

Borislav Mikulić

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
bmikulic@ffzg.hr

Intertekstualnost i interdiskurzivnost

**Komparativizam između filologije
i etičke teorije subjekta**

***Bhagavad-Gîtâ*, preveo i priredio s kritičkim komentarom i intertekstualnom studijom Goran Kardaš, Demetra, Zagreb 2006.**

Sažetak

U radu se komentiraju neki aspekti filozofske relevancije Bhagavadgîte povodom novog izdanja u hrvatskom prijevodu Gorana Kardaša s kritičkim aparatom i intertekstualnom studijom: s jedne strane, intertekstualnost se, kao imanentnije načelo analize, prikazuje kao legitimni nastavak logike komparativizma u historijama ideja i ujedno kao nužni supstitut komparativne metode; s druge strane, intertekstualnost se kao načelo analize prevodi sa filološke i sadržajno-historijske razine analize u model sinkronijskog poretka različitih diskursâ. Takva zamjena filološke razine konceptualnom i diskurzivnom omogućuje da se na Bhagavadgîti uoče kako »postmoderne« forme iskaza (citativnost, eklekticism) tako i neki temeljni sadržajni koncepti (subjekt, sloboda, dužnost, odgovornost) koji se tradicionalno pripisuju »modernosti« od Kantove ideje »moralnosti« i njezine kritike u Hegelovoj ideji »običajnosti«; završno se komentiraju još jednom razlozi poznatog zaokreta u Hegelovu stavu prema »isključenju filozofije Istočnjaka« iz povijesti filozofije nakon pojave Gîte u prijevodu Wilhelma von Humboldta, čiji jezično-teorijski rad predstavlja ishodište suprotne, nietzscheovske linije suvremene filozofije.

Ključne riječi

filozofska književnost, indijska filozofija, *Bhagavadgîtâ*, intertekstualnost, diskurs, dharma, âtman, subjekt, deontička etika, Immanuel Kant, običajnost, G. W. F. Hegel

Izdanje *Bhagavadgîte* Gorana Kardaša predstavlja nov izvanredan prilog u seriji prevodilačkih, studijskih i komentarskih projekata u području filozofske i književne literature na klasičnim jezicima koji je pokrenut u domaćoj indološkoj produkciji. U tome nizu vrlo značajnih sličnih radova iz područja arhajske indijske filozofske književnosti kao što su rgvedske himne, upanišade, rani buddhizam, kao i klasične indijske pripovjedne književnosti kroz prijevod čuvenog djela *Pañcatantra*,¹ *Bhagavadgîtâ* je, ako se tako može reći, najklasičniji i najznačajniji *locus communis* ne samo indijske tradicije nego i svjetske književne, filozofske i religijske baštine. Uzme li se u obzir okol-

1

Pañcatantra, u najstarijoj sačuvanoj recenziji *Tantrâkhyâyika*, prijevod sa sanskrtâ, pred-

govor i tumačenja Zdravka Matišić, Naprijed, Zagreb 1980.

nost da to djelo postoji na hrvatskom jeziku samo u proznom sažetku, kao dio skraćenog prijevoda epa *Mahâbhârata* s engleskog,² tek s ovim integralnim izdanjem *Gîte* sa sanskrtskim tekstom, prijevodom, kritičkim aparatom, popratnim komentarom te književno-povijesnom i teorijskom studijom višestruko je premašena razina raspoloživosti ovog spomenika svjetske književne baštine koja je bila dosegnuta prijevodom *Bhagavadgîte* klasičnog filologa Miroslava Markovića na srpski iz 1978.³

Novo izdanje *Gîte* na hrvatskom sastoji se od dvije velike jedinice. To je, najprije, tekst samog spjeva u standardnoj (engleskoj) transliteraciji s devanagarskog pisma, u stihovanom prijevodu i s tekućim komentarom svake strofe (tj. dvostiha ili šloke); komentar sadrži enciklopedijska objašnjenja osobnih imena, toponima, tehničkih filozofskih i religijskih termina te književno-povijesnih motiva i misaonih figura koje čine prepoznatljiv književno-filozofski narativ *Gîte* (pogl. III, str. 49–213). Drugu glavnu jedinicu čini prateća književno-povijesna i tekstualno-teorijska studija Gorana Kardaša o narativnoj strukturi *Bhagavadgîte* (pogl. IV), s obzirom na njezino »intertekstualno«
ustrojstvo, tj. s obzirom na njezine implicitne motivske veze i eksplicitne referencije na druga filozofska i religijsko-refleksivna djela indijske književne tradicije (pogl. V, str. 238–345).

