velika istina koja se legitimiše narativnim znanjem (Lyotard), ali da u svakom slučaju mora postojati nešto što je svojevrsna “providnost” za uočavanje ključnih niti kakve-takve istine koja po svojoj prirodi i metafizičkom bilu, u svakom slučaju, prevazilazi čovjekova ograničena shvatanja svijeta. Utoliko o logičkim svojstvima istine možemo polemizirati, donositi tvrdnje i argumentima pokušati dokazati pozicije za koje se zalažemo, ali jednako tako, moramo biti svjesni i tvrdnje koja je kao recidiv opstala i u modernitetu, a to je da se istina shvata kroz jednu vrstu “samoaktivacijske snage” (Ibid, 18) posredstvom koje se omogućava i dospijeva do njene krajnje “samopokazivosti”. Nikakve dileme ne može biti oko toga da se i Blumenberg i Prohić u ovom pogledu potpuno konvergiraju te da, bez obzira na sve neprilike povijesne epohe u kojoj žive i stvaraju, vjeruju u krajnju, u doslovnom smislu graničnu, u neku ruku pomalo i očajnu, konjunkturu u okviru koje bi se istina, pa i u svojoj polivalentnoj prirodi, *samopokazala*. Vjerovanje u *samop(r)okazanje* istine, ovdje se zasniva

na metafori *svjetlosti*, tj. činjenici da se istina otkriva onda kada je obasja svjetlost i raskrije tamu koja je nad njom bdjela. U Heideggera termin ἀλήθεια ima upravo ovakvo značenje, pa je istinito, prosto rečeno, ono što je raskriveno. *Samopokazanost* istine, kako to shvata Prohić, doduše ne eksplicitno, otkriva se i u svojoj objektivno-zbiljskoj dimenziji: u realitetu ljudskog svakodnevnog života i to na način stalne i uzaludne *nade* kojom raspolaže obični čovjek u mukama i tragedijama koje ga zadese u vlastitom životu. To je ono vjerovanje da će se na kraju, kako imamo već u bosanskoj narodnoj tradiciji, “sve samo kazati” i učiniti jasnim, to je, također, i ono vjerovanje iz iste narodne tradicije, da se smrtno bolesnom čovjeku, uoči čina same smrti, “sve razdani, razabere i možda jedini put čini potpuno jasnim”. Tu se, u osnovi, dovršava ono opskurno, čovjeku nedokučivo i netransparentno presijecanje, između *Lebenszeit* i *Weltzeit* – kategorija o kojima je Blumenberg posebno promišljao u istoimenoj knjizi.

U ovom pogledu prirodu i porijeklo pitanja o *istini* i transparentiji njenog smisla koja se otkriva “vlastitim svjetlom”, za Blumenberga, treba radije tražiti najprije u djelu Laktancija Firmijana, u čijim misaonim bravurama su se presijekali uticaji kršćanske teologije (opterećene pitanjem istine i metaforom svjetlosti), te platonizam i uopće uticaji grčke filozofije kasnijeg razdoblja. Upravo zbog pravilnog sinkretizma između dviju struja (dogmatske i filozofske) koji je postignut u

Laktancijevom pristupu, a koji je određujući za prirodu modernog razumijevanja istine ili pak samo njeno izvoriste, Blumenberg smatra da se baš iz te tačke mora krenuti u njeno “dekodiranje”. On piše:

“Laktancije govori o metafori silne istine: istina pripada Bogu koji je sve stvorio (...) Ovo se razlikuje od Tome Akvinskog i Vicoa kod kojih je apsolutna veza sa istinom garantirana stvoriteljevim uvidom u unutarnju strukturu vlastitog djela. (...) Božija veličanstvenost bi bila ugrožena kada bi čovjek do istine dolazio bez božanskog vodstva (...)” (Ibid, 47-50)

U ovom smislu se može govoriti o skolastičkim izvorima novovjekovnog shvatanja istine, kao što će se moći govoriti i o Nikoli Kuzanskom kao najvažnijem izvoru Kantove filozofije, a što je Blumenberg pokazao u rukopisu iz 1966. *Die Legitimität der Neuzeit*. U konkretnom slučaju tj. svojevrsnom povratku u predmoderni koncept istine za Blumenberga je upravo najvažnije otkriće metaforičkog ključa kojim se opisuje i definira istina, pa upravo u tom smislu Laktancije i govori o “odjevenosti” istine koja se, u jednom sociološkom smislu, može tumačiti kao izvorni kulturni i civilizacijski čin. Istina je tako u svom prvobitnom obliku uvijek gola, neposredna i neugodna, pa je se “odijevanjem” pokušava ublažiti, maskirati, učiniti podnošljivom ljudima tj. civilizirati/uljuditi. Odijevanjem se prevladava Laktancijeva “prirodna golost istine”. Blumenberg piše:

“Metafora je intimno povezana sa važnošću “odjevenosti” uzimajući u obzir odijevanje i prerusavanje, prema čemu ogolijevanje

spada u demaskiranje, otkrivanje zablude i evociranje osjećaja sramote, narušavanja svete misterije (...) Istina nije namijenjena za svakoga, no samo za one koji su u stanju izdržati pogled na otvorenu i unutarnju stranu stvari.” (Ibid, 59-65)

Pitanje istine tako je i u poznijoj filozofijskoj literaturi premreženo metaforom svjetlosti koju su nesumnjivo ustanovili grčki filozofi, te je praktično kanonizirali ranokršćanski i kasnoskolastički filozofi, pri čemu se prema Blumenbergu u obzir moraju uzeti i uticaji gnoze i misticizma, koji u ovom pogledu nisu nimalo zanemarivi.

Treba upozoriti na to da Kasim Prohić operativno upotrebljava metafore kao samu jezgru svog autentičnog načina saopštavanja smisla čitaocu, dok, s druge strane, Blumenberg pokušava ekstenzivno promisliti njihovu “pojmovnu povijest”. Na koncu, u osnovi možemo govoriti o jednom zajedničkom zaključku koji bi obojicu mislilaca spojio u diskurzivni konsenzus, koji bi se mogao sažeti na sljedeći način: “Metafore omeđuju tlo unutar koga terminološka istraživanja treba da unesu detalje.” (Ibid, 77)

Gotovo da nema nikakve dileme da će djela Kasima Prohića na čitaoca ostaviti upravo ovakav dojam – dojam da metaforičko kazivanje prethodi terminološkom detaljisanju, osjećaju da su pojmovi u funkciji upotpunjavanja samih metafora koje svojim prosijavanjima zasnivaju temeljni smisao napisanog. Metaforički jezik tako je ona tačka preklapanja različitih obrazaca zasnivanja smisla koji je u pogledu otkrivanja istine, jednostavno rečeno,

neposredniji, direktniji i uvjerljiviji od svake joj suprotstavljene terminološke konstrukcije.

Jezik filozofskog djela Kasima Prohića, iako bitno satkan od metaforičke igre, istu upotpunjuje terminološkom intervencijom i to na način da doista u nju “unosí detalje” – detalje koji imaju funkciju omeđavanja semantičkog eha same metafore. Autentičnim, prije svega stilskim bravurama, Prohić postiže jednu neobičnu preciznost u dosezanju *kazivog*. Kako bi u potpunosti izbjegao zamke pozitivizma u mišljenju, sveukupno njegovo misaono djelovanje orijentirano je ka jezičkom iskustvu metafore, koja u ambijentu modernog iskustva nauke, predstavlja jednu vrstu potpune provokacije, pa čak i ekscentričnog skandala za samu nauku. Prohić je svjestan, i to jasno preuzima najvećim dijelom od Maxa Horkheimera, da je pozitivizam završio u jednoj vrsti dogmatizma i hereze te da u jednoj širokoj povijesnoj perspektivi njegove ograničene i precizne metode neće moći biti perspektiva razvoja svijeta. Prohićeva razmišljanja tu se oslanjaju na tvrdnju da:

“Pozitivistí svode nauku na postupke primijenjene u fizici i njenim ograncima; oni odriču ime nauke svim teorijskim naporima koji nisu u skladu s onim što oni apstrahiraju iz fizike kao njene legitimne metode (...) Kad se zatraži opravdanje, kad netko zapita zašto je opservacija pravo jamstvo istine, pozitivistí se naprosto ponovo pozivaju na opservaciju. No njihove oči su zatvorene. Umjesto da prekinu s mehaničkim istraživanjem, (s mehanizmima iznalaženja činjenica, verifikacije, klasifikacije itd.) i razmisle o njihovom značenju i odnosu prema istini, pozitivistí

neprestano ponavljaju da nauka proizlazi iz opservacije i opisuju opširno kako ona djeluje.” (Horkheimer, 1989, 80-81)

Utoliko je upotreba metafore za sužene poglede modernog znanstvenika pozitiviste krajnje neprihvatljiva i skandalozna pojava, a vjerovanje da se takvim načinom može doći do evidentne i relevantne spoznaje o samom svijetu čin hereze. Iz ovakvih aspiracija modernih naučnih tendencija, u osnovi, može se zaključiti duboko nepoznavanje ambijenta i prirode svekolike modernosti, a na što nas uzorito upozoravaju Blumenberg i Prohić – svaki iz svoje perspektive. Blumenbergova *Geneza kopernikanskog svijeta* (*Die Genesis der kopernikanischen Welt* 1975.) vjerovatno je jedan od najvažniji poduhvata u heremeneutici znanosti čiji je cilj, između ostalog, pokazati postepeno metafizičko utemeljenje modernih prirodnih znanosti, iz čega se može zaključiti da je supstrat sveukupnih počela svekolike modernosti u osnovi zasnovan na metafizici. Izvan metafizičkog temelja suvremene prirodne znanosti ne bi imale svoj značaj, bez obzira na činjenicu što se spram njega odnose kritički i nipodaštavajući.

U dva smjera, na dosta slične načine, Prohić i Blumenberg, kritički opserviraju prirodu modernih znanosti, ističući činjenicu da je u osnovi rigoroznog hipostaziranja nauke zapravo potreba suvremenog čovjeka da se odrekne istine, pa barem i onog naivnog vjerovanja i utjehe da je i u haotičnim prilikama istina ipak moguća kao cjelina (Hegel). Iz ovog aspekta se i otvara potreba za filozofskim promišljanjem *legitimnosti* epohe – epohe

koja se može objektivno sagledati tek s izvjesne povijesne *distance*, nakon *brodoloma* i turbulencija koji je nepovratno oblikuju.

* *

Ispunjenost detaljima, pa bili oni i terminološki, otvara prostor za hijatuse i hektičnosti, polivalencije i semantičke opskurnosti, koji tek mogu odvesti u zamku nerazumijevanja i u gomilu problema u pogledu recepcije određenih ideja. U konkretnom slučaju, đavo je doista u detaljima – onim terminološkim. Blumenbergova filozofija, u jednom bitnom aspektu, otkriva se kao *hermeneutika znanosti* pri čemu se kao temeljna metoda u njegovim istraživanjima pojavljuje metoda *pojmovne povijesti*. Knjiga *Legitimnost novog vijeka*, na eksplicitan način, posvećena je pitanju: na koji način i kojim znanjima je legitimisana novovijekovna znanost, osobito njena središnja figura – kriticizam i transcendentalna filozofija Imanuela Kanta. Kao što je poznato, Kantova transcendentalna filozofija zasniva se na jednom specifičnom obliku kritike metafizike u odnosu na šta su se stvorile pretpostavke za razvoj moderne znanosti u obliku kakvom ih poznajemo. Ipak, Blumenberg ukazuje na “šumske puteve” koji su prethodili Kantovoj kritici metafizike i na pogrešno steknuti utisak kod suvremenih interpretatora njegovog filozofskog opusa o tome da je Kant *ex nihilo* izvršio jednu složenu restrukturaciju načina na koji shvatamo znanost i njenu bit.

Pitanje progresa, koje se nameće kao jedna od ključnih instanci razumijevanja pitanja legitimnosti, tako se, prema Blumenbergu, više ne može shvatiti kroz supoziciju o “sekulariziranoj verziji kršćanske eshatologije” kako to misli Karl Löwith, nego mora biti situirano u okvire centralnih načela modernosti, prije svega načela etike odgovornosti. Ovdje *etika odgovornosti* znači okolnosti u aktuelnoj fazi razvoja moderne epohe koje se zasnivaju na vjerovanju da je čovjek odgovoran za posljedice svog djelovanja a koje imaju refleksiju na opće stanje u svijetu. U ovom smislu se o *sekulariziranosti* može govoriti samo kao o postepenom napuštanju transcendencije iz zbilje, svojevrsnom izvlačenju Boga iz povijesti, pri čemu je čovjekova sudbina sada prepuštena isključivo njemu samom, te u kojoj više ne postoji nikakva mogućnost transcendentne legitimacije općeg stanja u svijetu. Kasim Prohić će o ovom fenomenu pisati kao o “sljepoći vođe” u suvremenim prilikama, jer iza “velikih vođa” više ne stoje nikakvi transcendentni autoriteti (božansko prosvjetljenje i providenje) koji bi im omogućili i svjetlošću obasjali mračne puteve svjetske povijesti. Rana modernost je, u ovom smislu, napravila jasnu demarkaciju između transcendencije i imanencije, pa se ništa više u metafizičkom horizontu imanencije ne može legitimisati i zasnovati na planu transcendencije. Osobite su posljedice ovog svjetonazora na razini etičkog, gdje se sada i pitanje radikalnog zla i njegovih posljedica više ne mogu dovoditi u korelaciju s transcendentnim obzorom legitimacije.

