

ТМГ. XXXVII	Бр. 2	Стр. 925-937	Ниш	април - јун	2013.
-------------	-------	--------------	-----	-------------	-------

UDK 14 Шпенглер О.:796

Originalan naučni rad

Primljeno: 23. 02. 2013.

Revidirana verzija: 31. 05. 2013.

Odobreno za štampu: 04. 06. 2013.

Marica Rajković
Univerzitet u Novom Sadu
Filozofski fakultet
Odsek za filozofiju
Novi Sad

SPORT IZMEĐU KULTURE I CIVILIZACIJE: STANOVIŠTE OSVALDA ŠPENGLERA

Apstrakt

Autor tematizuje ideju sporta u kontekstu filozofije kulture Osvalda Špenglera, preko dva ključna horizonta: na prvom se na opšti način prikazuju temeljni stavovi Špenglerove teze o *propasti Zapada*, dok se na drugom razmatra pojam savremenog sporta u kontekstu sukoba između „starogrčke palestre“ i „rimskog stadiona“, odnosno između kulture, koju odlikuje gimnastički turnir, i civilizacije, koju odlikuje sportska arena.

Ključne reči: igra, sport, kultura, civilizacija, Špengler

SPORT BETWEEN CULTURE AND CIVILIZATION: OSWALD SPENGLER'S STANDPOINT

Abstract

The author thematizes the idea of sport in the context of Oswald Spengler's philosophy of culture through two key horizons: the first one represents a general view of the foundations of Spengler's thesis on *the decline of the West*, while the second one discusses the concept of modern sport in the context of the distinction between the "ancient Greek palaestra" and the "Roman stadium", i.e. between culture, characterized by the *gymnastics tournament*, and civilization, characterized by the *sports arena*.

Key words: Game, Sport, Culture, Civilization, Spengler

Ključ misaonog fundusa celokupne Špenglerove (1880–1936) teorije o kulturi svoj koren ima u Heraklitovoj tezi da se svi *ljudski zakoni* hrane od *jednog, jedinog božanskog zakona*, koja upućuje na nužnost po kojoj zakon koji leži u osnovi prirode važi i za ljudske tvorevine kao što su državno uređenje, moralna uverenja, oblici društvenosti, forme vaspitnih, sportskih, obrazovnih i drugih institucija. U 114. fragmentu Heraklit decidirano tvrdi

„Taj logos, koji postoji uvek, ne razumeju ljudi niti pre nego što o njemu čuju, niti nakon što su čuli. I mada se sve zbiva po tom logosu (zakonu), slični su neiskusnima iako se okušavaju u takvim rečima i delima kako ih ja objašnjavam razlučujući svako prema njegovoj prirodi i tumačeći kako stvar stoji“ (Дилс, 1983, том I, str. 149).

Drugim rečima: ljudske tvorevine (a time i tvorevine kulture), kao i tvorevine prirode nužno podležu istom zakonu, a upravo to zapažanje nužne unutrašnje srodnosti kulture i prirode predstavlja jedno od najznačajnijih dostignuća Heraklitove misli, kao i filozofskih koncepcija na koje je ono imalo uticaja. Jedna od tih koncepcija je Hegelova, budući da teza „Sve što je umno, to je zbiljsko; a šta je zbiljsko, to je umno“ (Хегел, 1989, str. 17) suštinski poručuje da je svaki konkretni oblik stvarnosti jedne epohe nužno prožet istim duhom.

U tom smislu se duh jednog vremena može prikazati kroz bilo koju konkretnu manifestaciju koja ga nosi, što važi i za sport, pa se refleksijom tog oblika ljudskog izraza i ostvarenja može istovremeno reflektovati i duh epohe koja ga je oblikovala. Ovo zapažanje će postati nit vodilja za razumevanje celokupnog tkiva Špenglerovog razumevanja kulture kao *životne forme* bivstvujućeg, ali u tom kontekstu treba se osvrnuti na još neke autore koji su imali uticaj na njegovu misaonu koncepciju: po njegovom sopstvenom priznanju, to su Gete i Niče: „od Getea imam metodu, od Ničea način postavljanja pitanja; ako treba da formulišem svoj odnos prema ovom drugom, mogu kazati: načinio sam od njegovog naslućivanja čitav pogled na svet“ (Шпенглер, 1989, Предговор, str. 31). Ono što Špengler želi da ispita je mogućnost postojanja određene *logike istorije*, u smislu metafizičke strukture istorijskog čovečanstva koja je nužno nezavisna od slučajnih, vidljivih, pojedinačnih i duhovno-političkih površinskih tvorevina, ili, bolje rečeno: u smislu duhovne strukture na čijem tlu se rađa svaka konkretna forma života i svesti. To podrazumeva da se preispita odnos sveta kao istorije i sveta kao prirode, pa Špenglerovo istraživanje započinje odbacivanjem teze o istoriji čovečanstva kao progresivnog i pravolinijskog procesa, jer on smatra da je ideja o beskonačnom razvoju neodrživa. Važno je dodati i sledeće: ne samo da se ideja o pravolinijskom razvoju istorije smatra naivnom i neodrživom, nego se mora utvrditi i to *za koga* je uopšte postojalo takvo poimanje istorije, jer pored zapadne kulture, koja istoriju tako posmatra, postoje kulture koje počivaju na a-istorijskom skepticizmu, kao što je

antička, pa bi naknadno učitavanje kasnijeg viđenja istorije bilo pogrešno ne samo u konsekvencama, nego već u sâmoj postavci. Budući da je linearna istoričnost kulture za Špenglera neodrživa, njemu je potreban novi koncept koji bi se zasnovao na održivim temeljima – a taj koncept je možda moguće pronaći u razumevanju kultura kao živih, autonomnih organizama, ali i u razumevanju istorije kao *biografije tih kultura*.