U postupnoj analizi koja se razvija od tekstualno-povijesnog plana, a koja dotiče »srednje upanišade«
i osobito učenje o mokšadharmi (u XII. knjizi *Mahâbhârate*), koje predstavlja paralelan tekst s *Gîtom*, preko duhovno-kulturnog plana koji obuhvaća discipline praktičkog, intelektualnog i vjerskog djelovanja (karmayoga, buddhiyoga i bhaktiyoga) te sistematsko-konceptualnog plana, koji tvore filozofska učenja ranog sânkhye i yoge sve do ishodišnih i temeljnih koncepata hinduističke intelektualne i duhovne tradicije (bazirane na metafizičkom pojmovnom paru brahman-âtman) i njima korelativnih pojmova žrtve, znanja, božanskog bića, svijeta, tijela itd., autor prikazuje pozadinu ontoloških, etičkih i religioznih ideja i učenja bez kojih je *Gîta* nezamisliva kako s obzirom na svoju genezu tako, osobito, s obzirom na svoje značenje i karakter kanonske etičke refleksije hinduizma kroz stoljeća. Pri tome, postupak autora je kako historijsko-analitički tako i kritički, usmjeren na to da prikaže ono što je za tradicionalno analitički i dijakronijski način mišljenja na Zapadu najteže u indijskoj tradiciji – istovremenost i svezremenost koja u tipično indijskoj sinkronijskoj slici svijeta i poretka stvari u njemu skriva razvojnost, promjene i integraciju promjena u prividno stabilnu ali silno polemički napetu sliku odnosa, koja sa svoje strane izdaje to što skriva.

U tome aspektu komentarskog rada ovoga projekta osobitu važnost zauzimaju dva kvantitativno manja dijela studije (pogl. I i II) koja su posvećena teorijskoj i književno-povijesnoj problematici *Gîte*; to su najprije ideja intertekstualnosti (pogl. I.1–3), kako ju je razradila francuska semiotička teorija književnosti sredinom 20. stoljeća i kako se ona daje prepoznati u indijskoj književnoj predaji i kulturnoj tradiciji općenito te, napose, upravo u *Bhagavadgîti*. Nadalje, to je povijesni pregled studijâ o samom tekstu *Gîte* u evropskoj (zapadnoj) i djelomice u indijskoj znanstvenoj obradi, pregled u kojemu autor nastoji, s jedne strane, pokazati relativnu novost intertekstualnog pristupa u znanstvenim čitanjima *Gîte*, a s druge strane i možda još više, on također nastoji afirmirati i opravdati – i to s velikim pravom – metodološko uvjerenje o nezamjenjivosti takvog interpretacijskog postupka.

Takva investicija koja jedan metodološki postupak, poput intertekstualnih istraživanja, čini načelom i podlogom teorijskog uvjerenja ima po mome sudu u specijalnom slučaju *Bhagavadgîte* posebnu opravdanost i težinu. U

njemu, između ostaloga, u samoj indijskoj tradiciji, odnosno u njezinim metaspoznajnim procesima ponovo dolazi do važenja i potvrde komparativni postupak koji se u interkulturalnim znanstvenim istraživanjima uvijek činio nužnim ali ipak uvijek samo izvanjskim pomoćnim sredstvom – takoreći nužnim zlom koje je koliko neizbježno toliko neželjeno ako želimo izbjeći zamke pristranosti i uvjetovanosti vlastitim kontekstom.⁴ No, sada, s ovom studijom, intertekstualnost se, kao unutrašnje svojstvo same indijske književne i refleksivne tradicije, ne javlja tek kao puko sankcioniranje komparativizma; naprotiv, ona kao teorijsko uvjerenje ovdje stvara novu osnovicu za ponovnu refleksiju same te metodološke problematike u onoj točki koja je s raspravom o krizi komparativizma 80-ih godina 20. stoljeća dospjela u prvi plan: to je mjesto, funkcija i vrijednost tzv. nezavisnog i neutralnog znanstvenog subjekta kao tekovine zapadnog pozitivističkog duha u znanostima koji je 30-ih godina doveo do razvoja kulturnih znanosti i do kulturalno-teorijske refleksije.⁵ Ona je upravo s razvojem semiološke teorije književne analize i teorije znanstvenog diskursa i problematike »govora drugog« u drugoj polovici 20. stoljeća otvorila nove interpretacijske horizonte, čiji izdanak predstavlja upravo teorija intertekstualnosti.

Stoga ovdje valja istaknuti još jednom: intertekstualnost kao postupak i uvjerenje nije naprosto nov avatar komparativizma već takoreći njegova nova šansa. To je teorijska i metodološka figura u kojoj barem neke od starih aporija komparativizma – poput dihotomija sumjerljivost-nesumjerljivost tradicija, istost-razlika ideja, pristranost-neutralnost subjekta znanosti – tek dolaze do mogućnosti zadovoljavajućeg razrješenja. Među tim aporijama postoje i one manje manifestne, poput problema uvijek nužno izvanjskog i otud neukidivo neautentičnog pristupa samog subjekta-istraživača koji po pretpostavci uvijek nosi sobom više-manje osviješten ili neosviješten vrijednosni sustav tradicije iz koje dolazi i nameće ga kao standard i kriterij komparacije. S načelom intertekstualnosti dobiva se po svemu sudeći bolji metodološki model; aspekt izvanjskog pristupa kroz komparaciju gubi privilegiju pred unutrašnjom dimenzijom samog književnog djela u kojemu se iskazuje složena konstitucija tradicija: ona nikad nije jednoobrazna i monolitna. Intertekstualist nije samo zakonit nasljednik komparatista nego, čini se, i njegova bolja inačica koja na

2

Mahābhārata, izbor i prijevod s engleskog Goran Andrijašević i Slobodan Vlasiavljević, sa sanskrtskim izvornikom usporedio, izradio konkordanciju s engleskim prijevodom i kritičkim izdanjem sanskrtskog teksta po pjevanjima, predgovor, uvod i kazalo uz bilješke Mislav Ježić, August Cesarec, Zagreb 1989.; *Gītā* spada u VI. knjigu *Mahābhārate* (tzv. *Bhīṣmaparvan*, pogl. 23–40); u skraćenom proznom prijevodu, nav. mj., str. 280–293.