Čovjek i samo čovjek je odgovoran za svijet koji je proizveo kao i za sveukupno stanje u kome se on nalazi – tako bi se mogao sažeti osnovni postulat etike odgovornosti. Navedena promišljanja nas dovode do pitanja epohe i filozofskih mogućnosti promišljanja iste. U *Legitimitnosti novog vijeka*, Blumenberg će ovo nasušno važno pitanje epistemologije i hermeneutike znanosti formulisati kao “epohe pojma epohe”, implicirajući u ovoj igri riječi na nužnost fenomenološkog reduciranja ovog pojma u nadi da se dođe do njegove krajnje transparentije. Povijesne epohe tako nisu odsječene jedna od druge, te se o njima ne može govoriti aseitetno, kao da jedna sa drugom nemaju nikakve veze, nego radije valja govoriti o postepenom progresu koji nastaje u jednoj epohi i vodi ka formiranju njenog znanstvenog pogleda na svijet, u odnosu na šta se postepeno može zauzeti potencijalni stav o ključnim znanstvenim pitanjima koja će u narednoj epohi biti dovedena “do samosvijesti i znanju o samima sebi”. Blumenberg piše:

“Problemu epohe mora se, naime, pristupiti na osnovu mogućnosti njenog iskustva. Sve promene, sve izmene starog u novo, nama su pristupačne samo stoga jer se – umesto sa “susptancom” o kojoj govori Kant mogu povezati s jednim postojećim referentnim okvirom kroz koji mogu biti definisani zahtevi kojima je dovoljno jedno identično “mesto”. Da novo u istoriji ne može biti bilo šta, već je uslovljeno prethodno datim očekivanjima i potrebama, jeste uslov da uopšte možemo imati “spoznaju” istorije. Pojam “prezaposjedanja” podrazumeva najmanji identitet koji još u najžustrijem kretanju istorije mora moći biti iznađen ili bar pretpostavljen i tražen. Za slučaj da sistemi postaju

iz Geteovog *nazora na svet i čoveka*, onda pojam prezaposedanje znači da različiti iskazi mogu biti shvaćeni kao odgovori na istovetna pitanja.” (Blumenberg, 2004, 384)

Pitanje epohe tako je u osnovi pitanje: *šta dugujemo prethodnoj epohi*, u odnosu na koju se razvijaju novi potencijalni okviri za interpretaciju svijeta prirode i društva u novim povijesnim okolnostima. Ovdje se govori o onome što suštinski predstavljaju “slike svijeta” kao okviri za interpretaciju realiteta, pa se u tom smislu može govoriti o Keplerovoj slici svijeta, Galilejovoj slici svijeta, Kopernikovoj slici svijeta itd. u domeni prirodnih znanosti. Svaka od navedenih “slika svijeta” zasnivala se na aktuelnim i raspoloživim saznanjima, u okviru granica “mogućeg iskustva”, ali je u nekom obliku put do tih saznanja ucrtan transepohalnim okvirima. Pitanje epohe tako se sastoji u naizgled iznadan odluci da “nešto bude konačno i bespovratno”. Legitimnost jedne epohe, u osnovi, izvan je te epohe i zasniva se na kompleksnom figuracijskom kretanju znanja, od čega se ništa unutar tog slučaja ne može tumačiti kao slučajnost. Postepenost znanja u uvjetima širenja granica mogućeg iskustva dovodi do “zamjene paradigme” – do nove slike svijeta iz koje se više ni na silu ne može vratiti natrag. Blumenberg bilježi:

“Za epohalne prelome ne postoje svedoci. Promena epohe je neprimetna granica koja očito nije vezana ni za jedan određeni datum ili događaj. Ali u razlikovnom posmatranju pokazuje se prag koji može biti proračunat samo kao još nedostignut ili već prekoračen.” (Ibid, 386)

Novovijekova znanost, koja se najjasnije “sabire” i kruni u filozofiji Immanuela Kanta, tako se, prema Blumenbergu, konturira u djelu Nicole Kuzanskog i Giordanna Bruna, u njihovim praktično teološkim motivima artikulisanim kroz: svijet kao samoograničenje Boga i svijet kao samoiscprljenje Boga. Kuzanski je, naravno, za Blumenberga u ovoj relaciji primjer predkopernikanskog svijeta, dok se Bruno otkriva kao primjer postkopernikanskog svijeta. Ako je radoznalost pokretački izvor znanja, pa je u jednom trenutku postala i “porok”, onda se u doktrini “učenom neznanju” Nicole Kuzanskog možda prvi put, istina u okviru teološke perspektive, otkriva potreba za ograničenjima u ljudskoj spoznaji. Ova ograničenja, naravno, bila su usmjerena na čovjekov um, koji ne može – zbog ograničenosti – spoznati krajnju, neograničenu supstanciju Boga. Ograničeno ne može spoznati neograničeno. U ovoj igri, Blumenberg vidi začetke Kantove epistemologije, koja se koncentriše u najvećem dijelu oko pojma spoznaje svijeta u granicama mogućeg iskustva. Za Blumenberga, Kuzanski se kroz ovo otkriva kao onaj koji je usmjerio tok kretanja buduće epohe.

U slučaju Giordana Bruna pak:

“Um se otkriva kao unutarsvetska veličina, podvrgnuta obuhvatnijim procesnim zakonima prirode, i stoga, ne veličina koju treba stabilizovati. Bruno ostaje u predvorju istorijske samosvesti novog veka – i to stoga što iz svog poricanja hrišćanskog razumevanja istorije ne može prihvatiti formalnu strukturu promene epohe, koju je srednji vek već bio izgradio. Tako

on biva potisnut nazad na pojam istorije čije implikacije dovode u pitanje patos novog početka i njegove racionalnosti. Da Đorđano Bruno doduše već stoji izvan srednjeg veka, ali da još nije pronašao temeljne formule novog veka, vidi se ne samo u njegovoj predstavi o prolaznoj strukturi istorije, nego i u njegovom shvatanju istorijskog vremena.” (Blumenberg, 2004, 456)

U postkopernikanskom svijetu, prema Blumenbergu, ne ostaje prostora za *spasenje* kao centralnu ideju oko koje se grupiraju ključna pitanja realiteta. Unutar granica tog svijeta, u najmanju ruku, pitanje *salvacije* mijenja se za pitanje *eshatona* kao jedinog izvjesnog ishodišta čovjekove egzistencije. Svijest o čovjekovoj konačnosti i odgovornosti determinira sve relevantne procese u zbilji. Što je nekada bila vjera, sada je (metodička) sumnja. Bog je u takvim okolnostima “samoiscrpljen” a čovjek prepušten na odgovornost vlastitiom umu.

U sveukupnom filozofskom djelu Kasima Prohića teško da ima važnijeg motiva od ljudske konačnosti, koja, doduše, u njegovom intepretativnom obzoru ima zasebno egzistencijalnu i epistemološku ravan. Kao temeljni motiv ljudske egzistencije, konačnost, se za Prohića otvara realitetu životnog svijeta, u okvirima u kojima je svaka ljudska sudbina konfrontirana iskustvu skončavanja (doživljaja, događaja i života), pa je jedna takva okolnost nešto u čemu se otkriva čovjekova apriorna razorenost, ona razorenost koja proističe iz imanentne svijesti o tome da je sve unaprijed u ljudskoj egzistenciji postavljeno u okvire nužno propadivog. Motive ljudske konačnosti,

Prohić je posebno fiksirao u rukopisima posvećenim književnosti i stvaralaštvu Meše Selimovića i Maka Dizdara. U okviru epistemološke ravni, pitanje eshatona i konačnosti koncentriano je radije u obzor šire filozofske diskusije o pojmu vremena, s akcentom na odnos linearnog i cirkularnog vremena. Kako se u Blumenberga vrijeme ne može shvatati linearno (kao prosti jednosmjerni rast racionalnosti koji po principu “lomova” stvara nove znanstvene paradigme), već ga se ima uzeti i tretirati kao uvezani pozadinski i neprimjetni hod, koji ako nije potpuna kružnica, sigurno jeste neujednačena sinusoida koja omogućava uzajamnu komunikaciju između epoha shvaćenih kao epizoda povijesnog vremena, tako se i u Kasima Prohića koncept vremena jednostavno opire svakoj vrsti fiksacije. Vrijeme je u ovom smislu, tačka otvaranja svijeta, ali istovremeno i tačka njegovog propadanja. Ono se u Kasima Prohića misli kao onaj krajnji pojam filozofije, kao instanca koja protkiva (be)smislom sveukupnu poziciju čovjeka u svijetu.

U Kasima Prohića na pitanju vremena vjerovatno se i ponajviše zateže kompleksni *slavoluk filozofije*, jer ono kao krajnji i ipak bitno nedokučivi medijum (uz prostor) predstavlja centralno ishodište unutar koga se odvija konkretni ljudski život. U tom filozofski polisemičnom okviru, može se govoriti samo fragmentarno, rubno a nikako “pod kutom beskonačnosti” o najvažnijim pitanjima našeg vremena. U ovom pogledu, za Prohića je kritički govor o vremenu – autentični čin (Prohić, 1988).

U razgovoru povodom dobivanja 27-julske nagrade, Prohić će kazati:

“Savremeni čovjek – stvaralac, ne živi više u onim vremenima kada je fantom zabrane bio jedna od bitnih regulativa duhovnog života. Zato je i intenzivirana samosvijest da jedino stvarajući u svom vremenu i govoreći relevantno o njemu, možemo nešto naslućujuće i fragmentarno reći i o onome koje dolazi. Smiješni su oni zakašnjeli i intelektualni nihilisti koji žive i rade “za vječnost”, i za čije se brige za “svevaženjem” i “svudvaženjem” groteskno ceri grimasa povrijeđene sujete.” (Prohić, 1988, 127)

O aktuelnim socijalnim, političkim, privrednim, znanstvenim i kulturnim prilikama u vremenu može se, dakle, govoriti samo “naslućujuće” i u fragmentima, prije iz eha i dubine saznanja akumuliranih u prethodnoj epohi, negoli iz izvjesnosti u sveukupnu metafizičku poziciju suvremenog čovjeka. Suvremena epoha, u ovom pogledu čovjeka – stvaraoca klasičnog formata vidi kao marginu – kao ono polje koje više nema snage biti središnja tačka pokretačkih procesa – kao polje koje više kao da ne može iskazati ništa bitno o svijetu, pa ga umjesto toga mijenjaju isprazni i maloumni politički vokabulari – vokabulari koji se nameću kao totalitarna logika *apsolutizma zbilje*.

* * *

Margine su ipak one instance u kojima počinju velike društvene promjene. Suvremeni svijet, osobito njegove društvene i političke prilike, nisu zamišljenje kao

ishodišne tačke velikih i epohalnih promjena. Među mnogim razlozima za ovakvu interpretaciju, posebno je važan onaj koji je detaljno opisao Max Weber, apostrofirajući *birokratiju* kao centralnu kategoriju organizacije modernih društvenih institucija. Racionalizacija i birokratizacija tako su postepeno otupile oštricu za velike promjene koje bi išle od centra ka periferiji, pa je postepeno, periferija postala ona najvažnija tačka značajnih inovacija i promjena u svijetu. To se jasno vidi i u činjenici da su čak i velika tehnološka dostignuća u modernom svijetu praktično nastajala u umovima entuzijastičnih pojedinaca koji su u samom početku bili neshvaćeni od strane šire društvene zajednice. Isti obrazac važi i za velike kulturne pokrete koji su oblikovali i definirali dosadašnji tok epohe u kojoj živimo. I ono što je postalo veliko, nastalo je iz slutnje i fragmenta.

Blumenberg će u studiji *Rad na mitu* (1979) govoriti o apsolutizmu zbilje:

“Kulture koje još nisu dospjele do ovladavanja svojom zbiljom sanjaju taj san dalje i njegovo bi ostvarenje otele onima koji misle da su se iz njega već probudili. (...) Taj granični pojam ekstrapolacije shvatljivih povijesnih obilježja u arhaično formalno se daje ustanoviti u jednoj jedinoj odredbi: kao apsolutizam zbilje. On označava to da uvjete svoje egzistencije čovjek ni približno nije imao u rukama i, što je važnije, nije ih kao takve ni zamišljao u svojim rukama. Možda je prije ili kasnije to stanje nadmoćnosti drugoga tumačio prihvatanjem nadmoći. (...) Imati svijet uvijek je rezultat umjetnosti, čak i ako to ni na koji način ne može biti sveukupno umjetničko djelo.” (Blumenberg, 2017, 11-14)

Naivno povjerenje u apsolutizam zbilje – povjerenje u kome se mit otvara kao prebivanje u *imenovanom* poretku stvari u svijetu – zasniva se na slici svijeta u okviru koje mythos i logos imaju funkciju imenovanja – *imenovanje* kojim se, kako piše Blumenberg, uzmiče haosu. I funkcija mythosa i funkcija logosa tako su funkcije uspostavljanja poretka stvari za koji se vjeruje da se ostvaruje *imenovanjem*. Blumenberg piše:

“Ono što znanost ponavlja, mit je već davno sugerirao: jednom za svagda dostignut uspjeh svekolike poznatosti. On sam pripovijeda podrijetlo prvih imena iz noći, iz zemlje, iz kaosa. Taj početak kako ga predočava Heziod u Teogoniji – prekoračen je prevelikim mnoštvom likova u skokovitoj lakoći.” (Ibid, 41)

Blumenbergova analiza “rada na mitu”, po svom stilu i odabiru tema, najsličnija je sveukupnoj slici Prohićevog stvaralaštva. I jedan i drugi tu se susreću kao filozofi u dijalogu o onom najtemeljnijem u stvari same filozofije. Tema kulture tu se otvara doduše u svojoj sociologiziranoj odrednici što znači da se kultura treba shvatiti kao ona ključna pozadinska mreža koja uopće omogućava i stvara preduvjete da se jedna *zajednica* može artikulirati kao *društvo*. Blumenberg i Prohić nesumnjivo su mislioci onog *kulturnog*. Filozofska misao Kasima Prohića nesumnjivo pokazuje da je Bosna i Hercegovina uspjela “ovladati svojom zbiljom”, te da je njena kulturna autentičnost najvažnija odlika njene sveukupne društvenosti. Iako se u godinama nakon Prohićeve smrti Bosna i Hercegovina suočila s oružanom agresijom susjednih

velikodržavnih projekata, njena kulturna autentičnost uspjela je nadživjeti barbarske tendencije uspostavljanja novog političkog poretka koristeći se i sredstvima genocida, pa je ona danas (kulturna autentičnost), možda malaksala i nestabilna, ali ipak glavna komponenta koja održava Bosnu i Hercegovinu vitalnom i koprenom.

Za Blumenberga i Prohića, drugim riječima kazano, *kulturna integracija* prethodi *političkoj integraciji* građanina u društvo, pa je otuda i jednostavnije razumijeti zašto velikodržavni projekti s Bosnom nikada nisu mogli i ne mogu završiti “preko koljena”. Ovaj nezavisni i samopostojeći *duh kulturne autentičnosti* Bosne ključni je faktor njene nesalomivosti i opstanka. Autentičnost njemačkog kulturnog duha Blumenberg je gledao u djelu Goethea. Autentičnost bosanskog kulturnog duha, Prohić je gledao u književnosti Selimovića i Dizdara.

7.

Beskonačno čitanje konačnog teksta: Aporije književnog teksta Meše Selimovića i Maka Dizdara

*

U široj znanstvenoj zajednici filozofsko čitanje književnog stvaralaštva Meše Selimovića i Maka Dizdara smatra se centralnim mjestom filozofskog rada Kasima Prohića. Iako djelo i misao Kasima Prohića teško da možemo gledati iz ove sužene optike, nema sumnje, da je upravo ono bilo okosnica šire javne recepcije stvaralaštva Kasima Prohića. U odnosu na filozofski jezik, književnost predstavlja onu formu jezičkog iskustva svijeta koja se neposrednije i konkretnije obraća čitaocu, pa je otuda i logično pretpostaviti da je upravo jedno filozofsko čitanje bardova bosanskohercegovačke književnosti bilo adekvatno primljeno u široj intelektualnoj zajednici. U ovom pogledu, treba istaknuti da Prohićeve iluminacije i uvidi u prirodu Selimovićevog i Dizdarovog djela nisu tek književno-kritičke prirode, nego radije opservacije koje književnom tekstu prilaze iz ugla *filozofije umjetnosti*.

Dakle, Kasim Prohić svjesno zauzima izrazito *filozofsku* poziciju (njen jezik, metodu, semantičku potenciju)

koju potom aplicira na odgonetanje “apokrifnosti” književnog teksta Dizdara i Selimovića. U studijama *Činiti i biti te Apokrifnost poetskog govora*, objavljenim uzastopno i u razmaku od svega dvije godine (1972. i 1974.), Prohić pokušava artikulirati sveukupnu umjetničku energiju Selimovića i Dizdara kako bi racionalizirao njihove ideje i osvijestio njihov značaj za sveukupnu društvenu zajednicu. Ovo implicira da se stvaralaštvo velikih umjetničkih umova ne doživljava uvijek i nužno kao “veliko” stvaralaštvo, te da je njihovo djelo nešto što ima zaseban život i stoga zahtijeva zaseban pristup koji će omogućiti djelimičnu racionalnost njihovih ideja. Ujedno, ovo bi bio centralni cilj Prohićevog usmjerenja ka Selimoviću i Dizdaru.