Polazište takvog razumevanja mora krenuti sa tačke sa koje je jedino i moguće da se krene – sa kulture koja je u ovom trenutku prezentna, a koja je „danas na ovoj planeti u završavanju, kulture zapadnoevropsko-amerikanske“ (Шпенглер, 1989, str. 35). Na početku je nužno napraviti razliku između *polarnosti* i *periodičnosti* sveta – i to pre svega putem razlike matematičkog zakona i analogije, jer matematički zakon za predmet ima *mrtve oblike*, a analogija vodi razumevanju *živih oblika*. Analogija je i metod koji će Špengler često koristiti za potkrepljenje teza o ograničenom broju oblika – u ovom slučaju kultura – pa će zaključak glasiti da se ti oblici po tipu *ponavljaju*: „gotovo nikad se nije obrađivala pojava Napoleona, a da se ne svrne pogled na Cezara i Aleksandra“ (Шпенглер, 1989, str. 36). Ipak, zamerka koju Špengler upućuje analogiji kao metodi, proizilazi iz činjenice da se ona u značajnoj meri primenjivala proizvoljno, masovno, bez plana ili veze, i da su njeni rezultati bili najviše posledica sreće, manje instinkta, a nikada utvrđenog načela. Ovim rečima Špengler suštinski tvrdi da analogija – kao *izgrađen metod* – zapravo nije ni postojala. Pre svega, nije u dovoljnoj meri uzimala u obzir *distancu*, jer postoji značajna razlika između razumevanja sopstvenog života, kao elementa jedne mnogo šire slike, i percepcije sopstvenog života kao nečega u sebi završenog, dovršenog i zatvorenog, koje nema dodira sa svetskom istorijom ili preciznije: sa *svetom kao istorijom*.

Špengler na pretpostavci te razlike otvara mogućnost za jednu konstataciju, u početku predstavljenu u formi pitanja: „ali šta je ako samosvest čitave jedne nacije, ako *čitava jedna kultura* počiva na jednom ovakvom a-istorijskom duhu? “ (Шпенглер, 1989, str. 42). Da bi se mogla stvoriti pretpostavka za odgovor na ovo pitanje, potrebno je usmeriti pogled na helensku svest, pre svega, i na odnos koji takva svest ima sa svešću savremenog čoveka, ako je takav odnos uopšte moguć.

U svesti Helena je sve ono *doživljeno* pretvarano u *mit*, pa su konkretni događaji kroz priču dobijali karakter opštosti. Takvim oblikovanjem je ono doživljeno dobijalo vanvremenski, nepokretni i mitski uoblikovan okvir, i kao takvo činilo je i okvir i pozadinu svake *trenutne* sadašnjice. Za antičku svest se „istorija Aleksandra Velikog još pre njegove smrti počela stapati sa legendom o Dionisu“ (Шпенглер, 1989, str. 42). Svest savremenog čoveka ima neraskidivo ugrađeno osećanje za vremensku distancu, iskazano pre svega merenjem vremena, koje je postalo potpuno neupitno i samorazumljivo, zbog čega je gotovo

nemoguće da dođe do razumevanja antičke svesti, koja je fundirana na potpuno drugačijoj osnovi. Ipak, istraživanje te osnove, kao i istorijsko istraživanje u najširem obimu važno je za *kulturu* koliko je autobiografija ili biografija važna za *pojedince*. Antički čovek ima sećanje u kojem perspektive *prošlosti* i *budućnosti* nisu prisutne na način na koji prisustvuju za modernog čoveka, a kategorija *sadašnjice* je značajno drugačija od današnje, jer mora posedovati snagu da ispuni svest u kojoj prošlost i budućnost ne prisustvuju. Zbog te snage, sadašnjica antičkog čoveka mora da bude čista sadašnjica, kao odricanje vremena razumljenog kao *pravca*.