3

Bhagavadgītā. Pjesma gospodnja, u: *Počeci indijske misli*, ur. Rada Iveković, BIGZ, Beograd 1981., str. 223–331 (separatna izdanja, Grafos, Beograd).

4

Za klasičnu pozitivnu razradu komparativizma kod nas vidi: Čedomil Veljačić, »Problemi i metode komparativizma«, sada u: Čedomil Veljačić, *Philosophia perennis*, sv. I, Demetra,

Zagreb 2003., str. 7–36, osob. 1. dio »Vidokrug komparativnog istraživanja u filozofiji«. Za ponovnu kritičku reviziju dosega komparativizma nakon višedesetljetnog iskustva, osobito iz perspektive suvremenih indijskih filozofa poput Krishnachandra Bhattacharye i Daya Krishne ili teoretičarki poput Bithike Mukerjee, usp. noviji prilog Rade Iveković, »Coincidences of Comparison«, *Hypatia*, vol. 15, 4 (2000), str. 224–233.

5

Usp. Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, State University of New York Press, New York 1988., osob. pogl. 10: »Preliminary Postscript: The Hermeneutic Situation in the Twentieth Century«, str. 160–170, i 13: »India and the Comparative Method«, str. 419–433. Usp. također Č. Veljačić, »Problemi i metode komparativizma«, osob. 2. dio »Logika kulturnih znanosti«.

prvom mjestu podrazumijeva visok stupanj stručne kompetencije, poznavanja tradicijâ iznutra, sa svim njihovim unutrašnjim diferencijama.⁶

Otud je jedna od svakako najznačajnijih tekovina takvoga razvoja teorije u razmjerima svjetske književnosti efekt oslobađanja govora »drugog« samim sobom: takvo oslobađanje nije samo otvorilo pogled za prisustvo drugog na razini puke pozitivne datosti, nego je kao najznačajniji kolateralni učinak donijelo i spoznaju o tome da sama autoreprezentacija drugog, njegov govor, sadrži složene diskurzivne procedure i kulturne karakteristike koje je tradicionalni zapadni scijentizam pripisivao uvijek samo tradiciji Zapada; u to spadaju opće značajke kao pragmatička racionalnost, koherentnost cjeline, ali i sustavi cenzure, isključenja i strogo kontroliranog uključivanja divergentnih elemenata unutar jedne formacije. Tako se navodni »drugi«, tj. Indija, pokazao kao veoma sličan ako ne i kao identičan onom često netematiziranom ali uvijek pretpostavljenom i nikad tako nazvanom »prvom«, tj. evropskom načinu mišljenja.⁷

U tome smislu, kao što pokazuju i rezultati Kardaševe analize, intertekstualni pristup čitanju *Bhagavadgîte* ne donosi velike novosti spram ranijih spoznaja o genezi doktrinarnih ideja toga filozofskog epskog spjeva ili o strukturi njegove naracije. Zato ih i ovaj njegov filološko-prevoditeljski i književno-povijesni projekt prikazuje više u njihovim znanstveno *relevantnim* aspektima i daje im značenje koje im pripada prema standardu suvremene i dominantne intertekstualne teorije književnosti kao i opće strukturalne teorije konstitucije teksta i njegova odnosa sa vanknjiževnim kontekstom.

Usput treba podsjetiti da takav pristup u indološkim studijima ima kod nas svoju pretpovijest u primijenjenim radovima o filozofiji diferencije i post-strukturalističkim teorijama diskursa kod filozofkinje i indologinje Rade Iveković iz sredine 80-ih godina i kasnije.⁸ Premda taj izolirani primjerak teorijskog i interpretacijskog rada na problematici diskursa i intertekstualnosti nije naišao na adekvatnu recepciju u Kardaševu teorijskom prilogu, taj manjak je više pokazatelj autorova primarno filološko-analitičkog obzora i interesa i kolateralnih ograničenja koja donosi takav interes, nego dezinteresa za dalekosežnija filozofska istraživanja. Autor svojim filološkim i književno-historijskim radom čini gotovo neprocjenjivu uslugu upravo filozofiji. Ipak, da je autor stupio, rečeno žargonom knjige, u intertekstualne relacije s drugačijim akterima u bliskim diskurzivnim poljima, to bi pomoglo da izbjegne cijenu koju ova studija plaća u svome sadašnjem obliku, naime to da sama intertekstualnost kao načelo istraživanja ostaje više na referatu o teorijama intertekstualnosti i njezinoj primjeni na jedan tekst iz indijske tradicije nego što ulazi u načelne refleksije i teorijske sinteze.