Prohićev pristup književnosti tako je zasnovan na praktično centralnoj kategoriji njegovog filozofiranja: činjenici da se radi o “figuri otvorenog značenja”, jednom fenomenološkom obliku koji je otvoren za čitaoca koji i sam ima pravo dopisivati u tekst. Tu se književno djelo pojavljuje kao “ispisani trag koji slijedimo” (Prohić, 10, 1988), kao slutnja koja nas očekivano konfrontira s akumuliranim životnim iskustvom i stavlja u perspektivu koja se korelira s cjelinom svijeta i njegovih heterogenih sadržaja. Za Kasima Prohića književnost je ona specifična forma umjetnosti koja unutar prostora svog teksta ostvaruje izvjesni poredak, ali taj se poredak tek otkriva naknadnom i intenzivnom refleksijom. Za razliku od muzike i slikarstva, kao oblika umjetnosti

koji su od Grka imali povlašten položaj među *svim umjetnostima*, književnost podražava tek postepeno i naknadno, ona ima moć dokučivanja onog unutarnjeg koje je postalo sebe svjesno i nije više tek puko podražajno. Ovaj prerogativ književnosti u odnosu na ostale umjetničke izražaje proističe iz njene forme koja se sastoji u *intimnom činu čitanja*, u onome što će Prohić nazvati “tihom svetkovinom čitanja” (Ibid, 9).

Iskustvo književnosti (i uopće teksta) tako je intimno iskustvo, koje nije moguće prenijeti na sale i stadione kako bi neposredno aficiralo mase, pa je stoga *iskustvo čitanja* u svojoj suštini *iskustvo samoće*. Jezik je pak neposredniji i konkretniji medijum zbilje i istine od *slike*, koja ipak zadržava onu neverbalnu metafizičku nit i uvijek ostaje dostatno distancirana u svojoj auri u odnosu spram gledatelja. U čitanju, barem tako stoje stvari, svako ko zna tehniku čitanja u stanju je izgraditi neku priču u odnosu na pročitano, bez obzira na stepen apstraktnosti sadržaja. Historija filozofije tako obiluje primjerima i podvizima unutar kojih se filozofske kategorije pokušavaju aplicirati na književni jezički indeks (Frank i Flaubert – Blumenberg i Goethe), pri čemu se susret ovih bliskih, ali ipak ne istih, jezičkih potencija pojavljuje kao markantan primjer zasnivanja novih oblika transparentcije smisla. U ovim nastojanjima do samih ivica se zateže kompleksni *slavoluk filozofije*. Hermeneutika, dijalektika, kao i teorija teksta (o čemu smo pisali u četvrtom poglavlju) ovdje dolaze do svojih

najkreativnijih granica i uvezuju se u katkad heretičnu smisaonu cjelinu.

Interpretacija književnog teksta (donekle i tekstova klasične filozofije) tako spada u red onih nastojanja koja se sastoje u vjerovanju da se svakim novim čitanjem ponešto novo može otkriti i učiniti važnim čitaocu, pri čemu se “to nešto novo u tekstu” treba shvatiti kao stvar perspektive tj. uvjerenja da se u sitnim i poznije uočenim detaljima “trenutak otvaranja i prepoznatljivosti teksta” (Walter Benjamin) može zasnovati na potpuno novi i promijenjeni način. Ako se ovoj prirodnoj dinamici čitanja doda još i “kulturni napon”, kompleksni politički društveni ambijent u kome svako može da osporava svakoga, tada je Prohićeva sintagma *beskonačno čitanje konačnog teksta* jedini pravi putokaz za problematiku potencijalnih pristupa literaturi i lektiri.

Književni tekst sa stanovišta interpretacije i hermeneutike vjerovatno ni u kojem slučaju nije zamišljen i predviđen da bude konačan. Tu se iskustvu *pisanja* suprotstavlja iskustvo čitanja, koje stimulira ono heurističko i enteleheičko. To je ona sudbina teksta da živi svoj život u odnosu na interpretaciju, povijesne prilike i epohalne obrate. Osobitost Prohićevog pristupa *filozofiji umjetnosti i književnosti* ogleda se u odabiru tema koje se koncentriraju oko dva bosanskohercegovačka pisca. Upravo iz ove tačke može se govoriti o Prohićevoj *transcendentalnoj topografiji Bosne* i njene sudbine o čemu ćemo govoriti u narednom poglavlju. Kasim Prohić nesumnjivo spada

u red filozofa koji se svojim kapacitetom mogao baviti bilo kojim aspektom svjetske književnosti no ipak on se opredjeljuje za svoju, domaću i “književnost kod kuće”. To je ona forma književnosti koja se u osnovi može tretirati kao književnost male jezičke kulture, pa i male kulture uopće. Shodno tome može se postaviti i pitanje: na koji način se velike kulture mogu odnositi prema malim kulturama i kakvu perspektivu i tačku gledišta mogu zauzeti u odnosu na njih?

Kasim Prohić dramatično i intenzivno razbija onu zlobnu i perfidnu predrasudu da male kulture nisu u stanju producirati ništa veliko, a posebno ne veliku književnost. U njegovoj filozofskoj vizuri Selimović, Andrić, Dizdar, Popa i drugi književni stvaraoci već se po prirodi stvari trebaju tretirati rame uz rame sa Mannom, Márquezom, Hemingwayom itd. Globalna recepcijska prepreka u ovom smislu najjasnije se objektivira kroz jezičko tj. idiomsko ograničenje u prevodjenju, ali mimo toga, stvari stoje podjednako. Svaki književni tekst tako je naposljetku “cjelina u čiju strukturu može da ulazi filozofsko razmatranje.” (Ibid, 12)

U osnovi stvari *filozofsko razmatranje* dodatno komplicira i “kompromitira” književni tekst, pa se u ovom novom semantičkom sloju u potpunosti otkriva onaj hermeneutički bezdan koji Prohić pravilno imenuje kao “beskonačno čitanje konačnog teksta”. U pogledu književnosti i filozofije niti jedan tekst, već po stanovitom aprioritetu, ne može se uzeti kao konačni tekst, pa se

njegova potencija tumači s obzirom na njegovu interpretativnu mogućnost. Prodiranje u tekst koji po svojoj prirodi treba da *kaže* više od napisanog tako ni u kom slučaju nije jednostavan i banalan posao, pa se zbir nesporazuma ispostavlja kao neminovnost. *Filozofija književnosti*, a tako ćemo imenovati Prohićev napor i čitanje Selimovića i Dizdara, u konkretnom slučaju, zasnovana je na vjerovanju da u jezičkom smislu bosanskohercegovačka kultura možda jeste mala, ali u vrijednosnom smislu njena potencija prevazilazi geografske konture jednog “malog” društva.

* *

U hermeneutiku romanesknog stvaralaštva Meše Selimovića, Prohić ulazi sasvim formalno, rearanžirajući strukture iskaza kojima najčešće operira sam pisac u vlastitom stvaralaštvu. Prohić piše:

“U prvu grupu ulazili bi oni iskazi koji imaju formu idioma, maksime, poslovice, a i logički su najbliži apodiktičkim sudovima (...) *Nada je svodilja smrti, opasniji ubica od mržnje*. ... Drugu grupu sačinjavaju stavovi koji se formom još uvijek doimaju kao lapidarnost aforističkog iskaza, ali se apodiktičnosti prvog dijela stava dodaje iskaz naglašene eksplikativne prirode ... *Najgori su pošteni, kojima ništa ne treba, koji nemaju ljudskih slabosti, a znaju samo za nekakav viši zakon, običnom čovjeku teško shvatljiv. Nitko toliko zla ne može učiniti*. Treću grupu čini prijelaz od prve ka trećoj u kojoj se logički uspješno artikulirani zbir apodiktičkih tvrdnji međusobno dopunjuje, tvoreći tako gust misaoni tekst, kojemu se tek u cjelini može priznati eksplikativnost višeg reda ... Postoji muka odlučivanja, kao i

muka čekanja, a svijet je zatvoren i otkriva se tek kad uđemo u igru, kad ostvarujemo mogućnost.” (Prohić, 1989, 14)

Analizu romanesknog stvaralaštva Meše Selimovića, Prohić će grupirati oko njegova četiri “velika” romana i to: *Derviš i smrt*, *Tvrđava*, *Tišine* i *Magla i mjesečina*, ističući da “*Tišine* nisu dosegle umjetnički nivo ostala tri djela, one su za našu analizu od dragocjenog značaja. Psihološki-motivaciono, strukturalno i kompozicijski *Tišine* su veoma bliske *Tvrđavi*. Pisane su, doista, sa pola snage...” (Ibid, 16) smatrajući da je u osnovi, upravo u *Tišinama* sadržana jezgra i sjeme za njegovo buduće romaneskno stvaralaštvo, koje će biti pisano u *punoj snazi* te s “dovoljno psihološke i motivacione ubjedljivosti”. Utoliko se, za Prohića, *Tišine* ne mogu izuzeti iz ozbiljne filozofsko književne kritike i recepcije Selimovićevog djela. U odnosu na *Tišine*, prema Prohićevom stanovištu, u osnovi lomi se *zamršena krletka* književnog djela Meše Selimovića.

U ovom pogledu Kasim Prohić otkriva svoju centralnu tendenciju u analizi književne forme Meše Selimovića, pa u fusnoti, praktično na margini, otkriva svoju centralnu nakanu da se: radi o “tipu čitanja koje može da otkrije osnovni književnomisaoni i motivski krug Selimovićevog romanesknog djela, pri čemu se autor trudio da govori djelom, a ne da ono bude puka ilustracija određenih teza. Kategorijalnost kritičkog suda omogućena je više ili manje skrivenom “implicitnom” kategorijalnošću književnog teksta.” (Ibid, 16) Ni više ni manje,

Kasim Prohić nastoji, kako kaže američki filozof Robert Brandom, učiniti eksplicitnim sadržaj romaneskne forme Meše Selimovića. Pri ovakvoj vrsti filozofske analize pokatkad je potrebno zanemariti i redundantnu riječ “opće kritičke javnosti”. Kasim Prohić upravo to i čini, pa se njegovi uvidi u književnost Selimovića i Dizdara čine kao da polaze ex nihilo, što u neupućenog i površnog čitaoca može ostaviti utisak nadobudnosti ili, pak, arogancije. Naravno, radi se samo o heurističkom i metodološkom opredjeljenju koje želi da izbjegne zamku redukcije u “još jednu književnu kritiku”.

Svaka umjetnost zasnovana je u relaciji spram *svijeta* i njegove ideje. Ona se, kako piše Prohić, *zasniva tako što uvijek prisvaja svijet*. Kompleksnost u analizi ovakvih poduhvata dodatno se komplicira ako piščev jezik ima osobito poetičan, prosto “obredni” karakter. *Ideografija književnog teksta* u takvim uvjetima postaje gotovo pa Sizifov posao, razbijanje one rigidne *krletke* podložne političkim kriptointerpretacijama koje za cilj imaju udaljiti nas od same stvari umjetnosti i njene izvornosti. Ipak *beskonačno čitanje konačnog teksta* mora ostaviti prostora za mogućnost i takvih abrevacija.

Kasim Prohić kao polazišni motiv u djelima Meše Selimovića je označavao motiv *praznog prostora*, koji se prije svega ima tretirati kao *psihološka* kategorija. To je onaj motiv osamljenosti, zatvorenosti i izoliranosti koji se u Selimovićevom stilskom jeziku otkriva kao tvrđava, te-kija, ili pak individualna psihološka odsječenost junaka

od realnosti svakodnevnog života. To je ono protivrjeđeje u kome se zatvoreni mikrokosmos junaka ne podudara sa otvorenošću sveukupnih životnih relacija. Tako se u osnovi romaneskno djelo Meše Selimovića, prema Kasimu Prohiću, može imenovati: ramonom atmosfere. Prohić će na ovom tragu posebno isticati rukopis *Derviš i smrt* u kome će koncept praznog prostora tretirati kao samu pretpostavku za strukturalni sadržaj romana, a u odnosu na šta se u cjelini i može govoriti o:

“Dervišu i smrti kao jednom od najmisaonijih i književno najbujedljivijih djela tragičke literature pisane na našem jeziku.” (Prohić, 1989, 37)

U *Tvrđavi* se pak motiv praznog prostora otvara kao sveukupna suština kroz koju Selimović organizuje tekst, pa je sklop životnih neprilika Ahmeta Šabe i Tijane već zadat *granicama* praznog prostora. Lične drame Selimovićevih junaka tako u *potrazi za apsolutnim zatežu kompleksni luk transcendencije*, pa su njihove sudbine donekle zacrtane kao one grčkih junaka-tragičara, njihovim sudbinskim *prvim* koracima. I u jednom i u drugom slučaju sudbina junaka je izvjesna i uvijek *tragična*.

Smisao je tako, prema Prohiću, u Selimovićevom ramenskom stvaralaštvu zadat u dva moguća pravca: kao eshatološka projekcija i kao samoporecivost (*Tišine*) te kao koncentrični krugovi zbivanja (*Derviš i smrt*), kao “prisutan i odsutan, ali kao onaj koji nikad nije pomaknut u apstrakciju, čisti prostor trebanja.” (Ibid, 43)

Selimovićevi junaci svoj svijet zasnivaju pronalazeći racionalni poredak stvari u odnosu na životni prostor koji ih okružuje stvarajući vlastiti sistem koji svijet oko njih drži na okupu. Taj sistem sastoji se u onoj egzistencijalnoj demarkacionoj liniji koja jasno razdjeljuje tananu nit JA – SVIJET. U JA može postojati neki temeljni smisao, barem vjerovanje da je on zasnovan (npr. Ahmed Nurudin ovo postiže kroz čvrstu vjeru u Boga), dok je SVIJET zbir kontingencija u kome se ne može pretpostaviti postojanje i *trajanje* smisla. Ako se ovome dodaju socijalni motivi Selimovićevih romana onda se, u posebnom smislu, može govoriti o svijetu/životu koji mimo toga što je nesumnjivo kontingentan, u svojoj osnovi, biva surov, flagrantno nepravedan i posebno mučan. Utoliko, i čitalac to jasno vidi, svi Selimovićevi junaci su dobri ljudi, ali skončavaju svoje živote u kontekstu vlastitog života koji se naprosto *zadesio* u nepravednim socijalnim prilikama.

Utoliko Kasim Prohić, upravo na takvim mjestima unutar Selimovićevog romaneskonog stvaralaštva, artikuliše sliku i viziju *politike* i njenih neprilika, pa u odnosu na nju ne vidi ništa produktivno i ništa sretno. Tu se bit *politike* može svesti na ono prizemno, nečasno, degutantno manipulisanje ljudskim sudbinama a koje se vrlo često može grupisati oko “lutrijskog karaktera” nemoralnih ili suspektno moralnih pojedinaca. Granična instana *političke igre* tako je uvijek usmjerena protiv čovjeka, pa se tu, doduše u literarnoj formi, može

potvrditi ono stanovište Thomasa Hobbesa kao i nekih francuskih prosvjetitelja, o tome da je politika (uključujući tu i ono što se shvata kao država) uvijek u bitnom smislu usmjerena *protiv čovjeka*.