Ernst Kasirer smatra da je istorijska svest zapravo *kasni* proizvod ljudske civilizacije, jer ni grčki mislioci nisu mogli dati filozofsku analizu specifičnog oblika ljudske misli: „takva analiza pojavila se tek u osamnaestom veku“ (Касирер, 1978, str. 222). Antički čovek sebe percipira u kontekstu *mita*, dok moderan čovek taj kontekst vidi u vremenu kao *toku* ili *sledu*. Iz tog razloga je antički čovek konstantno prožet i skopčan sa mitskom slikom, čiji okvir ne može da prekorači, za razliku od modernog čoveka, čija je pozicija vezana za precepciju vremena tako da uvek uključuje mogućnost *distance*. Za antičkog čoveka mit nije *priča o prošlosti*, kako to razume savremeni čovek, već vanvremenski prikaz onog opšteg, koji je u svakom trenutku aktuelan. Mit je ono što zaokružuje svaki pojedinačan i konkretan momenat, pa predstavlja opštost na cikličan način. Međutim, nema samo mit antičkog vremena karakteristiku kruga – celokupna percepcija vremena u antičko vreme bila je ciklična. Krug tu predstavlja ne samo vreme *bez početka i kraja*, nego i *beskonačnost* kao dovršenost i punu savršenost. Vreme se razume kroz ciklično kretanje, koje se izdiže iznad empirijski evidentnih kružnih kretanja godišnjih doba ili dana i noći, proširujući smisao na razumevanje vremena *uopšte*. Takvo je, na primer, razumevanje vremena prikazano u Herodotovoj „Istoriji“, pa ona nikako ne bi smela da se posmatra kroz današnju prizmu vremena kao smislenog razvoja čovečanstva kroz istoriju, koje se *usvrhovljeno* kreće ka budućem cilju. Heraklit i ovde vrši uticaj na Špenglera, kada u fragmentu 103 tvrdi da su „na obodu kruga zajednički početak i kraj“ (Дилс, 1983, str. 149), što je izuzetno značajno za razumevanje da je za antičku epohu mitološka predstava uvek vezana za cikličnost vremena. I Platon određuje vreme kao „sliku večnosti“ (Платон, 1981, 37 d), pa je vreme vezano uz bitak koji nije *postao* nego je večan. Večnost se kao takva ne može posmatrati kao vremenski tok ili sled događaja, nego isključivo kao nepropadljivost, savršenost, a time i – *cikličnost*. Aristotelovo razumevanje vremena ostaje u domenu ciklične koncepcije, jer on smatra da „i samo vreme jeste neki krug“ (Аристотел, 2006, 223 b 30). Iako je postojala snažna potreba – kako kod Helena, tako i kod Rimljana, da se čovek na neki način oslobodi neumoljivog ritma kosmičnog kružnog kretanja, „svest“ te epohe je

morala ostati „svest“ koja vreme percipira kao cikličnost. Tek u hrišćanskoj koncepciji vremena napušta se cikličnost kao paradigma, da bi se kroz pojam linearnog vremena po prvi put istakla neponovljivost događaja. Napuštanjem određenja vremena kao cikličnosti, vreme prestaje da bude vezano za kretanje, a fokus se prebacuje na ljudsko delanje kao centar razumevanja toka događaja. Treba napomenuti i Hegelovu tezu, u kojoj se vreme definiše kao snaga duha, koji uvek „ima posla samo sa sobom“ (Хегел, 1966, str. 79), jer se tu pokazuje smisao čitave ideje po kojoj se kroz jednu manifestaciju ljudske društvenosti može mnogo toga reći o epohi u kojoj je nastala.

Brojne druge misaone koncepcije takođe su značajne za razumevanje kategorije vremena, ali selektivno navođenje pomenutih teza tiče se prelomnih tačkaka koje su nezaobilazne u stvaranju konteksta za razmatranje pojmova kulture i civilizacije u delu Osvalda Špenglera. Time se može naglasiti osobenost i značaj koji donosi njegovo konačno razilaženje sa poimanjem čovečanstva kao konstantnog progressa. Uz odbacivanje progresivnog razumevanja istorije odbacuje se i istorija sama, percipirana kao napredovanje iz prošlosti ka budućnosti, a time i poznata periodizacija istorije na stari, srednji i novi vek, za koju Špengler kaže da je besmislena shema koja pokušava da niveliše kulture koje su potpuno zasebne i različite. Takođe, odbacuje se i pojam civilizacije kao „vrhunca progressa“ – jer civilizacija postaje konačnom fazom *propasti jedne kulture* – civilizacija je početak kraja jedne kulture!

Za Špenglera je kultura Zapada, koja je trenutno prisutna kao svoja poslednja faza – civilizacija – samo jedan od duhovnih organizama koji samostalno niču, žive i umiru, pa nema mesta evropocentrizmu, koji na poseban rang izdiže samo jednu kulturu, koja ima istu sudbinu kao i ostale kulture (mada je potpuno autonomna i zatvorena, takođe: kao i ostale kulture). Špengler sprovodi kulturološko-morfološka proučavanja na relativno velikom broju oblika, istraživajući u sebe zatvorene kulture, koje se ne mogu svesti ili prevesti jedna na drugu. Duhovni organizmi koji niču, žive, cvetaju i umiru na autonomnom tlu – samostalni su i samobitni i žive svojim unutrašnjim životom poput čoveka – pa iako imaju isti proces života predstavljen kroz trijadu rađanje – život – smrt, ostaju jedne drugima strane, tuđe i izolovane. „Duša“ svake pojedine kulture ostaje potpuno strana i nedokučiva duši druge kulture, iako takva izolovanost i međusobno nerazumevanje ne znači i faktičku izolaciju (to bi značilo da ne postoji nikakav međusobni uticaj i prenos, što ne bi bilo tačno).