Bez obzira na to ograničenje, *Bhagavadgîtâ* u ovome prijevodu i pratećoj studiji Gorana Kardaša nije samo potvrđena u svojoj sinkretičkoj-sintetskoj naravi kanonske knjige hinduizma nego je upravo preko tematike intertekstualnosti, to jest, na suvremenim i danas mjerodavnim teorijskim osnovama dovedena do novog rasvjetljavanja i reaktualizacije u onoj točki koja je čini jedinstvenom i neponovljivom u razmjerima svjetske refleksivne književnosti. Ta točka se tiče sadržaja ovoga spjeva, to je bio i ostao poznati etički paradoks *Gîte*. U nastavku ovog prikaza pokušat ću predočiti plodotvornost metodološkog načela intertekstualnosti ako se sa filološko-kritičke razine prenese na razinu tvorbe koncepata i teorijâ.

Kao što je poznato, objašnjenja o porijeklu *Bhagavadgîte* različita su, no njezin dvojni, religijsko-filozofski (ili obrnuto, filozofsko-religijski) karakter najbolje objašnjava pretpostavka da je riječ o kanonskom tekstu eklektičke

vedantske škole pod imenom *bhāgavata* koja je imala značajke hinduističke sekte. Utoliko, na sadržajnom planu, *Gītā* ne sadrži ništa presudno novo sa stanovišta povijesti filozofskih i religijskih ideja. Štoviše, taj filozofski ekskurs u epu *Mahābhārata* uopće i nije originalno filozofsko djelo već neka vrsta sažetka raznih svjetonazorskih i metafizičkih učenja s objavnom vrijednošću, teorijsko-narativna blagovijest o izvjesnosti spasenja pod uvjetom poslušnosti općem poretku i njegovim zakonima. Međutim, spjev sadrži novinu u smislu konceptualnog efekta koji se ne može bez ostatka svesti na svoje sastojke, na prethodno poznata i preuzeta učenja, tako da *Gītā* predstavlja ne samo amblematsko, sintetizirajuće književno djelo jedne velike kulturne tradicije, nego i – a to je samo prividno paradoksalno – nov, samostojan filozofski diskurs organiziran oko autentičnog novog problema koji u tom obliku ne postoji u drugim filozofskim i religijskim djelima. Drugim riječima, premda *Gītā* manifestno samo rekapitulira svoju tradiciju, ona iznosi na vidjelo njezin najdublji latentni problem i stavlja ga na raspolaganje refleksiji.

Problem je etičke i logičke naravi. Riječ je o konceptualnoj figuri individualne odgovornosti za djelovanje iz nadindividualnog načela dužnosti (*svadharma*), to je spoj metafizičkog i egzistencijalističkog načela u kojemu ovo potonje, suprotno očekivanjima iz horizonta zapadno-filozofskog razumijevanja moderne subjektivnosti, ne nestaje nego se tek afirmira u figuri radikalnog etičko-teorijskog izazova. Taj je izazov, kao što je poznato, svoju modernu, suvremenu afirmaciju doživio izvan književno-povijesnog i teorijskog polja, u političkom djelovanju Mohandāsa Kharamchanda Gāndhīja, zvanog Mahātmā, u kasnim 30-im i 40-im godinama 20. stoljeća, političkog i duhovnog vođe; on je tradicionalnom učenju *Gīte* o dužnosti svakog djelovanja, uključujući i ratničko, dao specifično đainistički, miroljubivi ali ništa manje pragmatičko-politički upotrebljiv smisao u danom povijesnom razdoblju koje je donijelo kraj kolonijalizma, barem u njegovu klasičnom obliku. Danas, u razdoblju postkolonijalnih kulturalnih studija, to značenje *Gīte* postaje iznova aktualno upravo u točki koja se čini zanemarenom sa stajališta kritike zapadne diskurzivne kulture, ukoliko je ona centrirana u teorijskom subjektu.

Intertekstualnost *Gīte*, koja se u književno-kritičkom smislu termina često reducira na manifestnu citativnost, a u konceptualnom doktrinarnom smislu analizira kao epski sinkretizam različitih pa i divergentnih tradicija bez refleksivnog posredovanja, pruža daleko više od tako shvaćenog pojma intertekstualnosti. Riječ je o tome da *Gīta* sa svim svojim idejnim sinkretizmom i etičko-teorijskom »neoriginalnošću« pruža osnovu za drugačije viđenje figure subjekta koje se ne dā svesti niti na zapadni model djelatnog subjekta povijesti koji stvara samoga sebe, niti može bez ostatka svesti na dominantnu

6

Za politički aspekt ovoga ideala znanosti usp. projekt Marthe Nussbaum prikazan u njezinoj knjizi *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 1997., koji uključuje i izgradnju intelektualne tolerancije za političku korektnost kroz studij orijentalnih disciplina i kao općeobrazovnog dobra a ne samo specijalizacije.