Takva biva i sudbina šejha *Ahmeda Nurudina*, pa Prohić piše:

“Dijalektika perfidne političke igre dovela ga je na kraju na stranu zločina, gdje kao smisao može da postoji samo moralni nihilizam i ljudsko ništavilo.” (Prohić, 1989, 45)

Politički prostor tako je uvijek prostor *perfidnosti* i *hipokrizije*, neovisno o historijskom vremenu i epohi unutar koje pojedinci žive, djeluju i stvaraju. To je, posebno u modernim prilikama, ona sfera u kojoj antički ideali jedinstva moralnosti i politike doista više ništa ne znače, pa se čak i stimulišu ona ponašanja koja su radije usmjerena ka makijavelističkim tačkama gledišta. Svoje viđenje politike kao djelatnosti, Prohić je možda najjasnije izložio upravo u čitanju Meše Selimovića.

Na tragu tog razmišljanja posebno treba obratiti pažnju na problem koji Prohić s posebnom pažnjom obrađuje: odnos *riječi i čina*. Tu je Prohiću osobito važan dijalog iz Tvrđave koji se odvija između Ahmeta Šabe i Mula Ibrahima, gdje se u na jednom mjestu kaže: “Trtljao si, veliš, ono što ne misliš? Niko ne pita šta si mislio, već šta si učinio. Misao je samo tvoja, čin je svačiji.” (Ibid, 47) U osnovi ovaj prijepor prevazilazi intimni odnos misli i izgovorene riječi, pa se kao verifikacioni

ambijent izgovorene riječi nameće zajednica kao jedna forma sudišta. Tu se zajednica ima u konkretnom smislu shvatiti kao bosanska provincija u najekstremnijem obliku i značenju te riječi, kao ona forma koja može da presudi i iskaže konačni sud o pojedincu bez da o samoj stvari u osnovi bilo šta zna pouzdano. To je ona sfera kada iskazano postaje čin koji zasniva svoj vlastiti život – kada iskaz – čin počinje da se aktualizira u granicama vlastite dijalektike. Tu se slobodno izgovorena riječ uvijek tretira kao subverzija, a onaj koji slobodno govori (manji je problem što misli!) kao potencijalna opasnost za sam ekvilibrijum zajednice.

Tako se upravo u onome *činiti*, u Prohićevoj analizi romanesknog stvaralaštva Meše Selimovića, i zasniva ono *biti* kao ljudska smisaona egzistencija. Prohić piše:

“U Tvrđavi se između čina i bitisanja ne uspostavlja odnos razlikovanja, nego se činiti i biti poistovjećuju u osnovnom značenjskom određenju. Preciznije rečeno, činiti je elementarna pretpostavka da se čovjekov život zasnjuje kao egzistencija, da se eteričnost postojanja prevede u modus realnog bivstvovanja. Izvan prostora čina postoji samo praznina smisla, narkotično stanje lebdenja u kojemu je sve supstancijalno isparilo u čistoj praznini, apsolutnoj transparentnosti.” (Prohić, 1989, 50)

Čin kazivanja je tako fundamentalni čin utemeljenja egzistencije, pa se u odnosu na kazano na svojevrsan način može mjeriti i njen kvalitet. Uz taj prostor slobode iskazivanja stoji onaj odnos između autentične egzistencije koja nerijetko dolazi s visokom cijenom i

posljedicama te onog drugog oblika egzistencija koji Selimović označava kao “slučajno prisustvovanje životu”. Radi se o jednoj vrsti opredjeljenja, takoreći slobodnog odabira, o tome kako želimo da se odnosimo prema životu – životu koji je svakako *krletka*.

Upravo se u ovom smislu, za Prohića, i može govoriti o pitanju *realnog svijeta*. On je, naprosto govoreći, onaj prostor u kome se vlastitim izborom i činom konturiše *vlastiti lik*. To je sfera u kojoj naši izbori i naši činovi definiraju ono ko smo i što smo. To je ona činjenica da se u datom trenutku naprosto moramo *odlučiti*, prelomiti, pa iz hrabrosti ili nedostatka iste zadobijamo formu vlastite egzistencijalne pozicije. Prohić, u tom smislu, piše:

“Strogim logičkim slijedom životnih neposrednosti (razgovor s Hasanovom sestrom, kadijinom ženom, doživljaj đurđevdanske noći kao atmosfere paganstva i izazovnog grijeha, odnos prema bjeguncu i moralna dilema koju proživljava derviš) i književnim jezikom literarne medijacije Selimović je izuzetno impresivno ocrtao prvi iskorak glavnog junaka u realni svijet, u prostor gdje se činom i izborom stiče vlastiti lik.” (Ibid, 69)

U analizi romanesknog stvaralaštva Meše Selimovića, a sa stanovišta Prohićeve *filozofije književnosti*, dominiraju egzistencijalni motivi praćeni kompleksnom dramatikom igre rubnih stanja ljudske svijesti poput depresije, anksioznosti, životne muke i jeda pa i alkoholizma u koji pribjegavaju Selimovićevi likovi jer i on je u suštini “napor da se zaboravi, da se povrati narušeni duševni integritet. Tako pije i Šehaga i Mahmut

Neretljak.” (Ibid, 102) Ako se, dakle, prema Prohićevoj filozofiji načelno možemo odrediti kao jednoj vrsti *metafizike ogledala*, tako se prema Selimoviću možemo odrediti kao protagonisti jedne vrste *metafizike smrti*. Pri tome se, kako smo u prethodnim poglavljima kazali, ovdje smrt ne može tretirati kao puko skončavanje (Heidegger), nego se treba tretirati kao šira egzistencijalna pozicija koju iskušavaju *živi*.

Metafizika smrti se u Selimovića zasniva najprije kroz potpunu samosvijest njegovih junaka o izvjesnosti ljudske konačnosti, pa i kad ih lome životne muke oni se okreću toj temeljnoj neizbježnosti koja im olakšava prevladavanje onog rasapa JA – SVIJET. Tu se smrt otkriva kao *utjeha*, kao ona instanca koja barem i kao *slatku zabludu* otkriva mogućnost dosezanja potpune pravičnosti. Prohić piše:

“Ahmed Nurudin druguje sa smrću kao s prvim razlogom svoje egzistencije. Živ, on je zazidan u utvrdu derviške tekije i osamu svoje metafizičke misli. U njemu smrt nije prisutna kao granična tačka životnog smisla, posljednja postaja kratkotrajnog hadžiluka, već kao izvorni motiv predavanja metafizici Vjere i transcenciji božijeg Uma. Ona se ne otklanja zaboravom, ne pomiče u neidentificirani prostor, s njom se živi kao s prožimajućom snagom beskonačnog. Utoliko ona i gubi doslovni antropološki smisao, postaje mjera kosmičkih stvari i odnosa.” (Prohić, 1989, 111)

Smrt je tako, u osnovi, izvorni motiv prepuštanja životu, jer se punina životnih relacija u Selimovićevih junaka otvara u Heideggerovom okviru *bitka – ka – smrti*.

Upravo u ovom smislu ona gubi svoj puki “antropološki smisao” i postaje mjera svekolikog egzistiranja. Uostalom, u činu smrti i *straha od smrti* ljudi su jednaki, pa je već u tome sadržan već neki mali djelić pravednosti.

Književni prostor Selimovićevog stvaralaštva, tako je, prema Prohiću, prostor Bosne i njene tragike. Uz književni prostor Bosne, svakako je dominantna i jedna vrsta duhovnog prostora, osobito onog vezanog za islam i poimanje sufizma. Od posebne važnosti, za nas, ipak je motiv Bosne, koja svoje muke i prijepore ništa manje intenzivno živi i danas. Prohić piše:

“Selimovićeva Tvrđava je roman o Bosni. Istina, ne o Bosni prošloj, bez obzira što je radnja situirana u jedno “davno prošlo vrijeme”, niti o sadašnjoj već o zemlji – Bosni koju bi, da je nema, trebalo izmisliti: toliko je za Selimovića potencijalna snaga Bosne kao metafore i simbola.” (Ibid, 147)

Motiv Bosne je za Kasima Prohića u svojoj osnovi motiv *zavičaja*. Zavičaj se tu tretira u onom smislu koji je sasvim blizak Gadameru, kao ono *iskonsko* i kao ono u odnosu na šta *nema zaborava*. Zavičajna topografija je tako, i u izvjesnom smislu, granična ontološka pozicija, jer se granice, sada granice zavičaja, pojavljuju kao granice ljudskog bića. Gadamer piše:

“Zavičaj nije tek mjesto boravka koje se može izabrati i promijeniti. Zavičaj se ne može ni zaboraviti. On je, da upotrijebim čuvenu Schellingovu riječ, nešto *iskonsko*. (...) Zavičaj ostaje nezaboravljen. No zavičaj u našem vremenu pokretljivosti koja

sve više raste, više nije isto što je bio u vremenima veće postojanosti.” (Gadamer) ¹⁸

Tako se za Prohića, u romanu Meše Selimovića, Bosna pojavljuje kao prvi i početni smisaoni horizont njegovih junaka, pa se svaki egzil i putovanje izvan Bosne, pa bilo ono i rekreativnog tipa (kao ono u Veneciju glavnih protagonista *Tvrđave*) smatra već nekom vrstom distanciranja od vlastitog bića i stoga je već u pravilu samo privremenog karaktera. Prohić piše:

“Umirući u toj najnevjerovatnijoj varoši, Šehaga u samrtnom grču osjeća Bosnu kao istinu od koje je nemoguće uteći, kao pritajeni hod zavičajne ukletosti koja se nad njim nadvija kao predodređenost životnog puta – kraja. Mannovoj ezoteričnosti estetičke smrti i intelektualnom narcizmu “evropske duše” protivstavljena je smrt u kojoj se ujedno stiču ljepota franačkog svijeta i zloslutna linija imena bosanskih mjesta, uz svu grotesknost njihove simbolike.” (Prohić, 1989, 151)

Bosna kao *zavičaj* je, u izvjesnom smislu, sama *sudbina*. Pa iako je život u Bosni uvijek, (i danas!), više muka i trpnja, nego životna radost i sloboda, ona je jedini mogući okvir realizacije života ljudi rođenih i zatečenih u njoj. U određenom smislu, muka i trpnja postaju na jedan pervertiran način preduvjeti za barem neke priči-
ne radosti i slobode. Prohićevo čitanje Meše Selimovića, njegov je hommage Bosni i onome što Bosna u njegovoj

¹⁸ H. G. Gadamer, *Zavičaj kao jezik*. Odlomak dostupan na: <https://protreptikos.wordpress.com/2018/01/17/zavicaj-kao-jezik-ulomak-iz-hans-georg-gadamer-zavicaj-kao-jezik/>

slici svijeta predstavlja. Ona je uvijek implicirana, prisutna, internalizirana, čak i onda kada se čini da je subjekt kome se Prohić obraća nešto posve drugo.

Za Kasima Prohića, ponovimo to na ovom mjestu, *Bosna kao zavičaj* je istovremeno *krletka ljudske sudbine* i okvir čovjekovog propadanja često praćen tek iluzijama o sretnom životu.

* * *

Apokrifnost poetskog govora rukopis je u kome Kasim Prohić započinje jedno filozofsko čitanje poezije Maka Dizdara. O samom karakteru poezije Maka Dizdara, u čitanju Kasima Prohića, suočavamo se s jednim oblikom “poetike neizrecivosti” pa se utoliko sveukupni njegov poetski napor može ocijeniti kao jedna vrsta “filozofije pjesništva ili barem njenog nacрта.” (Prohić, 1989, 164) Istovremeno, baš kao što je slučaj i u Prohićevom pristupu Meši Selimoviću, u kompleksnom poetskom djelu Maka Dizdara on će vidjeti isijavanje i bljeskove onog, ako ga tako možemo nazvati, arhitektoničkog i izvornog bića Bosne. Poezija je za Kasima Prohića, baš kao i za Heideggera, možda i najjasniji oblik otvaranja, prebivanja i iskazivanja istine, pa je u njenoj formi sadržana i pretpostavljena već jedna vrsta nužne lucidnosti. Lucidnosti koja je uzrokovana neugodnim ambijentom u kome istina dolazi do svoje transparentije. Tu se veza između poezije i istine može sagledavati u okvirima Blumenbergove metafore “gole istine”, koja mimo nesumnjivog *divljenja*,

uvijek izaziva i jednu vrstu *straha* koji se teško može artikulirati racionalnim konstrukcijama svijeta. Rudolf Otto, istina u teološkom kontekstu, ovu ambivalenciju imenovao je kao *mysterium tremendum et fascinans*.

U pjesništu “kazujući svijet, pjesma ne ponavlja ništa od njegove siromašne očiglednosti” (Ibid, 169), već sam svijet izlaže njegovim metafizičkim granicama. Poezija se tako može smatrati onim oblikom ljudske djelatnosti čiji se *centar* sastoji od stalne tendencije ka onom *rubnom*, u odnosu na šta ona zadobiva svoj potpuni smisao i to kao jedna specifična vrsta unutar raznolike i svekolike ljudske aktivnosti. Poezija Maka Dizdara, u tom pogledu, tako je nesumnjivo *autentična*. Njena autentičnost posebno se sastoji u u onome što Kasim Prohić prepoznaje kao “prešućeno i nekazano”, kao ono što svoje prisustvo u stihovnom jeziku zapravo implicira, ali nikada eksplicitno ne kazuje. U autentičnoj poeziji tako se stvar uvijek svodi na ono što nije izgovoreno, pa se poezija upravo u tom smislu treba tretirati kao doslovna *forma otvorenog značenja*. Ona je otvorenost do ono mjere da “u njoj pojedinačna riječ ne znači ništa” (Ibid, 172)

Takvo shvatanje nije utemeljeno na legitimnoj mogućnosti upotrebe *slobodnog stiha*, dakle, onoga što bi moglo pripadati nekoj tehnici i metodici poetskog stvaralaštva, nego prije da se radi o onome što se pojavljuje kao čista interpretativna mogućnost, izvjesna transcendentalna pozicija da se neka forma ispuni sadržajem. To je ona mogućnost prekoračenja smisla i značenja napisanog i

iskazanog koja se zasniva na obrublivanju najudaljenijih tačaka konstrukcije smisla. Pjesnička riječ u ovom smislu jeste ono što ograničavajući jedan prostor svijeta, u svojoj osnovi služi svrsi njegovog hermeneutičkog proširivanja.