Špengler ne negira evidentan faktički dodir među kulturama, ali smatra da se *duh* nikada ne može preneti iz jedne kulture u drugu, čime bi se omogućila potpuna bliskost i razumevanje, jer je jedino što se prenosi *reč* ili *slovo*, dok *duh* ostaje neprevodiv i zauvek zaokružen i zatvoren u biće kulture iz koje je proistekao. Istraživanjem života i praćenjem

njegove morfologije i toka putem metoda intuicije i analogije, istorija postaje uporednom morfologijom samorodnih duhovnih bića, koja su konačna i smrtna. Ta duhovna bića su kulture: svaka kultura treba da proživi svoj vek, uvek kroz neumitan hod ka sopstvenoj smrti, bez znanja da je smrtna. U kulturi ne postoji svest o sopstvenoj konačnosti, osim u svojoj civilizacijskoj fazi – kao što na smrt ne misli dete, nego tek odrastao čovek. Osim ove analogije, Špengler koristi i analogiju sa biljkom, navodeći da je kultura vezana za svoje tlo, na kojem niče, raste, cveta, vene i umire. Ovim metodološkim postupkom on ispituje kinesku, egipatsku, asirsko-vavilonsku, indijsku, antičku (čija je poslednja faza rimska civilizacija), arapsku, meksičku (majansku) i zapadnjačko-evropsku kulturu. Metodom analogije i uporedne morfologije, ove kulture predstavljene su kao autonomni organizmi, koji niču, rastu, žive, cvetaju i umiru kao zatvoreni i sebi prepušteni živi organizmi. Unutar tih organizama moguće je uporediti srodne „tipove“, bez obzira na to što svaka kultura ima osoben duh, koji druga kultura ne može dokučiti. To omogućava Špenglerov pojam „istovremenosti“, koji zapravo predstavlja tezu da su određeni oblici društvenih i duhovnih pojava istog „tipa“, iako se javljaju u potpuno različitim epohama. Produbljujući ovu tematiku, Norbert Elijas ističe razlike između sâmog shvatanja termina *kulture* i *civilizacije* unutar različitih evropskih naroda: „*civilizacija* nema isto značenje za sve nacije Zapada. Primećujemo pre svega veliku razliku u upotrebi ove reči kod Engleza i Francuza s jedne, i Nemaca s druge strane: u prvom slučaju pojam sažima u jednoj reči ponos zbog onoga što su ove nacije učinile za razvoj Zapada i čovečanstva uopšte; u drugom slučaju, to jest kod Nemaca, izraz *civilizacija* označava nešto veoma korisno, ali ipak drugorazredno, nešto što obuhvata samo spoljnu stranu čovekovu, samo površinu ljudskog postojanja (Елијас, 2001, str. 55–56).

Na taj način, rasvetljavanjem pojmova kulture i civilizacije omogućen je kontekst za mogući odgovor na centralno pitanje – da li je savremeni sport, kao jedna od manifestacija vlastite epohe, bliži helenskom *agonu* ili rimskom *stadionu*?

RAZUMEVANJE POJMA SPORTA NA TEMELJIMA ŠPENGLEROVOG SHVATANJA KULTURE

Prethodno razmatranje Špenglerovog razumevanja kulture i istorije važno je zbog obezbeđivanja konteksta za konkretno ispitivanje pojma i uloge koju sport nosi u strukturi društvenog i vaspitnog oblikovanja čoveka, a time i oblikovanja celokupnog izraza jednog vremena. Vujić naziva Špenglera Mendeljejevom ljudske istorije, jer je sistematizovao tablice periodnog sistema ljudske istorije (Бујић, Поговор у: Шпенглер, 1989). Takva sistematizacija predstavlja plod temeljnog istraživačkog

rada, tokom kojeg je Špengler razmatrao mnogo različitih aspekata nepregledne antropološke, kulturološke i istorijske građe.

Istovremenost određenih faza koje karakterišu različite kulture zapravo predstavlja simboličko značenje koje podrazumeva da je jedan tip (događaja, oblika, ličnosti, stila ili nečega drugog) određene kulture moguće analogijom dovesti u vezu sa srodnim tipom iz neke druge kulture. Takođe, prelazak iz kulture u civilizaciju odlikuje se određenim karakteristikama koje se mogu prepoznati u različitim istorijskim periodima: „Grci i Rimljani – time se deli sudbina koja se za nas već dogodila od onoga što nam predstoji“ (Шпенглер, 1989, str. 65). Drugim rečima, bez obzira na površinske detalje i osobene manifestacije, principi po kojima se odvija neumitan tok nastanka i nestanka antičke kulture pokazuju zapanjujuće sličnosti sa našom, savremenom: „našli bismo bili, potez po potez, u obe kulture stalni *alter ego* sopstvene stvarnosti: od „trojanskog rata“ i krstaških ratova, Homera i nibelunških pesama, preko dorike i gotike, dioniziskog pokreta i renesanse, Polikleta i Sebastijana Baha, Atine i Pariza, Aristotela i Kanta, Aleksandra i Napoleona, sve do stadija velikih gradova i imperijalizma“ (Шпенглер, 1989, str. 65). Za razliku od Žan Pol Sartra, koji tvrdi da su *neponovljive* ličnosti one koje stvaraju i karakterišu jednu epohu, Špengler tvrdi da jedna epoha nužno rađa određene *tipove* velikih ličnosti.