7

Za noviji kritički pregled i diskusiju različitih vidova ove problematike usp. David Smith,

Hinduism and Modernity, Blackwell Publishing, Oxford 2003., osob. pogl. 6 »Hinduism and Orientalism«.

8

Usp. zbirku heterogenih radova: Rada Iveković, *Indija – Fragmenti osamdesetih. Filozofija i srodne discipline*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1989., osobito priloge u II. dijelu, od kojih je rasprava o Lyotardovu teoremu *le différend* i Nāgārđuninu relativizmu višekratno obrađivana.

predodžbu o hinduističkom (i općenito »istočnjačkom«) shvaćanju subjekta u smislu potlačenog, pasivnog podnosioca sudbine.⁹

Takva predodžba nije, dakako, samo ishitrena zapadnjačka idiosinkrazija o Istoku; kao i svakoj predrasudi sazdanom dijelom od znanja, neznanja i imaginacije, i njoj odgovaraju određene stvarnosti. Važnije je to da je suvremena, postmoderna filozofska kritika filozofije stvorila isto takvu idiosinkraziju o vlastitoj, falogocentričnoj i specifično modernoj koncepciji subjekta u figuri samosvjesne metainstance povijesti koja – ili supstancijalno-metafizički ili povijesno-idealistički ili pak historijsko-materijalistički i hermeneutički, dakle kroz inteligibilnu, realno-svjetsku i kulturnu povijest smisla bitka – dolazi do dovršenja svoga identiteta u spoznajnom ili praktički-djelatnom jedinstvu sa samom sobom. Umjesto toga modela subjektivnosti, postmetafizička teorija dekomponira herojski subjekt na neograničen niz uvjetovanja koja proiđu kako iz tzv. empirijskog svijeta prirode, ekonomije i politike, tako još više, i u najužoj vezi s time, iz diskurzivnih procedura i simboličkih struktura kroz koje se ljudska jedinka uspostavlja kao subjekt. Figura anonimne sudbine i fatalizma ustupa mjesto konceptu diskurzivnog režima, poretka i njegove anonimne institucionalne moći.

Tako je postmoderna misao na Zapadu, uz pomoć starije strukturalističke kulturne etnografije, pripremila teren za susret s *Gîtom*. Taj se teren osobito rado prepoznaje u navodnom paralelizmu između teorijâ simulakruma i učenja o *mâyi* ili realnom prividu u *Gîti*. No, o tome ovdje neće biti riječi: *Gîtâ* je svakako pred-postmoderna diskurzivna tvorevina, a za razumijevanje njezine središnje teme – discipline praktičkog djelovanja (karmayoga) – iz horizonta zapadne filozofije uvijek iznova se nameće nužda da se ona konfrontira sa samim temeljima evropske modernosti – s Kantom i Hegelom. Intertekstualna analiza *Gîte*, premda je metodološki inspirirana postmodernizmom, vodi u samo konfliktno jezgro moderne subjektivnosti.

Gîtâ, naime, izlaže ideju djelovanja po nalogu ili prethodnoj zadanosti konkretnog životnog konteksta za subjekt, nalogu koji proizlazi iz dužnosti pojedinca prema sustavu odnosa u kojemu se zatječe. Taj navodni konformizam djelovanja iz poštovanja prema uspostavljenoj zakonitosti (običaja, zakona, propisa, vrijednosti, prisile itsl.) skriva međutim za neupućeno oko okolnost da nalog djelovanja ne počiva na faktički osiguranoj danosti toga jedinstva kroz sustav pozitivnih pravnih, moralnih i socijalnih odnosa; on počiva na nalogu koji postavlja umna volja za postizanje ili ostvarenje jedinstva empirijske osobe, uvjetovane zadanim svjetskim okvirima, i idealno projicirane osobnosti ili tzv. »metafizičkog sopstva« (*âtman*). To drugim riječima znači da je stav o djelovanju iz dužnosti prema zakonu (*dharma*) artikuliran sa staništa slobode (*mokša*), tj. iz ideje oslobođene osobe, iz ideje subjekta koji, iako podložan dharmi, djeluje iz svoje slobodne biti – ili, kantovski rečeno, iz ideje slobode.

Govoreći standardnim žargonom, to znači da navodna metafizika apstraktne slobode ili individualne egzistencije utemeljene na odricanju od djelovanja u svijeta (*nivrtti*), koja se još uvijek paušalno i nekritično pripisuje *Gîti*, Indiji i »Orijentu« općenito, zakriva okolnost da *Gîtâ* na neočekivan način ne samo da poznaje i postavlja taj navodno zapadni modernistički etički motiv – a to je odnos između sustava institucija, općih vrijednosti i pojedinca – nego ga postavlja u takvom obliku da on donosi interesantan *novum* za teoriju prakse i iz zapadnjačke perspektive. Ono novo se sastoji u tome da za filozofsku konceptualizaciju etičkog problema više nije odlučujuća dilema koja vlada u filozofiji od Kanta naovamo, naime, je li stajalište slobode shvaćeno supstan-

cijalno-»metafizički«, tj. u kategorijama tradicionalne eudemonističke etike blaženstva, sreće, dobra, ili je shvaćeno samo kao regulativna ideja uma, tj. u kategorijama deontizma (ili »etike trebanja«). Ono što sada izbija u prvi plan jest pitanje *kako subjekt sa stajališta slobode ili ideje slobode* – kako god ono bilo teorijski utemeljeno – *preuzima odgovornost za djelovanje koje ne potječe izvorno od njega nego iz njegove pozicije u sustavu odnosa*.