Kao i svaka druga pozicija autentičnog pjesništa, tako prema Kasimu Prohiću pjesnik Mak Dizdar:

“...pokušava da, prije svega, nađe riječ za ono što ne vidimo. Istina, i ono vidljivo postaje u njegovoj poziciji neizvjesno, tako da se, u principu, sve vraća na onaj tamni osnov predontološkog “trajanja” na kojemu treba da uskrsnu i svijet i riječ, čak i u času kada svoj posao vidi kao apriorno dovršen, tj. kada se totalitet leksičke identifikacije poistovjećuje sa samim granicama svijeta, pa se riječ javlja u funkciji apsolutne iscrpljive oznake onog što je, kao imenovano, također nepromjenjivo i apsolutno. Riječi su u svemu sadržane. Riječi su dakle sve, ali i kao ograničenost svega su dane.” (Ibid, 174)

Upravo je okret ka *tamnom osnovu predontološkog trajanja* preduvjet autentičnog pjesništva i izvornosti poetske riječi. Svijet i riječ u poeziji konvergiraju se u onome što se može odrediti kao “apsolutizam zbilje” (Blumenberg). To je doslovno istežanje i svojevrsno testiranje granica *elastičnosti* zbilje, pri čemu se u pojmu *zbilja* ima računati i s onim *oniričkim*. Iz ovoga se i dolazi do one nelagodne pozicije čovjeka u susretu sa zbiljom, do onog neugodnog parezija i groteskne zaleđenosti čovjeka koja može da nastupi onda kada dođe do grubog upada realnog u simbolički lanac ljudske svijesti. (Lacan)

U ovom kontekstu, Prohić piše:

“Nemuštost čovjekovog iskona nikada se ne može jezički artikulirati do kraja, ali se bar može posredno “objasniti”: biće pjesme – čovjeka je u principu nedefinljivo.” (Ibid, 175)

Od *Vidovopoljske noći* preko *Kamenog spavača* sve do *Modre rijeke*, u Maku Dizdara radi se o *riječi*, koja se, za Kasima Prohića, ima tretirati kao *eksczes* – kao u pisanju Maurice Merleau-Ponty, gdje se svekoliko iskustvo *riječi* uopće treba shvatati kao *eksczes* ljudske egzistencije. Riječ u pjesmi tako je istovremeno otvorena i zatvorena. Zatvorenost se stiče, polazeći od diferencije između proznog i poetskog govora Mikhaïla Bakhtina, impliciranim monološkim karakterom pjesme pri čemu se, u praktičnom smislu, zapravo zasniva jedna vrsta zatvorene komunikativne intencionalnosti u odnosu na ono *neiskazano* u poetskoj riječi. To je onaj osjećaj koji bi se mogao sažeti u stav da pjesma komunicira sama sa sobom. Ipak, istovremeno pjesma i poetska riječ sažimaju samo biće otvorenosti, pa se u njima ništa ne može pretpostaviti i utoliko izmiče individualnom i historijskom relativizmu. Utoliko:

“... u poetskom djelu i interpunkcijski znak ima funkciju riječi, kao što je ima i ritmika stanke i verbalno “slijepa mjesta” koja zovemo nedorečenošću. Sve u njemu za nas govori, premda taj govor po sebi i jeste svagda apokrifan i značenjski torzičan.” (Ibid, 185)

U izmicanju individualnom i historijskom relativizmu pjesničko iskustvo za Kasima Prohića konfontira nas s onim *nemislivim*, koje je, ovdje se oslanjajući na

Foucaulta radije nego na Franka, centralna kategorija suvremene filozofije. S obzirom na odnos *mislivog i nemislivog*, kako smo pokazali u četvrtom poglavlju, koje se u filozofiji već unaprijed osuđuje na propast, unutar umjetničke forme zadržava se nešto širi pristup, pa se može, ako ništa, onda barem beznadežno nadati (Adorno) da se ono *nemislivo* može barem dotaknuti. Za Kasima Prohića, poezija Maka Dizdara akribičan je primjer takvog umjetničkog nastojanja.

Filozofska nastojanja o nemislivom, koja su prema Franku uzaludna jer se o *nemislivom doslovno ne može misliti*, u Foucaulta su pak određena kao jezgrovrsto mjesto zapadne filozofije, pa u tom kontekstu Prohić piše:

“Za Foucaulta, sve veliko u savremenoj filozofiji je u znaku te kategorije. Od Hegela i Marxa do Husserla i Freuda: čitava moderna misao je prožeta zakonima misli o nemišljenom, zahtjevom da se sadržaj bića po-sebi misli o obliku bića za-sebe, da se čovjek razotudi i pomiri sa svojom biti, da se objasni horizont koji iskustvu daje podlogu neposredne očiglednosti, da se digne veo sa Nesvjesnog, da se apsorbuje u svojoj vlastitioj tišini ili da osluškuje svoj neodređeni šapat.” (Prohić, 1989, 191-192)

Poezija Maka Dizdara tako je, za Kasima Prohića, svojevrsni pokušaj da se uspostavi neka vrsta dijaloga s onim *nemislivim* da ga se dotakne i artikuliše u jednu vrstu *fenomenografije* koja ima sposobnost održati stav autentičnosti. Utoliko Dizdarov ciklus SLOVO O SLOVU predstavlja intelektualni napor uspostavljanja osnova za jednu vrstu takvog poduhvata. Poezija Maka Dizdara

tako se pojavljuje kao jedna vrsta simboličkog spreznja u kojoj se, od svih motiva, najjasnije očitava motiv Bosne i Hercegovine te njene bogate historije koja se u pjesničkom jeziku Maka Dizdara proživljava i racionalizira u koliko-toliko suvremenim prilikama. Tu, naravno, ono poetsko ostaje bitno apokrifno, pa se čak obrazovanom i vještom čitaocu takva umjetnička forma može učiniti suviše ksenološkom, neintuitivnom i zamršenom.

U Dizdarevom dijalogu između povijesno udaljenog, ali sadržinski pohranjenog i preživjelog simboličkog repozitorijuma pjesničkog otkrića Bosne u suvremenosti, zasniva se mogućnost novog načina razumijevanja jedne realne društvene ontologije koja se opire svakoj vrsti logike *razdora i diobe*, pa se Bosna u konačnom smislu, pojavljuje kao izvorište autentičnog kulturnog, političkog i socijalnog bića. Autentična egzistencija Bosne, u tom smislu, jedina ima prerogativ autentičnog govora o sebi, uprkos stalnim i agresivnim nastojanjima da o Bosni govore vanbosanske ili nebosanske strukture u okviru svojih velikodržavnih aspiracija.

U ovom smislu se jasno može govoriti s Muhamedom Filipovićem koji rano, prije nego to drugi ili ne žele ili ne mogu, prepoznaje autentičnost bosanskog duha, o kome piše u eseju iz 1967. godine: *Bosanski duh u književnosti – šta je to: Pokušaj istraživanja povodom zbirke poezije Maka Dizdara Kameni spavač*¹⁹. Bosanski duh i njegova

¹⁹ <https://www.biserje.ba/bosanski-duh-u-knjizevnosti-sta-je-to-pokusaj-istrazivanja-povodom-zbirke-poezije-maka-dizdara-kameni-spavac-2/>

autentičnost direktno su proizveli bosansku literaturu. Mak Dizdar najblistaviji je primjer takvog duha.

U tom smislu Prohić piše:

“Mak Dizdar pokušava da svoje poetsko djelo zasnuje na principu sabiranja onih motiva koji antropološki ne zastarjevaju, već tvore egzistencijalni sklop trajnih čovjekovih opredjeljenja i zagonetki. ... U KAMENOM SPAVAČU govor je jedino o zemlji, nebu, čovjeku i čovjekovom slovu. Sve što jest i što se zbiva omeđeno je tvrđinom tla i nebeskim beskrajem.” (Prohić, 1989, 216)

Zemlja, nebo, čovjek, tvrdo tlo kao motivi, sve je vezano za Bosnu, pripadaju Bosni i neodvojivi su od Bosne kao duhovnog i kulturnog prostora u egzaltaciji njegove autentičnosti. Od stećaka do suvremenosti dugačak je *luk transcendencije*. Poezija Maka Dizdara hermeneutički relaksira te vremenske krajnosti i približava semantički prostor onih ontoloških hijatusa, tvrdih slika svijeta, za koje se prividno čini da ih je vrijeme, jedne u odnosu na druge, gotovo obesmililo. Kasim Prohić će ovu osobitu sposobnost, majstoriju i sklonost Maka Dizdara nazvati *direktnom ontologijom imaginarnog* (Ibid, 229) On dodaje:

“Mak Dizdar je spoznao da prošlost i sadašnjost ne dijele prazni vremenski ponori, da je ljudsko vrijeme ona duhovna i vitalna konstanta koja omogućuje da povijest mislimo, doživljavamo i živimo kao zbiljski prostor naših čina i uvjerenja.” (Ibid, 234)

I *Okrutnost kruga* i *Razmirje* sabiru onaj temeljni egzistencijalni motiv Dizdareve poezije – metafizike: motiv

ljudske konačnosti i usamljenosti ljudske egzistencije. Život je krug, *vječno vraćanje jednakoga* (Nietzsche), tiranija ujednačenog napora da se sabiranje i rasipanje već nekako podnese i da se postepeno, neprimjetno, vrati na početnu poziciju u kojoj je čovjek postavljen kao usamljeni subjekt. Život se tako otkriva kao rubno iskustvo, iskustvo *razmirja*, fiksirano na rez između ljudske konačnosti i vjerovanja u mogućnost njenog prevladavanja činom smrti. To je u graničnom i doslovnom smislu forma stapanja horizonata imanencije i transcencije.

S obzirom na sveukupnost navedenih pjesničkih motiva, Kasim Prohić se pita: šta nas to čeka iza modre rijeke? Ako postoji neki zvanični napor da se dođe i dosegne ono neimenljivo, odsutno, skriveno, onda je to zasigurno supstancijalizirano u Dizdarevoj *Modroj rijeci*. Sveukupna aspiracija modre rijeke i onoga iza nje, sastoji se u pokušaju doseganja i presezanja onog čovjeku skrivenog. Ako se može govoriti, da iskoristimo misao Renea Girara o “stvarima skrivenim od nastanka svijeta” onda se bez puno sumnje može tvrditi da je Modra rijeka jedan pokušaj prekoračenja praga imanencije, gdje se doista otkriva i ponešto od onog dogmatski skrivenog. U stihovima Modre rijeke se, za Kasima Prohića, smisao zasniva ali i raskriva iz jedne čvrste transcendentne pozicije. To je ono temeljno identifikovanje čovjeka i svijeta koje se artikuliše u jednoj uzajamnoj nadgradnji po principu dualnosti (ne dualiteta!) pri čemu se čuva

povjerenje u jednu vrstu primarne agregacije subjekta i objekta. U *slici* Modre rijeke nema prerogativnih pozicija subjekta i objekta koje su predstavljale vatreno poprište filozofskih sukoba unutar *moderne* filozofije.

Modra rijeka, tako je primjer supstancijalnog jedinstva umjetnosti (čovjeka i svijeta) koja se rekonfigurira i rearanžira iz perspektive dozvoljene pjesničke naivnosti. Prohić piše:

“Sve u Modroj rijeci upućuje na Drugo kao najviše: na drugu obalu kao onostranost naše egzistencije, na trajanje izvan zemnosti ljudskih svakodnevnih htijenja, na drugu stranu naših života – smrti, gdje se relativizmu čovjekove istine o svijetu i krhkosti njegovog napora da dosegne egzistencijalnu sigurnost i moralnu stalnost svojih čina odgovara apsolutnim znakom transcendentne izvjesnosti da negdje izvan nas, izvan svih naših moralistika i egzistencijalnih psihologija (traumatologija) postoji ostrvo na kojemu je ono što je apsolutno izvan svake mogućnosti poredbe, pa zato jedinstveno i – obično.” (Prohić, 1989, 270)

Poezija i stihovi Modre rijeke tako su doslovni rad na pokušaju *imenovanja neimenljivog*, ona se, u krajnjem slučaju, pojavljuje kao “mjera čovjekove konačnosti”, kao stalno uprisutnjenje ehsatona u svekolikim regijama fundamentalne ontologije. Modra rijeka je čisto *prezezanje*, ona je “iza pamćenja, iza uma, konceptualizirana jedino kao doživljajni oblik pomirenosti da ćemo biti učesnici takve sudbine” (Ibid, 276) i utoliko upravo u njenim stihovima Kasim Prohić vidi radikaliziranu direktnu ontologiju pjesničkog stvaralaštva, poeziju koja

se otkriva kao auto-poiesis (αὐτοποίησις) u neposredom i intuitivnom obliku. Pjesma je, u ovom smislu, samostvaralачa, i kao takva neposrednije vezana za životne tokove. Ona ne zahtijeva posredovanje u terminologizaciji (Blumenberg) kako bi pokušala dosegnuti smisao sadržaja životnog svijeta.

Ako se vratimo pitanju: šta nas to čeka iza modre rijeke, prema Kasimu Prohiću, dolazimo da skice odgovora na to pitanje:

“Iza modre rijeke je polje neiskustva, čista odsutnost predmetnosti, a ona sama nije ništa drugo do poetsko imenovanje odsutnog. Tako određena, ona izrasta od osnovnog antropološkog i filozofskog simbola, pa time “bukvalnost” pitanja koje stoji na početku ove analize i njegova teorijska “naivnost” poprimaju formu autentičnog ljudskog upita: Ko smo? Kuda idemo? Tako pjesništvo i filozofija rade na istom, dopirući jedine, ako su autentične do one čistine bivstvovanja i mišljenja na kojoj se tek mogu prepoznati prve linije ljudske figuracije i figuracije predmetnog svijeta.” (Ibid, 278)

Pjesništvo Maka Dizdara, govoreći zajedno s Kasimom Prohićem, na pretpostavkama je, zapravo, Kantove filozofije, pa se njegova glasovita pitanja, najbolje provučena u *Kritikama*, pojavljuju u umjetničkoj formi u okviru Dizdarevog opusa. Ko smo? Šta smo? Koliko i šta možemo znati? Sve su to pitanja koja čine srčiku *apokrifnosti poetskog govora* Maka Dizdara.

Čitanje umjetničkog i filozofskog teksta uvijek je u osnovi *beskonačno čitanje konačnog teksta*. Već po takvoj

svojoj strukturi ono je predodređeno i nabačeno u sferu aporetike i disputacije. Aporetičnost, shvaćena kao što smo pokazali u odnosu na Adorna čak i kao samoporecivost, tu se pojavljuje kao agregat i izvorište za sedimentiranje i repozitiranje novih spoznajnih okvira u kompleksnoj i zamršenoj relaciji ČOVJEK – SVIJET.

8.

Prokrustova postelja Bosne u djelu Kasima Prohića

*

Ne postoji adekvatnijin način na koji se može zaključiti *pokušaj* jedne studije o filozofiji Kasima Prohića nego govorom o Bosni, njenoj autentičnosti i njenoj nesreći. U djelu Kasima Prohića *sve je o Bosni*. Bosna se u njegovoj filozofiji pojavljuje najprije kao autentični duhovni prostor koji sabire i ujednačava kulturne kontradikcije u jednu jedinstvenu prostranost koja se na čudne načine i vrtoglavim putevima zatiče u tokovima svjetskopovijesnih zbivanja. Kao takva Bosna je repozitorijum zasebnih, apartnih ali potpuno autentičnih zaliha znanja (Alfred Shütz) koje svojom markantnošću figuriraju kao važna komponenta sveukupne evropske moderne. Djelo Kasima Prohića suprotstavlja se onim tendencijama koje Bosnu i njeno biće nastoje prikazati kao malograđansko, periferno, neautentično i provincijalno.