Prelaz iz kulture u civilizaciju se u antici događa u IV, a na Zapadu u XIX veku, smatra Špengler. „Simptomi“ su isti: (grčku) dušu zamenjuje (rimski) intelekt, bliskost sela zamenjena je hladnoćom grada, čoveka naroda zamenjuje internacionalni nomad, retoriku – žurnalizam, plemenske sukobe – imperijalizam, robu – novac, „kulturi pripada gimnastika, turnir, agon; a civilizaciji – sport. Time se razlikuju *helenska palestra od rimskog cirkusa*“ (Шпенглер, 1989, str. 75). Na ovom ključnom mestu, Špengler dodaje sledeće reči: „nemačka gimnastika od 1813, vrlo provincijalnih i primitivnih oblika koje joj je tada dao Jan, brzo se razvija u *sport*. Razlika između berlinskog sportskog igrališta u velike dane i rimskog cirka bila je već 1914. vrlo neznatna“ (Шпенглер, 1989, loc. cit.). Elijas navodi da „pojam *civilizacija* donekle briše nacionalne razlike između naroda“, dok „nemački pojam *kultura*, naprotiv, ističe nacionalne razlike i posebnost grupa“ (Елијас, 2001, str. 57). Upravo se u ovim Špenglerovim i Elijasovim uvidima ovde može tražiti odgovor na pitanje o kulturološkoj i istorijskoj pozadini nastanka sporta, kojim se kultura suštinski razlikuje od civilizacije.

Špengler ističe Fridrih Ludvig Jana (1778–1852), nemačkog pedagoga koji u škole uvodi gimnastiku – sprave, prečke, gredu, razboj, kozlič itd., čime u Nemačku uvodi gimnastiku kao važnu pedagošku sferu oblikovanja čoveka. Jan je primer čoveka „kulture“ – koja je jasno određena onim „narodnim“ i životnim, što se kao tip može videti i u antičkoj gimnastici i u sličnim poduhvatima zapadne kulture. Važan

termin za takav pristup ljudskoj telesnosti je *παλαίστρα* (palestra): prostor koji su antički Grci koristili za gimnastičke i borilačke turnire, pre svega za rvanje. Antička *παιδεία* (paideia) predstavljala je obrazovanje i vaspitanje u vrlo jasnom smislu – kao celovito oblikovanje čoveka u polislu.

Paideia je obuhvatala teorijsko obrazovanje, moralno vaspitanje, umetničko i tehničko usavršavanje, ali i gimnastiku i rvanje kao izuzetno značajne i nezaobilazne stavke u formiranju čoveka. Ovakav oblik vaspitanja i obrazovanja bio je – uz neznatne razlike – obavezan u čitavoj antičkoj Grčkoj, uz izuzetak Sparte, koja je imala specifičnu kategoriju *ἀγωγή* (aroré) – rigoroznog režima discipline i treninga koji su bili obavezni za sve spartanske muškarce, izuzev prvorodjenih sinova vladajućih kuća. Aroré je prevazilazio gimnastičko-rvačke zahteve koji su bili postavljeni pred muškarce u drugim polisima, jer se spartansko vaspitanje baziralo na nemilosrdnim obukama koje su uključivale preživljavanje u ekstremnim uslovima, ratničku obuku, ali i atletiku i borilačke veštine u širem smislu. Spartanska agogé značajna je za ovu temu zbog činjenice da se rehabilituje u Starom Rimu u I veku nove ere.

Predstavniku „čoveka kulture“, Fridrih Ludvig Janu, može se suprotstaviti „čovek civilizacije“ – Pjer de Kuberten (1863–1937), osnivač Međunarodnog olimpijskog komiteta. De Kuberten predstavlja jedno od najznačajnijih imena u istoriji sporta, pre svega zbog pokušaja da obnovi antičke Olimpijske igre. Videće se, međutim, da njegov pokušaj više odgovara principu „rimske arene“ nego „helenske palestre“: „utilitarizam čini polazište, a pozitivizam misaonu prizmu kroz koju Kuberten sagledava antičku Grčku“ (Симоновић, 2001, str. 100). Upravo su zamerke koje Kuberten upućuje antičkom čoveku – da se premalo posvećivao knjigama (Де Кубертен – DeCoubertin, 1967, str. 109) indikativne za jedan drugačiji pristup: onaj po kojem stadion, grad, intelekt, arena, imperijalizam i internacionalizam smenjuju palestru, selo, dušu, agoru, narod i običaje – drugim rečima, upućuju na „simptome“ civilizacije!