Za kantovski etički model *trebanja*, moralna vrijednost radnje proizlazi iz samog etičkog stava ili principa djelovanja, a ne primarno iz njegova sadržaja. Takav formalizam postao je izvorom čitavog niza aporija uslijed kojih se kantovska etika na kraju uvijek iznova suočava s nuždom da prijeđe u vrijednosnu refleksiju: naime, pozivanje na djelovanje iz čistog osjećaja dužnosti prestaje biti jamstvom za moralnu održivost ili prihvatljivost djelovanja čim se napusti ideja uma koja mu jedina daje cilj, sadržaj i opravdanje, iako je ideja uma samo funkcionalni a ne supstancijalni pojam. Bez toga uvjeta, načelo djelovanja iz dužnosti prestaje imati po sebi posljednji kriterij koji bi spriječio da djelovanje iz dužnosti ne postane zločin protiv čovječanstva i da deontička etika padne u teorijski cinizam i praktički sadizam.¹⁰ Univerzalizam dobre ili umne volje, one jedine koja se po Kantu uopće može nazvati voljom, zahtijeva prethodno priznanje da je ono što nazivamo ljudskim doista univerzalna bit, važeća za sva ljudska bića bez izuzetka, a ne samo opća kategorija generirana iz određenog povijesnog modela umnosti, koju nazivamo racionalnost a koja dopušta ekskluziju. Upravo to je ono što izriče Kantova ideja umne volje, na temelju razlikovanja uma i razuma. Ideja slobode kao ljudske biti umna je po tome što važi za sve, bez obzira na njihovu sposobnost da je ostvare u granicama koje određuje razumski svijet. Drugim riječima, ideja slobode izražava moment u konfiguraciji u kojoj se odvija subjektivacija ili osposobljavanje osobe za djelovanje, ona je stajalište s kojeg dolazi ljudska sposobnost za djelovanje, čak i kad se ono odvija u ropskim odnosima.

Riječ je dakle o odnosu dvaju diskursâ ili dviju ljudskih »priroda«, fenomenalne i noumenalne, zakona nužnosti i zakona slobode, i upravo taj »kantovski« motiv čini latentnu razinu na kojoj se intertekstualnost *Bhagavadgite* iskazuje na dubljem planu kao interdiskurzivnost. U njoj interferiraju diskursi mokše, tj. filozofski diskurs *apstraktne slobode*, ili, hegelovski rečeno, apstraktna općost subjektivnog duha koji je slobodan, ali samo u mišljenju, i s druge strane, diskurs dharme ili objektivni duh, običaj ili obavezujuća zakonska snaga onog općeg ili konkretnog duha. Riječ je dakle o interferenciji dviju diskurzivnih formacija koje izražavaju dva različita i međusobno sukobljena poretka stvari, opći zakon i individualnu slobodu od njega, između kojih posreduje treći, metafizičko-teorijski diskurs subjekta, reflektiranog u sebi, oslonjenog na sebe i proizvedenog samim sobom (âtman), instance svijeta koja se spoznaje u jedinstvu sa samim izvorom i mogućnošću svijeta: âtman je ime za najvišu ljudsku *facultas* i zapravo predstavlja um u diskursu slobode, besmrtnosti i božanstvenosti. To je spekulativni – a ne samo teološki – smisao izraza 'bhagavat' (božanski, bogovit) u imenu *Bhagavadgite*.

9

Za ovu tradicionalnu tematiku usp. klasični rad Pavla Jevtića, *Karma i reinkarnacija u hinduskoj religiji i filozofiji*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1988.; za *Gitu* osob. pogl. IV.

10

Za ovu perspektivu postkantovske etičke refleksije u smjeru psihoanalitički fundirane

etike želje kao želje subjekta za priznanjem od Drugog (instance Zakona), umjesto dihotomije između etike dužnosti i etike sreće, usp. Alenka Zupančič, *Realno iluzije*, Jesenski i Turk, Zagreb 2001., osob. pogl. 6: »Dvije etike«.