U ideal-tipu Bosne, kako je ona bitno sadržana u slici i prilici Prohićevog filozofiranja, naravno, bitno je apriorno integrirana i njegova rodna Hercegovina, ali on bira da u svojim pisanjima kazuje o Bosni kao autentičnom

duhovnom prostoru koji koncentrira one arhetipove zavičajne osjenčenosti i izvornosti primarnog pripadanja tlu i duhu. Dakle Bosna, u djelu Kasima Prohića, nikako nije tek geografska odrednica. Takva vrsta geografske ontologije, omogućava čitatelju da se na lucidan način suoči s puninom zagonetke koju imenujemo pojmom Bosna. Ipak, za samog Prohića, u pogledu Bosne nema ničega pretjerano lucidnog, nego su stvari, da se poslužimo Hegelovom formulacijom, i poznate i spoznate. U ovom pogledu, Bosna se otvara i kao pitanje slobode, politike, sveukupnog prava da se bude autentično (uprkos silama koje stalno nasrću i pretenduju to pravo oduzeti), pa u konačnici Bosna se otvara i kroz pravo i borbu za opstanak i preživljavanje. Doista, sve je to Bosna i doživjela, preživjela pa i dalje doživljava i preživljava. Od svih navedenih pitanja i njihovih mogućih formulacija ipak je najvažnije ono o *Bosni kao pitanju slobode*, jer u izvjesnom smislu upravo ono jeste početak i kraj svih nevolja s Bosnom. Za Kasima Prohića, Bosna je prostor slobode.

Kasim Prohić je temeljno svjestan činjenice da sudbina Bosne jučer, danas i sutra jeste sudbina njenih građana u stalnoj borbi za slobodu, koja u historijskom smislu, za njih nikad nije dolazila s malom cijenom. Čovjek Bosne tako je čovjek svih epoha Bosne sabranih u njemu, to je čovjek tlačen, marginalizovan, korišten, to je čovjek koji je visokom cijenom plaćao svoju slobodu i koji stoga ima prerogativ da je ljubomorno čuva. Thomas Mann će u *Čarobnom brijegu* zapisati:

“Čovjek ne živi samo svojim osobnim životom kao pojedinac, nego, svjesno ili nesvjesno i životom svoje epohe i svojih suvremenika, pa ako opće i neosobne temelje svoje egzistencije i smatra apsolutno danima i razumljivima samim po sebi, to je toliko daleko od pomisli da ih kritizira...” (Mann, 51)

Kasim Prohić duboko svjestan ove kompleksne mape epistemoloških urvina, na tragu Hansa Blumenberga, nekada pozadinski a nekada u centralnom smislu konsekvantno razvija autentični misaoni indeks posve bosanske kulturne i društvene ontologije. Ovaj aspekt svakako se najjasnije vidi u Prohićevom opredjeljenju da dubinski problematizira i piše studije o dva bitna bosanska književnika: Meši Selimoviću i Maku Dizdaru. Pa ukoliko motivi Bosne zasljepljujuće moćno isijavaju iz poezije Maku Dizdara, utoliko su oni dodatno izbištreni, racionalizirani i ojačani u Prohićevom čitanju najznačajnijih poetskih bravura Maku Dizdara. Prohićeva krajnja intencija jeste vjerovanje u mogućnost *autentičnog govora o Bosni*. Tu se, kako je u više navrata akcentirao i Muhamed Filipović, zapravo radi o pravu koje se sastoji u činjenici da samo Bosna može autentično govoriti sama o sebi, te da se većina njene vijekovne tragedije i muke sastoji u nastojanju drugih velikodržavnih projekata da sebi uzmu pravo autentičnog kazivanja o Bosni.

Kao što čovjek sam o sebi može jedino autentično kazivati, tako i Bosna može i mora jedina imati pravo kazivanja o sebi, svojoj kulturnoj, historijskoj i socijalnoj

ontologiji. U stoljetnim i hiljadugodišnjim oblicima egzistencije Bosne, svaka sila koja je pretendirala na njevu teritorijalnu i duhovnu supstancu vjerovala je da Bosni može oduzeti pravo autentičnog govora o sebi. Ipak, bosanska *odvažnost autentičnog izricanja* nadvladavala je i demaskirala ove uzaludne pokušaje desupstancijaliziranja autentičnog bosanskog duhovnog bića. U tome su prije ili kasnije bile osujećene velike svjetske imperije ali i genocidni velikodržavni projekti organizirani i sprovedeni devedestih godina prošlog stoljeća.

Autentični govor o Bosni nije nužno i isključivo artikulisan u hronologiji vojnih sukoba vezanih za historiju Bosne i njene borbe za slobodu, nego je radije pohranjen u apstraktnom duhovnom prostoru niza pojedinaca koji su u svom vijekovnom djelovanju oblikovali *stvar* bosanskog duha. Posrijedi je dakle nešto što prevazilazi pojednostavljivanje i redukciju, pa se opet nazire jedna duhovna situacija koju možemo prepoznati u Blumenberga:

“Povijest znanosti u kojoj *Die Genesis der kopernikanischen Welt* Blumenberg prilazi kao metodi razviđanja stvari, ni u najosnovnijem značenju ne može biti naprosto kronologija znanstvenih otkrića, ona nipošto ne može biti tek puka kretnja znanosti prema suvremenim otkrićima. Ona je genealogija znanosti, mjesto iščitavanja znanosti u njenoj genezi i u cijelom se svom slijedu pojavljuje u kontingenciji značenja konstituiranih u samom svijetu. Blumenberg u iščitavanju geneze znanstvenog mišljenja, geneze znanstvenog svijeta, znanost želi dovesti do interpretativnog značenja koje daje određenja ne samo znanstvenih uvida, nego i samog svijeta čija je ona refleksija.” (Arnautović, 2009, 140)

Polje neiskustva koje se otkriva u poeziji Maka Dizdara, kao poetska stilizacija lucidne instance u kojoj se dodiruju planovi imanencije i transcendencije, upravo je ono polazište u kome se raskriva ono distinktno biće bosanskog autentičnog duha u koje vjeruje Kasim Prohić – ono biće koje baštini ljudsku plemenitost i vjerovanje u izvornost susreta s Drugim kao polazišnu osnovu s obzirom na koju se otvara i razumijeva život i njegove forme. Tu Drugi i Drugo, naravno, imaju mnoga lica i nikako ne smiju biti simplificirani i reducirani na teološku postavku.

Bosna je za Kasima Prohića, što se vidi iz njegovih književnih izbora i afilijacija, uvijek usmjerena ka određenoj vrsti razmirja i ruba, kao ono u odnosu na šta se može poimati mjera ljudske muke, pa je onda ona, shodno tome, u tokovima svjetske povijesti bila izložena mnogobrojnim Prokrustovim mukama, onim nastojanjima da se na silu i nazor od nje napravi nešto drugo nego što ona jeste u supstancijalnosti svog bića. Autentičnost njenog duha i govora jesu one ključne komponente koje su u raznim svojim formama omogućile njenu trajnost i njenu egzistenciju uprkos stalnim nasrtanjima i nasilnim pokušajima izmjenjivanja njenog karaktera. Uprkos nemilosrdnim i teškim povijesnim prilikama Bosna je na adekvatan način uspjela ne samo puko izdržati i oduprijeti se tlačiteljskim i agresorskim silama, nego i doprinijeti svojim kulturnim i duhovnim bogatstvom sveukupnoj slici i ambijentu evropske moderne i njene

duhovne situacije. Utoliko nesumnjivo možemo govoriti i o *postojanju filozofske tradicije* čiji je jedan od najljepših primjera upravo Kasim Prohić.

Promišljajući Bosnu i njenu sudbinu kao muku Prokrustove postelje Kasim Prohić, zapravo, i dolazi do svojih ključnih filozofskih motiva: metafizika prizme i ogledala, zategnuti luk transcendencije, krletka ljudske sudbine kao opća metafora ljudske egzistencijalne pozicije itd. do u nepreglednost njegovih stiliziranih filozofskih bravura. U Bosni se stvari katkad prelamaju i lome kao prizma, pa odmah potom i kao ogledalo, stalno se zatežu kompleksne igre transimanencije u “zatvorenom strujnom kolu svjetske povijesti” (Gadamer), politika se pojavljuje i otvara kao “lutrija”, a život kao forma koja se ponekad mora samo istrpjeti, jer druge alternative nema. Drugim riječima kazano, jezik filozofije Kasima Prohića kompatibilan je s realnim okolnostima Bosne i ljudskog života koji je duboko vezan za Bosnu. Taj jezik svakako je jezik ravan onome Adorna ili Blocha i on radikalno demantira sve one agresivne tendencije koje pokušavaju o Bosni i njenom duhovnom biću govoriti s nipodaštavanjem.

U filozofiji Kasima Prohića nema velikih lomova i revolucionarnih propozicija. Ona je satkana od profinjenog jezika evropske filozofije i iskustva bosanskog zavičaja. Taj suptilni naturalizam u filozofiji Kasima Prohića jeste ono demarkaciono i autentično polje unutar kojeg Prohić spaja svijest o vlastitoj tradiciji i kosmopolitsko

biće moderne evropske filozofije. Ako postoji neka instanca zbog koje se za filozofiju Kasima Prohića može reći da je *lijepa*, kao što je to jednom prilikom kazao književnik Dževad Karahasan, onda je to upravo ovaj sinkretistički i eruditski potencijal svijeta njegovog filozofskog jezika.

* *

Patos Prohićevog filozofiranja može se sumirati mišlju Oswalda Spenglera koji u rukopisu *Propast Zapada* piše:

“Svaka filozofija, od prve do poslednje reči, od najapstraktnije teme do najličnije karakterne crte, jeste ono što je postalo, ono što je iz duše projektovano u svet, iz carstva slobode u carstvo nužnosti, iz neposrednog života u prostornu logičnost, te je otuda i prolazna, određenog tempa i određenog životnog trajanja. Otuda leži jedna stroga nužnost u izboru teme. Svaka epoha ima svoju sopstvenu temu, koja je samo za tu epohu od značaja, i ni za jednu drugu. Karakteristično je za rođenog filozofa – što se on u tome nikad ne vara. Ostatak filozofske proizvodnje je beznačajan, čisto stručnjaštvo, dosadno nagomilavanje sistematskih i pojmovnih suptilnosti.” (Špengler, 2018, 461)

U filozofskom stvaralaštvu Kasima Prohića jasno su definisane najvažnije teme naše epohe, one su artikulisane na genealoški i hermeneutički način, tako da se ni kojem slučaju o njima ne može govoriti iz pervertirane vrijednosne perspektive. U kompleksu važnih tema jedne epohe, prosto rečeno, nema *više* važnih i *manje* važnih tema, nego one u figuracijskom jedinstvu stvaraju

organsku mrežu kroz koju je omogućeno dosezanje i prevladavanje granica mogućeg iskustva ljudske spoznaje.

Filozofija Kasima Prohića, stavljajući sve navedeno u jednu ravan, predstavlja karakteristično evropski i klasični filozofski profil. Ona je *modernistička*, i uprkos nastojanjima da se izbor njegovih tema u općoj javnosti često nekritički određuje kao postmodernistički, ona se jasno opredjeljuje za *modernu* kao filozofsko i duhovno stanovište koje za suvremeni svijet, kad se sve sabere i oduzme, nema alternativu. Ovaj nesporazum često proističe iz činjenice da se u djelu Kasima Prohića razigravaju i rasplamsavaju neke teme iz postmodernog pravca filozofiranja, ali one nikako ne zauzimaju centralno mjesto. Prohić, dapače, u ovom pogledu predstavlja klasičnu poziciju u suvremenoj filozofiji, koja se sastoji u stavu otpora prema svakoj isključivosti, pa je suvremenom misliocu dozvoljeno imati uvid i stav o svim recentnim kretnanjima u znanosti. Utoliko je *intradisciplinarni* dijalog pretpostavka svakog ozbiljnog znanstvenog napora.

Upravo u ovom smislu se o Kasimu Prohiću nikako ne treba govoriti niti kao o estetičaru, jer estetska perspektiva ili radije perspektiva filozofije umjetnosti, samo je to – *perspektiva* koja omogućava jedan od mogućih uvida i pregleda u široki misaoni horizont. Utoliko njegova filozofija nesumnjivo dodiruje vidokruge estetičkog polja, ali ih nadvladava onim manirom kojim dobri kontinentalni filozofi nadvladavaju svaku tendenciju ka pozitivizaciji filozofskih problema.

Djelo Kasima Prohića tako se ne može tretirati niti kao pokušaj suučestvovanja u projektu *Kritičke teorije društva*, iako mnoge inspiracije, bez ikakve dileme, dolaze od mislilaca okupljenih oko Instituta za društvena istraživanja (Institut für Sozialforschung) iz Frankfurta na Majni. Drugim riječima, sve što je navedeno, samo predstavlja puke instrumente i kategorijalne korpuse kroz koje (i unutar kojih) Kasim Prohić gradi svoju autentičnu filozofsku misao.

Rukopis *Slavoluk filozofije: Studija o krletki kulture Kasima Prohića*, napisana je s ciljem jednog pokušaja sistematiziranja ključnih ideja, filozofskih pogleda i njihovih socioloških antipoda Kasima Prohića kao autentičnog evropskog i bosanskog filozofa. Intencija ove studije bila je ukazivanje na činjenicu da Bosna i Hercegovina ima pristojnu filozofsku tradiciju u kontekstu Evrope i njene filozofske baštine. Upravo se i utoliko pitanje *Bosne* pojavljuje kao pitanje kojim je prigodno završiti studiju o Kasimu Prohiću.

Sve navedene i obrađivane teme imaju smisla jedino ako su dovedene u tu relaciju i o njoj bitno osviještene. Utoliko je i jasnija veza između *prefinjenog jezika evropske filozofije i iskustva bosanskog zavičaja*. Završimo jednom varijacijom samog Kasima Prohića: pa i ukoliko je pisanje ove studije često bilo više iskustvo brisanja nego pisanja – iskustvo novog započinjanja – njen autor, ako ništa drugo, imao je egzaltirajuće iskustvo uživanja u čitanju rukopisa Kasima Prohića.

RECENZIJIA #1

Recenzent

Prof. dr. Senadin Lavić
UNSA, Fakultet političkih nauka

Rukopis

SLAVOLUK FILOZOFIJE. STUDIJA O *KRLETKI*
KULTURE KASIMA PROHIĆA

Autor rukopisa

Prof. dr. Tomislav Tadić
UNSA, Filozofski fakultet Sarajevo

Bosansko filozofsko bratstvo

Nadareni i obrazovani pripadnik mlade generacije bosanskohercegovačkih intelektualaca, s filozofsko-sociološkom obrazovnom pozadinom, prof. dr. Tomislav Tadić nastavlja zlatnu nit bosanskog mišljenja o bitnim temama i bliskim saputnicima na vječnom putovanju ka pitanju o smislu života i njegovom značenju za ljude u različitim vremenima i prostorima.

Spektakularan znak toga je knjiga o Kasimu Prohiću, u kojoj je Tadić demonstrirao vlastitu “odvažnost mišljenja” i odgovornost za sagovornika. Na taj način je vraćena stara i vrijedna navika da se u dijalogu s važnim govornicima održava dar izricanja misli o bitnim fenomenima ljudskog postojanja u vremenu.

Prohić je iz promišljanja umjetnosti došao do uvida koji ima epistemičku vrijednost kritike Moderne i slijepog

povjerenja u razum koji je postao kalkilirajući mehanizam. Vjerovatno Prohić nikada nije zanemario polaznu rečenicu iz Th. W. Adornove knjige *Estetička teorija* koja podsjeća da je sve u vezi s umjetnošću pa i njeno pravo na postojanje dovedeno u pitanje. Iz estetike se otvorila socijalna ontologija za pitanje o značenju govora poezije, filozofije, nauke, politike i drugih oblasti ljudskog ispoljavanja. Zato je bilo potrebno insistiranje na vlastitom jezičkom izricanju o bitku kao mjeri postojanja ljudskog bića.