Kuberten je otelotvorenje principa civilizacije o kojem govori Špengler: principa koji pokušava da intelektualizuje i istorizuje epohu koja nije intelektualistička i koja ne poznaje istorijsku perspektivu kakvu donosi moderno doba. Važna stavka koju navodi Simonović je i opšta odlika antičke telesnosti, koja u značajnoj meri ima erotsku konotaciju, dok se u modernom olimpizmu insistira na *progresu*, *uspehu* i kapitalistički shvaćenom „težnji ka maksimumu“

„za razliku od Kubertenovog *mišićavog tela*, u antici dominira ideal harmonično razvijenog tela; umesto *čelične* čvrstine i eksplozivne mišićne snage, u antici je najviši izazov postići gipkost udova, kao i mekoću i skladnost pokreta. Rukovodeći se *progresom* Kuberten odbacuje antički princip *metronariston*, kao i aristokratski princip *ordre et mesure*; apsolutizuje princip *većeg napora* i insistira na dualizmu tela i duha, kao i na izgradnji kulta mišićavog tela koje je

simbolično otelotvorenje ekspanzivne moći kapitalizma“ (Симоновић, 2001, str. 113).

Želeći da selektivno *upotrebi* antički duh, Kuberten zapravo ispušta njegove temeljne odrednice: pre svega celovitost svih čovekovih sfera, na kojoj su antički Grci pri vaspitanju najviše insistirali –

„on ne nastoji da telesnim vežbama *vaja telo* da bi čoveka doveo u duhovni i telesni sklad sa kosmosom, kao što se to činilo u antičkim gimnazijama i palestrama, već da bi stvorio borbeni i obezduhovljeni karakter buržuja koji treba da pokori svet“ (Симоновић, 2001, str. 113).

Značajna stavka je i činjenica da Kuberten ne smatra da je sport u prirodi čoveka, već da ga treba „usaditi vaspitanjem“, dok se u antičkoj epohi igra posmatrala kao najprirodniji čin deteta/čoveka, kojim je razvijao ne samo mimetičke, nego i epistemološke sposobnosti. Kroz igru (παιδιά – paidia / παιχνίδια – paiksnidia) je čovek do ostvarenja (véργεια – energeia) dovodio svoje mogućnosti (δύναμις – dinamis), i to ne samo u antičkom shvatanju (od Heraklita do Aristotela), nego i prema brojnim drugim filozofskim i sociološkim koncepcijama – od Šilera, Kanta, preko Gadamera, Huizinge, Kajoje, itd.

Kuberten rehabilituje Olimpijske igre menjajući im suštinu i ističe značaj sporta iako tvrdi da on čoveku ne predstavlja prirodno stanje. Sport i igra imaju sve različitije ciljeve, a estetske vrednosti koje su važne za sport nisu od presudnog značaja

„u fudbalu ono što je lepo po pravilu se javlja u obliku lakih ritmičnih i kontinuiranih dodavanja, pod uslovom da tu postoji i brzina; igrač dočekuje loptu grudima, spušta je na nogu i šutira, kao da je to jedan čist i neprekinut pokret“ (Кејн, 1984, str. 204).

Ovaj primer pokazuje da je i dalje moguće uočiti *lepo u sportu* i uporediti sport sa umetnošću. To, ipak, ne znači da su takvi stavovi ono relevantno kada je o sportu reč (primera radi, *lepota igre* koju su igrači FK Barselona pokazali tokom utakmica Lige šampiona u sezoni 2011/12. ne može da zaseni činjenicu da je ona rezultat *profesije*, a ne *slobodnog talenta* ili *umetnosti*).

Civilizacijski pristup sportu, dakle, nije očigledan samo na primeru modernih Olimpijskih igara, već važi za savremeni sport u celini: od kulturološkog i političkog (političkog u filozofskom, najboljem smislu: kao sfere međuljudskih osnosa u uređenom polisu i praktičkog usavršavanja čoveka uopšte), sport prerasta u korporacijsku, „biznis“ kategoriju, koja za cilj ima jedino progres i vrlo specifično formulisanu efikasnost. Problem ne leži u činjenici da je antički cilj „čoveka kao oblikovane celine“ u novom poretku stvari *zanemaren* ili *ostavljen po strani*, već u činjenici da je taj cilj *direktno suprotstavljen* težnjama ekonomskih vladajućih struktura, pa kao snažna pretnja mora biti otklonjen – „u doba prastarih civilizacija, takmičenja su bila deo religioznih praznika