Upravo je taj treći moment razlogom zašto konstelacija diskursâ u *Giti*, odnos mokše i dharme, još uvijek predstavlja statični, kantovski model refleksivnog ćudoređa premda ujedno otvara perspektivu dinamičke teorije običajnosti, u Hegelovu smislu prijelaza subjektivnog duha u objektivni. Naime, upravo je Hegelova spoznaja da *Bhagavadgîtâ* donosi novo stajalište misli u odnosu na skolastičke indijske filozofske sisteme, na koje se on osvrće u onim ozloglašanim razmatranjima u kratkom odsječku Uvoda u *Povijest filozofije*, o razlozima za »odstranjenje Istoka i njegove filozofije« iz povijesti filozofije, bila razlogom značajne promjene njegovog stava prema vrijednosti indijskog doprinosa povijesti svjetskog duha.¹¹

Taj poznati ambivalentni Hegelov stav ovdje nas ne interesira ni sa stanovišta historije ideja niti političke korektnosti u kulturnim studijima; indijska filozofija je kod Hegela bila i ostala označena kao »misao Istočnjaka« koju, premda joj nipošto ne manjka dubokoumnosti, treba isključiti iz povijesti filozofije. U tome se, kako s je s pravom davno primijetio i Veljačić, Hegelov stav nije promijenio.¹² U čemu se onda sastoji taj navodni zaokret u pogledu vrijednosti indijske filozofije nakon što se *Gîtâ* pojavila u prijevodu i sa esejem Wilhelma von Humboldta kojemu je Hegel posvetio »recenziju« na preko sedamdeset tiskanih stranica?

Nije riječ o reviziji stava na temelju novih saznanja o sadržajima zapadnih i indijskih doktrina u filozofiji, zbog čega bi indijska filozofija sad odjednom bila vrednija nego što je prethodno bila, premda se Hegel permanentno informirao i obrazovao; Hegel je uvijek bio izričit o tome da indijski klasični sistemi nimalo ne zaostaju za evropskom skolastičkom filozofijom, da im nipošto ne nedostaje »dubine, plemenitosti karaktera, veličine i uzvišenosti«.¹³ Za razumijevanje toga konflikta valja imati na umu sljedeće. S jedne strane je ranija Hegelova negativna ocjena djelomice bila reakcija na evropsko romantičko glorificiranje Indije (na »graju o njezinoj mudrosti«), i to ne kao druge i tuđe kulture, nego kao same izgubljene evropske biti, a protiv materijalizma, racionalizma i drugih »aberacija« moderne Europe.¹⁴ Otud ne bi bilo odveć pretjerano promatrati Hegela na neki način i kao prethodnika ideje »orijentalizma« u kritičkom smislu, kao stanju evropskog duha, kako ga je razradio sljedbenik Michela Foucaulta, Edward Said. Hegelovo »odstranjivanje filozofije Istočnjaka« iz povijesti svjetske filozofije ima posve precizan ne-doksografski smisao.

Naime, za njegovo viđenje povijesti ideja sâm tók svjetske povijesti odlučio je o tome da se stajalište za vrednovanje i usporedbu različitih kulturnih tradicija postavlja na evropsku stranu; evropski kontekst je taj koji kroz pitanje o drugom i historijski odnos prema drugom transcendira sve azijske horizonte (ruski, indijski, kineski, japanski), i stoga je azijska misao pojmljiva unutar evropske, a ne obrnuto; evropska misao je izraz povijesnog razvoja Evrope, a Hegelov filozofski sistem je suma toga razvoja. Prema tome, prednost zapadne filozofije nije prednost koja proizlazi isključivo ili primarno iz same filozofije na Zapadu; filozofija je i sama dio jedne šire, zbiljske povijesti koja joj daje tu prednost tako da joj otvara taj transcendirajući horizont: to je realno-historijski (ekonomsko-politički) i imaginarni (kulturni i kulturno-teorijski) odnos Europe sa svojim »drugim«, i to još od helenističkih vremena. Taj se odnos prepoznaje u napetosti između osvajačkog kolonijalizma i romantičke ideje o susretu s drugim kao povratku svojoj biti.

Na toj pozadini treba razumjeti Hegelovo isključivanje »istočnjačke« misli; on je, naime, posve dobro naslutio da istočnjačka misao ne donosi sadržajno ništa bitno novo u odnosu na ono što sadrži i evropska filozofija ukoliko je

samo filozofija – naime, apstrahiranje od svijeta i povlačenje na mjesto apstraktne slobode u misli. Umjesto toga, misao mora zahvatiti svoje vrijeme, *philosophia* mora konačno opet postati *sophia* ili apsolutno znanje koje uzdiže-ukida sve prethodne stadije znanja u područnim znanostima. Filozofija to ne može neposredno – buljenjem u vlastiti pupak i poniranjem kroz vrtloge svijesti do točke apsoluta onkraj svijesti – nego tako da preradi, prevlada i ukine manjak sve prethodne tradicije, tj. da spekulativno zamijeni puku predmetnu refleksiju o svijetu. Tu slobodu mišljenja subjektu ne donosi historijski slijed logičkih i ontoloških doktrina nego događaj slobode – za zapadni krug to je, dakako, povijesni novum Francuske revolucije.