Tadić izbjegava reduciranje Prohićeve mislilačke avanture na estetiku i onda tehniciziranje estetičkog ili hvatanje umjetnosti u vidokrug estetike kao “pozitivne znanosti”. To je jedna od bitnih pojava novovjekovlja, po Heideggeru. Svijest o krhkosti izgovorenog upućuje na rafinirani duh, um, racionalnost, stil. Ovaj duh se ne može zavarati tzv. narativom o “objektivnom znanju” ili mitom o objektivnosti. Znanje je u traganju, u nedovršenosti, u fragilnosti...

I Prohić i Tadić dijele sazrelo ovovremeno iskustvo da ne postoji “apsolutni subjekt” koji bi trebao dostići “apsolutnu istinu”. Oni su na putu, na onome Lukačevom rasprslom krugu tradicije koji se pretvorio u linije koje se usmjeravaju u sutra. Misli stoga znači: biti na putu (*auf dem Weg sein*), lutati, zalutati, izaći na čistinu/krčevinu (*Lichtung*), izgubiti se u besputici, krčiti... Sve je naše u tom kolopletu vremena što nas poništava samo fragmentarno, privremeno, krhko. Stoga Tadić i Prohić u genijalnom aktu razgovora i kongenijalnog nadopunjavanja

ostvaruju ideal komunikacije koja osigurava smisao postojanja ljudske zajednice.

I Tadić i Prohić “ideju Bosne” misle kao bezgranični semantički potencijal, kao prizmu u kojoj se prelamaју spektri značenja. Radi se o originalnom filozofskom promišljanju iz konteksta bosanskog bića. Tadić kaže: “Prohićeva osnovna slutnja sastoji se u vjerovanju da se, uslovno rečeno, kanon klasične filozofije i sociologije treba koristiti kao instrumentarij u procesu razumijevanja vlastite tradicije – bez kompleksa i bez zadržke.”

Ključna metafora na koju se Tadić usmjerava u Prohićevom filozofiranju jeste metafora *krletke*. Filozofija i umjetnost čuvaju čovjeka od krletke i kao takve spadaju u heruvinske aktivnosti i podvige...

Profesor Tomislav Tadić je u svojoj analizi Prohićevog filozofsko-umjetničkog promišljanja maestralno išao hodnicima svijetlog znakovlja filozofije, ne ostavljajući čitaoca u nedoumici i usmjeravajući u pojavu vidljivog oblika “misaonog bosanskog bratstva” što traje u valovitim nanosima vremena. Ali to je samo ulazni fenomenološki prostor u predvorje velike građevine duha, uma i čovjeka u kojoj su smješteni fluidni elementi vječne ljudske potrage za smislom koji se gradi iz generacije u generaciju. Profesor Tadić doprinosi na bitan mislilački način tom veličanstvenom građenju smisla u našoj kulturno-povijesnoj i filozofijsko-znanstvenoj zajednici.

Objavljivanje ovoga rukopisa-knjige SLAVOLUK FILOZOFIJE – STUDIJA O *KRLETKI* KULTURE KA-

SIMA PROHIĆA predstavlja važan kulturni i filozofijsko-znanstveni događaj za bosanskohercegovačku javnost i stoga iskreno preporučujem da se ovaj rukopis štampa.

Od svega srca čestitam autoru prof. dr. Tomislavu Tađiću.

Prof. dr. Senadin Lavić

RECENZIJA # 2

Recenzent

Prof. dr. Vedad Muharemović
UNSA, Fakultet političkih nauka

Rukopis

SLAVOLUK FILOZOFIJE. STUDIJA O *KRLETKI*
KULTURE KASIMA PROHIĆA

Autor rukopisa

Prof. dr. Tomislav Tadić
UNSA, Filozofski fakultet Sarajevo

Rukopis pod naslovom *Slavoluk filozofije – studija o krletki kulture Kasima Prohića* rezultat je misaonog rada i entuzijastičnog poduhvata reaktualizovanja “blagdana mišljenja” Kasima Prohića, od strane autora koji pripada mlađoj generaciji intelektualaca koji se oblikovao, kultivisao, te svoje formalno obrazovanje stekao na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, na istom spratu, u okviru prostora na kojem je nekada radio Kasim Prohić, obavljajući svoju profesorsku vokaciju, svoj znanstveni rad i u konačnici svoju dekansku funkciju početkom osamdesetih godina prošloga vijeka. Autor rukopisa, Tomislav Tadić, nije ostao imun na bogato i iznimno izdiferencirano i estetski sublimirano djelo Kasima Prohića, kojeg ste mogli čitati, o kojem se moglo reflektirati i diskutirati, koje vas je u određenim dijelovima moglo zavoditi, a dodatni stimulans za dodatno rezonantno

prisustvo Prohićevih refleksija na vas su mogli upotpuniti anegdotalni primjeri koje smo mogli slušati od naših profesora kojima je Prohić bio profesor. Međutim, kod autora Tadića, barem tako mislim, nije riječ o pukoj zavodljivosti Prohićevim likom i djelom (koliko god ovo zvučalo partijski), niti se radi o nekoj unutarodsjećkoj ezoterijskoj aktivnosti na osnovu koje jedan mladi profesor sociologije nastoji dati jednu svojevrsnu memorabiliju osobi koja je do svoje prerane smrti radila na Odsjeku za filozofiju i sociologiju. Dublji razlog, posebno kada se ne radi o aktuelnim temama i interesima, jeste Tadićev pokušaj prevladavanja onog nenadvladivog, a to je svijet kao takav, u svojoj surovoj i beskrupuloznoj mundanosti u kojem bavljenje humanističkim znanostima, bavljenje poezijom, slikarstvom, književnošću, etc. predstavlja sizifovski pokušaj kultiviranja društvenog svijeta u kojem predominantno vrijedi krilatica “hljeba i igara”, impersonalizovane forme svakodnevnog života, te perpetuacija *demagoške konstrukcije društvene zbilje*. Tadić nema samo intenciju povremenog bijega od takve stvarnosti i pribježišta u jedan takav filozofijski svijet kakvog oblikuje Prohić; ne radi se o isključivo sedativnom i terapeutizirajućem bavljenju Prohićevim djelom u odnosu na bosanskohercegovačku političku stvarnost i na generalni besmisao i propadanje onog što imenujemo interpersonalnim i intrapersonalnim odnosima.

Tadić nastoji reflektiranjem o Prohiću ukazati na nužnost iščitavanja ovog intelektualnog bogatuna koji je

svojim radom afirmirao jednu vrlo važnu povijesnu činjenicu; da Bosna i Hercegovina, unatoč svojim političkim i povijesnim turbulencijama i negacijama, koje su trajale za Prohićevog života, kao što traju i danas, jeste nesumnjiva forma “Objektivnog duha” sa specifičnim multilateralizmom i autentičnom kulturnom, umjetničkom i filozofijskom distinktivnošću oblikovanom ovim multilateralnim i polivalentnim varijablama njene povijesti. Iščitavanje u ovom smislu ne implicira puko kultiviranje intelektualne tradicije ili isticanje “retencionalnog repa” u formi Zlatnog doba jednog odsjeka ili fakulteta unutar jedne epohe. Tadić poziva na iščitavanje u formi mogućeg iluminiranja sadašnje bosanske stvarnosti i u formi potencijalnog korektiva za njenu stvarnost i njenu budućnost. Rukopis se strukturalno sastoji od uvodnih razmatranja i sedam poglavlja (Kritika ljudske sudbine, Filozofija ogledala, Kasim Prohić i Manfred Frank – izmišljeni dijalog, prvi dio, Sretna slučajnost: sociolog koji čita Kasima Prohića, Kasim Prohić i Hans Blumenberg – izmišljeni dijalog, drugi dio, Beskonačno čitanje konačnog teksta: aporije književnog teksta Meše Selimovića i Maka Dizdara, te Prokrustova postelja Bosne u djelu Kasima Prohića). Tadić stilistički zanimljivim pisanjem, na iznimno vješt i izniansiran način vrši amalgamacije određenih refleksija iz kontinentalne filozofske tradicije, kontrastirajući i amalgamirajući temeljne odrednice mišljenja Manfreda Franka, Hansa Blumenberga, Ernsta Blocha, Adorna,

Lukácsa, Horkheimera, kao i (između ostalih) neopragmatizma Richarda Rortyja, nastojeći poentirati kako Prohić, polazeći od iskustva partikularnog bosanskog kulturnog naslijeđa i partikularne bosanske sudbine tematizuje i problematizuje pitanja ljudske individuacije, pitanje intersubjektivnosti, pitanje svijeta u cjelini, uključujući sve afirmativne, stvaralačke, ali i destruktivne karakterizacije rada povijesti. Tadić zato ističe kako se u Prohićevom entuzijastičkom radu raskriva njegova orijentiranost Bosni kao širokom i polivalentnom spektru značenja i jednoj distinktivnoj “figuri otvorenih značenja” koja izmiču svakoj formi totalitarnog mišljenja, totalitarnog sistema, totalitarnog društvenog i državnog uređenja, totalitarnim međuljudskim odnosima, jer u suprotnom dovode do njene atrofije, njenog osobnog melanholijskog iskustva koji predstavlja i ono što je svojevrsna “opasnost” ali i ono što je “spasonosno”. Bosna se reprezentuje ali se i doživljava kao ogroman “semantički potencijal”, pa čak i u formi “čudnih, neloگیčnih i udaljenih semantičkih taloga.”

Upitno je koliko je moguće govoriti o Prohiću bez njegovog personalnog biografskog iskustva, odnosno bez njegove strukture osobnosti, senzibiliteta, intuitivnosti i modusa koji su određivali i oblikovali njegov život. Takvo oblikovanje nužno uključuje životne nepredvidivosti, te traumatična iskustva. U odnosu na specifičnu strukturu osobnosti, objektivne povijesne okolnosti i lične traume teško da su mogle imati neki efemeran

efekat u sublikovanju date osobnosti. Prohić je mogao imati neka traumatična sjećanja Drugog svjetskog rata (rođen je 1937. godine), na stradanja, progone i pokolje, na klanje oca u Glavatičevu u tom ratu, kao što je iskustvao traumatična iskustva od strane opskurnog, ali iznimno jakog i utjecajnog velikosrpskog beogradskog kruga krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina (sa istim ideološkim nabojem i istim agresivnim i repetitivnim napadima koje je proživljavao Mak Dizdar, ili kritikama, prijetnjama i napadima koje je zbog eseja *Bosanski duh u književnosti – Šta je to? Pokušaj istraživanja povodom zbirke poezije M. Dizdara "Kameni spavač"* doživljavao Muhamed Filipović). Da je riječ o iznimno intuitivnoj osobi, kao i odličnom dijagnostičaru "duhovne situacije vremena" (a s njom političke) potvrdio je i Radomir Konstantinović u jednom intervjuu kada navodi sljedeće: "Kasim Prohić me je podržao ne samo kao recenzent *Bića i jezika*, nego i kao čovek koji me je branio od velikosrpskih nacionalista i onda kad oni još nisu ni mislili da će petokraku zvezdu da zame ne kokardom."²⁰ Tu naravno, Prohić nije izolovan slučaj i mogu se navoditi mnogu primjeri raznih personaliteta koji su ono stvaralačko kreirali kao vrstu eksternalizovanja internalizovanih (a s njima i traumatičnih) oblika iskustva, iskustva oblikovanja njihovih personaliteta, značajnih Drugih koji su utjecali na to oblikovanje, te svojstveni društveni determinizam u cjelini.

²⁰ Preuzeto iz: Banjac, D. "Takva zemlja postoji samo na Mesecu". http://www.yurope.com/nasa-borba/arhiva/Maj97/2705/2705_25.HTM (pristupljeno: 2.9.24.)

Stoga svaki stvaralački ergon istovremeno je rezultat individualiziranog praksisa koji se određuje ni na koji slobodnolebdeći način. Nije riječ o nekom utvarnom, fantazmogorijskom, univerzalnom sopstvu, nego onom koji je suoblikovan konkretnim partikularitetima, konkretnim društvenim relacijama i konkretnim povijesnim sudbinama. U tom smislu je moguće, naprimjer, i jedno iščitavanje metafore smrti o kojoj govori autor Tadić reflektujući o Prohićevom filozofskom mišljenju, baveći se hermeneutičkim zahvatima u književne labirinte Meše Selimovića, Maka Dizdara i njihovih reflektiranja o temporalnosti, o prolaznosti i o propadanju u cjelini. Iskustvo Drugog svjetskog rata je na sličan način oblikovalo i Selimovića, posebno trauma pogubljenja njegovog brata Šefkije od strane partizanske vlasti (trauma je veća jer nije uzrokovana vanjskim neprijateljem, nego predstavnicima režima na čijoj strani je bio kako njegov brat, tako i sam Meša, te njegov drugi brat Teufik-Buđoni; trauma je veća jer Meša Selimović nikada nije saznao gdje je pokopano tijelo njegovog brata; a vjerovatno je trauma veća jer ona ne nestaje tokom vremena, nego se kontinuirano i sublimira u neki drugi oblik, zadobijajući neke nove manifestacije, nove forme individualne i kolektivne anksioznosti, te nova propitivanja i dileme tokom života). Na sličan način svjedoči i slikar Safet Zec kada govori o slikama koje tematizuju zbijeg ili ljudski zagrljaj. On ima univerzalno značenje i univerzalnu poruku, ali je iniciran konkretizovanim,

partikularnim momentom ili momentima osobnog života. Zec u tim slikama direktno ili indirektno portrerira svoju majku i njen zbijeg, sa svojom djecom, od četničkog klanja u Rogatici 1943. godine, ili pak kada govori o tome da mu je sestra preživjela tako što je danima ležala ispod poklanih tijela nagomilanih u jednoj džamiji tokom Drugog svjetskog rata). Takve vrste trauma i odnos prema metafori smrti i metafori propadanja, kao i pitanju nade (koju Prohić vidi u onom što je neka vrsta umjetničkog iskustva) imaju odsudno značenje na život i na stvaralački potencijal; neovisno da li je riječ o jednom filozofskom piscu kakav je Kasim Prohić, o jednom književnom stvaratelju kakav je Meša Selimović, ili pak o jednom slikarskom stvaratelju kakav je Safet Zec.

Tadićevo zanimanje za Prohića orijentirano je i prema isticanju vrijednosti i osobenosti bosanskohercegovačke tradicije. Autor ukazuje na svojevrzne intelektualne paralelizme između kontinentalnog filozofijskog mišljenja, između iskustva Evrope u cjelini, s onim što je osobenost bosanskohercegovačke kulturne povijesti, ali i bosanskog povijesnog iskustva u cjelini. Autor pokazuje kako se Prohićevom djelu ne može pristupati redukcionistički, kategorizujući ga isključivo u okvir estetike kao filozofijske discipline (aludirajući na Heideggerovo razlikovanje estetike u odnosu na umjetnost, te na Gadamerovu kritiku estetskog suda). Prohić je pisac koji svojim topikama i svojim razumijevanjem kulturne povijesti i tradicije premašuje okvire clare et distincte zadatih disciplina, te

u tom kontekstu ta promišljanja imaju snažan filozofijski, književnoteorijski, hermeneutički, umjetnički, ali i sociološki i antropološki karakter. Na tom fonu stoji isticanje značajnosti “kritičkog mišljenja” i potrebe za reaktualizovanjem ontičko-ontoloških pitanja; pitanja smisla pojedinca, smisla zajednice i zavičajnosti kojoj je ”hermeneutikom fakticiteta” determinisan, pitanje konačnosti, pitanje fenomenologije ljudske prostornosti, ljudske karantinizovanosti, te raznih “krletki” individualnog i kolektivnog života i civilizacije u cjelini.