i svetkovina. U modernom sportu više ne postoji ova veza sa kulturom. Sport je postao potpuno profan i nema organskih veza sa strukturom društva, čak ni onda kada vlada naredi upražnjavanje sporta. On je pre jedna manifestacija nezavisna od agonističkih instikata, nego plodan faktor smisla za zajednicu“ (Хуизинга, 1970, str. 262–263). Homo ludens nije *prevaziđena*, nego *preteća* kategorija, koja podriva medijski „potkrepljene“ strategije koje teže da čoveka polarizuju do mere u kojoj kao celoviti pojedinac više neće moći da funkcioniše – „ništa više ne može unaprediti sport do delatnosti koja bi stvarala kulturu“ (Коковић, 1986, str. 71). Krajnja partikularizacija sprovodi se pod maskom „specijalizacija i usavršavanja“ za bavljenje što specifičnijim i krajnje uskim sferama, koje na kraju rezultiraju ili fah-idiotizmom ili potpunom rastrzanošću čoveka između uloga koje ne može da objedini. Iluziju objedinjenja različitih sfera stvaraju mas-mediji koji od sportista stvaraju „elitu bez vlasti“ – pojedinac „nije izborio značajan uticaj u društvenim zbivanjima. Upravo zbog toga on traži surogat za izlazak na društvenu scenu i za samoostvarivanje“ (Бојановић, 1985, str. 105) – a „identifikovanje gledalaca sa sportistima je tipičan primer takvog surogata“ (Коковић, 1986, str. 93).

Konačno licemerje savremenog sporta ogleda se u medijskom „razotkrivanju šokantnih afera“ (od nameštanja fudbalskih utakmica do korišćenja dopinga u najrazličitijim sportovima), za koje se tvrdi da ugrožavaju temelje „sportskog i fer duha“, dok se istovremeno zanemaruje činjenica da sâma ideja savremenog sporta u sebi nema gotovo ničega „sportskog“, a još manje onoga „fer“. Savremeni sport u svojoj osnovi nije „fer“, pre svega prema *sportisti*, jer od njega ne zahteva optimalne, već maksimalne napore. Antičkom „optimalnom“ suprotstavljeno je imperijalističko „maksimalno“, što predstavlja krajnje indikativan simptom civilizacijski fundirane ideje savremenog sporta – sport postaje idolom, koji „zahteva odricanja, žrtvovanja, pa čak i žrtve. Želja za pobjedom stvara od igre rad i kušnju, a trening je asketizam“ (Жиле, 1970, str. 7).

Na tragu Šilerovog shvatanja igre kao autonomne (zamozakonodavne) forme ljudskog izraza, određeni autori smatraju da je prava fizička kultura moguća jedino uz odsustvo bilo kakvih spoljašnjih, utilitarnih i praktičnih svrha – njen cilj i njen uslov je jedinstvo čovekovog odnosa prema telu i prema duhu, kojem je razvijanje vlastitih sposobnosti jedina svrha“ (Кејн, 1984, str. 238). Osnovni preduslov za formiranje čoveka je sâm život, „kao jedinstvo tela i duha“ (Илић, 1979, str. 93).

Pesimizam koji čitanje Špenglera može da izazove tiče se odgovora na pitanje koje se ovde nameće: može li to stanje da se promeni i može li institucija sporta da se izgradi na drugačijim osnovama? Špenglerov odgovor u osnovi glasi: u ovoj epohi – ne može. U svakoj civilizaciji su faze intelektualizacija, individualizacija i progressa ne samo

nužne, predvidive i „već viđene“, već je nužna i predvidiva čak i reakcija na njih, koja podrazumeva veštačko izazivanje i vraćanje fenomena kulture. Špengler čak navodi „novu religioznost“ kao mehanizam kojim čovek civilizacije pokušava da se „vrati izvorima“ i da spreči „bezdušni progres“ kojem svedoči. Osnovna poruka glasi da nijednu fazu kulture i civilizacije nije moguće sprečiti ili izbeći, jer svaka kultura ima istu, organski shvaćenu „sudbinu“.

Elijas temeljno ispituje pojmove kulture i civilizacije, navodeći da se već kod Kanta mogu videti njihovi međusobni kompleksni odnosi, na čijim temeljima nastaje moderni građanski svet (Елијас, 2001, str. 59). Smisao odnosa između ovih pojmova nalazi se u samom tkivu Kantove praktičke filozofije, jer reflektuje razliku između moralnog čina koji je prouzrokovan spoljašnjim društvenim očekivanjima i autonomnog moralnog čina, koji izvire iz sâme slobode: Elijas direktno upućuje na „antitezu koju Kant prefinjeno i produbljeno izražava antitezom *kultura – civilizacija*, drugim rečima, antitezu između pretvorne i spoljne *udvornosti* i izvorne *vrline*“ (Елијас, 2001, str. 61). Uručivanjem na ovu distinkciju, Elijas ispituje ono što je Špengleru promaklo: etički fundirane motive za potpuno različite oblike ponašanja unutar kulture i unutar civilizacije.