Otud se već na temelju Hegelovih stavova iz *Povijesti filozofije* može vidjeti da kod njega nije riječ o pukom odbacivanju istočnjačke filozofije zbog priprostog evropocentričnog šovinizma ili zbog neznanja već samo, takoreći, zbog »previše znanja« o filozofiji kao modusu mišljenja: to »previše« znanja jest Hegelovo stajalište apsolutnog znanja; ono pogađa i zapadnu tradiciju filozofije jednako kao i istočnu. No dok jednu isključuje kao višak, drugu ukida tako da dovršava logiku njezina razvoja od pojma ili misli u objektivnu bit; proces pojma postaje procesom zbilje. To je stajalište *Gîte*: konflikt misli koji se izražava kroz pojmovne dihotomije dharma-mokša, konflikt je običajnosnog života. U tome je *latentna interdiskurzivnost* tradicijâ: filozofija se upravo na vrhuncu svoga razvoja s Hegelom, dakle tamo gdje Hegel traži da subjektivno mišljenje (ili apstraktna filozofija) prijeđe u objektivni duh, da zahvati svoje vrijeme, da bi uopće postala izrazom apsolutnog duha (ili apsolutno znanje), prikazuje kao povijesni izraz duha naroda i – jezika. *Gîtâ* je upravo to, forma u kojoj prethodna indijska tradicija i kultura apstraktne filozofske misli uzima lik »objektivnog duha«.

No, za nas potonje, uključujući i Hegelovo vrijeme koje je, rečeno Foucaultovim jezikom, obilježeno novom, humanističkom *epistêmê*, historijskom filologijom i lingvistikom, otkriće *Gîte* na Zapadu ujedno je i raskršće u historiji ideja. Jer, tek tu se presijecaju dvije struje postmoderne zapadne misli, humanistička i anti-humanistička: ono što je za Hegela objektivni duh, čiji privilegirani oblik predstavlja jezik, to je za posthegelovsku kritiku filozofije »pučka metafizika« ili »gramatika«, kako je Nietzsche nazvao zajedničku osnovu »obiteljske sličnosti sveg indijskog, grčkog i njemačkog filozofiranja«. Time se na istim kulturnim osnovama i na istom izvoru, tj. na filološkim istraživanjima s početka 19. stoljeća, čiji je prominentni akter bio upravo prevodilac *Gîte* i Hegelov kulturni junak, Wilhelm von Humboldt, otvaraju dva oprečna filozofsko-historijska smjera za kontekstualizaciju *Gîte* u terminima suvremenih teorijâ diskursa: onaj modernistički, hegelovski, koji otvara put subjektivacije individuumu kroz objektivni duh, i drugi, postmodernistički, nietzscheovski, koji u objektivnom duhu vidi mehanizam potčinjavanja,

11

Usp. G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije*, 1, BIGZ, Beograd 1975. (prev. Nikola M. Popović), str. 82–84.

12

Čedomil Veljačić, »Hegel i indijska filozofija«, u: Č. Veljačić, *Philosophia perennis*, sv. I, str. 187–216; za tematiku koja slijedi usp. i Veljačićevo izvođenje u navedenom tekstu, osobito dio »Bhagavadgîtâ u svjetlu Hegelove filozofije«, str. 190–195.

13

Hegel izričito napominje da je u ranijim ciklusima svojih predavanja prelazio preko istočnjačkih filozofija jer je tek odnedavno postalo moguće da sudi o njima, dok je prethodno vladala velika »graja o indijskoj mudrosti« (str. 84); otud i njegova skrupuloznost da sudi prema stupnju svoga aktualnog znanja.

14

Usp. W. Halbfass, *India and Europe*, str. 435.

strukturu koja prisiljava, zakon gramatike ili moć pravila. Upravo tu dvojnost reflektira dubinska interdiskurzivna priroda etičkog paradoksa u *Gîti*, izraženog kroz razgovor Kršne i Arđune – paradoksa da je stanovište slobode pojedinca jedini izvor njegove odgovornosti za djelovanje u sistemu nužnosti kojemu je potčinjen.

Borislav Mikulić

Intertextuality and Interdiscursivity

Comparativism between Philology and the Ethical Theory of Subject

Summary

This paper comments on some of the aspects of the philosophical relevance of Bhagavad-Gîtâ in view of the fact that a new edition was published in Croatian translation by Goran Kardaš with a critical review and an intertextual study: on the one hand, intertextuality – as a more immanent principle of analysis – is disclosed as the legitimate extension of the logic of comparativism in the histories of ideas and, at the same time, as the necessary substitute for the comparative method; on the other hand, however, intertextuality – as a principle of analysis – is transposed from the philological and content-historical level of analysis into a model of a synchronic system of diverse discourses. Such substitutions of the philological level with a conceptual and discursive level enable one to recognise both “postmodern” forms of expression (citationism, eclecticism) and a number of fundamental content concepts (subject, freedom, duty, responsibility) in Bhagavad-Gîtâ, concepts which have traditionally been ascribed to “modernism” from Kant’s idea of “reflective morality” and its critique in Hegel’s idea of “morality” as custom. Finally, the author comments on the reasons behind the famous change in Hegel’s attitude towards “the exclusion of Eastern philosophy” from the history of philosophy as a result of the publication of Gîtâ in Wilhelm von Humboldt’s translation, whose linguistic-theoretical work represents the origin of the opposite, Nietzschean line of contemporary philosophy.

Key words

philosophical literature, Indian philosophy, *Bhagavad-Gîtâ*, intertextuality, discourse, dharma, âtman, subject, deontological ethics, Immanuel Kant, morality, G. W. F. Hegel