Tadić je pokazao kako se sve metafore koje Prohić koristi u svojim djelima, kao i one koje imaju određene sličnosti sa metaforama koje analizira, između ostalih, Hans Blumenberg, moraju iščitavati kao vrste retencionalnih, sedimentacijskih iskustava tradicije koji dovođe u pitanje sam pojam “epohe” kao takav, ukazujući na utjecajnost, trajno oblikovanje i determiniranost prošlosti na sadašnjost i na neizvjesnost budućnosti. Kao što modernost i njena “metafizika subjektivnosti” nije nastala *ex nihilo* ignoriranjem tradicije kulturne i filozofijske povijesti evropske duhovnosti (uključujući znanost kao jednu od temeljnih atribucija moderniteta), tako Prohićevo razumijevanje modernosti iz optike njegovih filozofskih dijaloga sa kontinentalnom tradicijom nije kreirano *ex nihilo* bez odnosa sa tradicijom te evropske duhovnosti kojoj i Bosna pripada, kao i bez optike socio-kulturnih i političkih konstelacija bosanskohercegovačke i tadašnje jugoslovenske društvene i

političke stvarnosti. Prohić se, kao filozofski pisac, kao esejista i rijetko talentirani detektor i iluminator bogatog iskustva bosanskohercegovačke kulturne i umjetničke tradicije pokazuje kao tip osobnosti koji je trajno ukazivao na značajnost “figura otvorenih značenja, raznolikih deskripcija i polivalencija koje uostalom korespondiraju sa BiH kao figurom otvorenih značenja” koja se opire tiraniji ogledala i njegove opsesije za apsolutnom transparentnosti. To korespondira i sa kontekstom njegovog života, stvaralaštva i socio-kulturnim te socio-političkim konstelacijama BiH, koje čini se da traju i danas, koje su u određenoj mjeri izraz onog “vidljivog”, koje je istovremeno i ono “neizvjesno”, kako za pojedince tako i za kolektive u cjelini. Nadati se da će Adornova “beznadezna nada” ovim rukopisom oprisutniti Kasima Prohića savremenoj čitalačkoj javnosti ali i utjecati na goruću potrebu za “fertiliziranjem duha” (Francis Bacon) u doba nestabilne bosanskohercegovačke stvarnosti, ali i alijeniranosti savremenog svijeta u cjelini. U konačnom, čini se da postoji trajna potreba za estetiziranjem svijeta, čovjeka i njegovih odnosa s Drugim više nego ikada prije, a jedan djelić tog estetiziranja je onako kako je to činio Prohić, na kojeg je Neretva i njegova zavičajnost imala utjecaj, što ima neku analogiju i neku sudbinsku slučajnost sa estetiziranjem svijeta jednog drugog zaljubljenika u Neretvu, kakav je bio glasoviti bosanskohercegovački slikar Lazar Drljača. Nadati se da ishod takve estetizacije neće biti formom

Drljačine razočaranosti u društveni svijet i čovjekovo spasenje u onom što je neka vrsta kogitirajućeg i emocionalnog karantinizma.

Rukopis Tomislava Tadića smatram dragocjenim doprinosom ovoj estetizaciji i ovoj kultivaciji u eri totalne neizvjesnosti, nepredvidivosti i ontološke nesigurnosti pojedinaca i društava u cjelini. Rukopis nema intenciju da se nametne kao forma “ispravnog” ili apsolutno plauzibilnog dogmatizovanog razumijevanja Prohićevog intelektualnog bogatstva. S druge strane, autor raskriva, kako personalna historija i struktura osobnosti generira određenu vrstu impulsa, te kako je pisanje ovog rukopisa Selimovićeva “projekcija sebe u odnosu na određenu temu.” Rukopis time ima veću vrijednost jer se ne svodi na puku objektivnost i fakticitet, nego na otvorenost i svojevrsni heideggerovski *Holzwege* koji oblikuje pojedinačna iskustva, kao i iskustva naših zajednica, te povijesti kao takve.

U tom smislu, srdačno preporučujem rukopis Tomislava Tadića pod nazivom *Slavoluk filozofije – studija o krletki kulture Kasima Prohića* za štampu.

Prof. dr. Vedad Muharemović

BIBLIOGRAFIJA

1. Adorno W. Theodor (1979): *Negativna dijalektika*. Beograd: BIGZ.
2. Adorno W. Theodor (1997): *Aesthetic Theory*. London – New York: The Athlone Press.
3. Agamben, Giorgio (2006): *Homo sacer*. Zagreb: Institut Otvoreno društvo – Hrvatska.
4. Arnautović, Samir (2005): *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne*. Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria.
5. Bauman, Zygmunt (2011): *Tekuća modernost*. Zagreb: Naklada Pelago.
6. Beck, Ulrich (2001): *Rizično društvo: u susret novoj modernosti*. Beograd: Filip Višnjić.
7. Bloch, Ernst (1959): *Subjekt – Objekt*. Zagreb: Naprijed.
8. Bloch, Ernst (1973): *Tübingenski uvod u filozofiju*. Beograd: NOLIT.
9. Blumenberg Hans (2004): *Legitimnost novog veka*. Novi Sad: IK Zorana Stojanovića.
10. Blumenberg Hans (2017): *Rad na mitu*. Zagreb: Sandorf.
11. Blumenberg, Hans (2010): *Pardigms for a Metaphorology*. New York: Cornell University Press. Ithaca,.
12. Ćopić, Branko (2010): *Bašta sljezove boje*. Beograd: Antologija srpske književnosti.
13. Derrida, Jacques (1976): *O gramatologiji*. Sarajevo: Veselin Masleša.
14. Diltaj, Viljem (1980): *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*. Beograd: BIGZ.

15. Frank, Manfred (1994): *Kazivo i Nekazivo*. Zagren: Naklada MD/Croatialiber.
16. Frank, Manfred (1995): *Conditio Moderna*. Novi Sad: Svetovi.
17. Gadamer, Hans-Georg (1978): *Istina i Metoda*. Sarajevo: Veselin Masleša.
18. Giddens, Anthoy (1998): *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić.
19. Hegel, G.W.F. (2000): *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naklada LJEVAK.
20. Heidegger, Martin (1985): *Bitak i Vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
21. Horkheimer, Max (1989): *Pomračenje uma*. Sarajevo: Veselin Masleša.
22. Ibrulj, Nijaz (2023): *Analitička filozofija*. Sarajevo: Academia Analitica.
23. Lukacs, Georg (1990): *Teorija romana*. Sarajevo: Veselin Masleša.
24. Mann, Thomas (1999): *Čarobni Brijeg I-II*. Sarajevo: Svjetlost.
25. Mouzelis, Nicos (1999): *Sociologijska teorija: što je pošlo krivo?* Zagreb: Jesenski i Turk.
26. Niče, Fridrih (2012): *Rođenje tragedije*. Beograd: Dereta.
27. Prohić, Kasim (1988): *SABRANA DJELA I-VI*. Sarajevo: Svjetlost – Veselin Masleša.
28. Putnam, Hilary (1981): *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press.
29. Rorty, Richard (1990): *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša.

30. Scheler, Max (1987): *Položaj čovjeka u kozmosu*. Veselin Masleša.
31. Spengler, Oswald (2019): *Propast Zapada I-II*. Sarajevo: Službeni glasnik.
32. Waldenfels, Bernhard (1991): *U mrežama životnog svijeta*. Sarajevo: Veselin Masleša.

INDEKS IMENA

A

Adorno, Theodor, 13, 14, 37, 56, 64,
72, 73, 79, 80, 81, 82, 84, 110, 173,
179, 185, 190, 195, 201, 203

Agamben, Giorgio, 81

Agusitinus, 106

Akvinski, Toma, 138

Andrić, Ivo, 37, 157

Aristotel, 106

Arnautović, Samir, 8, 29, 31, 183,
203

Artaud, Antonin, 54

Austin, John Langshaw, 86, 89, 90

B

Bachelard, Gaston, 48, 49

Bacon, Francis, 53, 201

Bakhtin, Mikhail, 172

Banjac, Dragan, 197

Barthes, Roland Gérard, 92, 93

Bauman, Zygmunt, 107, 120, 122,
123, 124, 203

Beck, Ulrich, 22, 107, 110, 119, 203

Benjamin, Walter, 52, 72, 156

Berger, Peter L., 60, 66, 127, 128

Bloch, Ernst, 13, 37, 46, 64, 72, 73,
76, 77, 78, 79, 84, 87, 134, 185,
195, 203

Blumenberg, Hans, 24, 48, 58, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,

148, 150, 151, 152, 155, 169, 171,
178, 182, 183, 195, 200, 203

Blumer, Herbert, 118

Bourdieu, Pierre, 42, 107, 129

Broch, Hermann, 54, 84

Bruno, Giordanno, 146

Burke, Edmund, 106

C

Castoriadis, Cornelius, 87, 126

Comte, Auguste, 106

Ćopić, Branko, 67, 203

D

Davidson, Donald, 113

Debord, Guy, 111

Deleuze, Gilles, 34, 86

Derrida, Jacques, 63, 84, 86, 97,
203

Dilthey, Wilhelm, 73, 74, 98, 127,
203

Dizdar, Mak, 13, 14, 24, 25, 27, 34,
37, 38, 71, 87, 105, 148, 152, 153,
154, 157, 158, 160, 169, 170, 171,
172, 173, 174, 175, 178, 182, 184,
195, 197, 198

Drljača, Lazar, 201

Durkheim, Émile, 106, 113, 114,
125, 131

E

Eliade, Mircea, 49

Elias, Norbert, 41, 46, 60, 108, 130

F

Feyerabend, Paul, 89
Fichte, Johann Gottlieb, 26
Filipović, Muhamed, 174, 182, 197
Firmijan, Laktancije, 137, 138
Flaubert, Gustave, 87, 155
Focht, Ivan, 52, 125
Fočo, Salih, 31
Foucault, Michel, 52, 173
Frank, Manfred, 40, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
155, 173, 195, 204
Frege, Gottlob, 91
Freud, Sigmund, 45, 46, 173
Fukuyama, Francis, 22, 120

G

Gadamer, Hans Georg, 35, 36, 46,
55, 86, 167, 168, 185, 199, 204
Gaković, Jelena, 31
Galilei, Galileo, 145
Giddens, Anthony, 22, 55, 107, 114,
115, 116, 117, 118, 119, 204
Goethe, J. Wolfgang, 37, 78, 87,
152, 155
Goffman, Erwing, 36
Golubović, Zagorka, 109
Graves, Robert, 76
Guattari, Pierre-Félix, 86

H

Habermas, Jürgen, 107, 118
Hegel, Georg W. Friedrich, 14, 20,
58, 78, 79, 82, 84, 88, 106, 109,
135, 141, 173, 181, 204
Heidegger, Martin, 14, 20, 22, 23,
41, 46, 64, 71, 72, 84, 87, 95, 107,

115, 120, 121, 137, 166, 169, 190,
199, 204

Hemingway, Ernest, 157
Henrich, Dieter, 86
Heziod, 151
Honneth, Axel, 108
Horkheimer, Max, 122, 140, 141,
196, 204
Husserl, Edmund, 38, 77, 80, 107,
115, 173

I

Ibrulj, Nijaz, 12, 31, 104, 204

K

Kant, Immanuel, 10, 19, 20, 21, 42,
43, 61, 79, 81, 84, 94, 106, 107,
115, 122, 138, 142, 144, 146, 178
Karahasan, Dževad, 28, 103, 186
Kepler, Johannes, 145
Kolakowski, Leszek, 40
Komšić, Ivo, 31
Kopernik, Nikola, 145
Krajewski, Bruce J., 132
Kubrick, Stanley, 20, 21, 25, 95, 96,
97, 98, 126
Kuzanski, Nikola, 138, 146

L

Lacan, Jacques, 63, 171
Lavić, Senadin, 189
Lopičić, Sandi, 25
Löwith, Karl, 143
Luckmann, Thomas, 60, 66, 128
Lukács, György, 13, 22, 37, 38, 40,
47, 64, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 84,
86, 124, 125, 204
Lyotard, Jean-François, 86, 127,
136

M

Mannheim, Karl, 124
Mann, Thomas, 157, 168, 181, 182,
204
Marcel, Gabriel, 34
Marcuse, Herbert, 118, 124
Marić, Damir, 31
Marquard, Odo, 42
Márquez, Gabriel García, 157
Marx, Karl, 106, 126, 173
McLuhan, Marshall, 112
Merleau-Ponty, Maurice, 59, 60,
61, 172
Merton, Robert K., 116
Molnar, Aleksandar, 35
Morin, Edgar, 108, 111
Mouzelis, Nicos, 128, 129, 204
Muharemović, Vedad, 7, 31, 193
Muminović, Rasim, 12

N

Nietzsche, Friedrich, 42, 62, 109,
110, 116, 176, 204
Norden, Eric, 96
Novalis, 38

O

Otto, Rudolf, 170

P

Parsons, Talcott, 46, 107
Platon, 57, 63, 106
Plehanov, Georgij Valentinovič, 22
Plessner, Helmuth, 87
Popa, Vasko, 25, 37, 157
Putnam, Hilary, 86, 90, 99, 100,
101, 204

Q

Quine, Willard Van Orman, 103

R

Ricoeur, Paul, 106
Rorty, Richard, 19, 63, 65, 83, 86,
196, 204
Russell, Bertrand, 59
Russell, Russell, Bertrand, 105

S

Sartre, Jean-Paul, 86, 91
Scheler, Max, 68, 205
Schelling, Friedrich Wilhelm, 167
Schleiermacher, Friedrich, 87, 88,
89, 90, 98
Selimović, Meša, 13, 24, 25, 34, 38,
71, 87, 105, 148, 152, 153, 154,
157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
164, 165, 166, 167, 168, 169, 182,
195, 198, 199
Selimović, Šefkija, 198
Shütz, Alfred, 60, 107, 180
Simeunović, Vojin, 12
Sloterdijk, Peter, 61
Spengler, Oswald, 14, 15, 186, 205
Strawson, Peter Frederick, 76, 86

Š

Šarčević, Abdulah, 12
Šljivo, Kenan, 7, 31
Šnajder, Slobodan, 45

T

Tanović, Arif, 12
Tolstoj, Lav, 68
Tonnie, Ferdinand, 123
Tugendhat, Ernst, 86

V

van Gogh, Vincent, 64

W

Waldenfels, Bernhard, 17, 21, 57,
121, 205

Weber, Max, 57, 62, 73, 106, 107,
127, 150

Wittgenstein, Ludwig, 86, 87, 105,
107, 113

Z

Zec, Safet, 198, 199

Ž

Žarković, Tatjana, 31