Na bitno drugačiji način, ali u konsekvencama slično, Hegel je tvrdio da svako doba nužno nosi *isti duh* u svakoj svojoj konkretnosti, što može ići i do potpuno banalnih pojedinosti, što opet znači i da se – i obrnuto – iz tih pojedinosti prilično uspešno može rekonstruisati duh koji ih prožima. Naravno, Hegelovo stanovište nije ni organicističko ni fatalističko (čemu je Špengler sklon), ali nosi poruku koja se u osnovi može upotrebiti za potkrepljenje celukupnog razmatranja o razlikama kulture i civilizacije. Kao što je, objašnjavajući tezu po kojoj je umetnost kakvu poznaje čovek njegovog doba *prošlost*, Hegel naveo da to, ne samo da ne znači da će umetnost prestati da postoji, nego i predvideo ekspanziju mnogobrojnih pravaca i umetničkih formi; tako ni igra ni sport neće biti „uništene“, niti će nestati, ali u ovoj civilizaciji neće moći da imaju bitno drugačije temelje od postojećih. Zaključak se može iskazati citatom iz Andrićevih „Znakova pored puta“:

„*Prva ekipa*. Mladići koji igraju igru, nastojeći da postignu što više i čineći sve da njihov protivnik postigne što manje. Pri tom cela ekipa i svaki pojedinac u njoj ostaje za celo vreme igre ono što su: ljudi i ličnosti. I ma koliko da su predani igri, oni u svakom trenutku postoje kao ljudi, odvojeno od uspeha i neuspeha. *Druga ekipa*. Sve se gubi u razgranatoj i dobro izgrađenoj specijalizaciji. A svaki pojedinac teži da se ceo pretvori ne u igru, ne u košarku nego u koš, a pogodak u bezobziran gol – uspeh koji na kraju krajeva gubi svaki smisao, jer proguta čoveka i sve što je ljudsko u njemu i oko njega“ (Андріћ, 1980, str. 382).

LITERATURA

- Андрић, И. (1980). *Знакови поред пута*. Рад: Београд.
- Аристотел. (2006) *Физика*. Београд: Паидеиа.
- Бојановић, Р. (1985). *Аутентична и неаутентична личност*. Београд: Просвета.
- De Coubertin, P. (1967). *The Olympic Idea*. Schorndorf bei Stuttgart: Carl Diem Institut/Karl Hofmann Verlag.
- Дилс, Х. (1983). *Предсократовац*. Загреб: Напријед.
- Елијас, Н. (2001). *Процес цивилизације*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.
- Жиле, Б. (1970). *Повијест спорта*. Загреб: Матица хрватска.
- Илић, М. (1979). *Теорија и филозофија стваралаштва*. Ниш: Градина.
- Касирер, Е. (1978). *Оглед о човјеку*. Загреб: Напријед.
- Кејн, Џ. Е. (1984). *Психологија и спорт*. Београд: Нолит.
- Коковић, Д. (1986). *Спорт без игре*. Београд: Библиотека „Поента“/ НИО „Универзитетска ријеч“.
- Платон. (1981). *Тимај*. Београд: Младост.
- Симоновић, Лј. (2001). *Филозофски аспекти модерног олимпизма*. Београд: Лорка.
- Хегел, Г. В. Ф. (1989). *Основне црте филозофије права*. Сарајево: Веселин Маслеша.
- Хегел, Г. В. Ф. (1970). *Филозофија повијести*. Загреб: Напријед.
- Хуизинга, Ј. (1970). *Ното ludens*. Загреб: Матица хрватска.
- Шпенглер, О. (1989). *Пропаст Запада*. Београд: Књижевне новине.

Marica Rajković, University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy, Novi Sad

SPORT BETWEEN CULTURE AND CIVILIZATION: OSWALD SPENGLER'S STANDPOINT

Summary

This paper represents a review of the idea of sport in the context of Oswald Spengler's philosophy of culture through two key horizons: the first one represents a general view of the fundamentals of Spengler's thesis on the decline of the West, while the second one discusses the concept of modern sport in the context of the distinction between the "ancient Greek palaestra" and the "Roman stadium". The first part of the text thematizes Spengler's understanding of history, on the basis of which it is possible to understand his idea that civilization can be observed as "the most artificial" and the final stage of culture. In this context, this paper examines the characteristics of ancient and occidental cultures, as well as the key turning points that foreshadowed their end and the beginnings of civilization. The ancient concept of time as a cyclical process turns out to be incomprehensible to contemporary historical interpretation, which leads to a number of subsequent read-ins of ideas that were not familiar to that era. "The man of civilization" tries to intellectualize the problems of the age of culture that were not intellectualistically structured, thus creating the first stumbling block in the understanding of eras different from his own. The author stresses the important observation of Norbert Elias that the significance of the very term "civilization" differs in various European nations.

The second part of the paper specifies the differences between culture, characterized by the gymnastics tournament, and civilization, characterized by the sports arena. The ancient palaestra – gymnastics and wrestling – are being replaced by sport, as a professional and ruthless ambition towards progress and efficiency. This section also shows how modern sport eliminates the play, which used to be the central point of every physical competition. There is also a reference to deficiencies that modern sport exhibits in its own foundation, which prevent the full and healthy approach to the integral formation of man, once essential to any kind of physical training. The section critically examines the numerous problems of modern sport, revealing that the cause of these problems actually lies in the fundamentals on which modern sport was built. The conclusion is written in the same spirit in which the paper began – through emphasizing the necessity with which the spirit of one era permeates each of its segments, which in this case also applies to sport, which in the era of civilization cannot be founded on a ground that is different from – civilization.