

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

UDK 14 Шпенглер О.:796

Оригиналан научни рад

Примљено: 23. 02. 2013.

Ревидирана верзија: 31. 05. 2013.

Одобрено за штампу: 04. 06. 2013.

Марица Рајковић

Универзитет у Новом Саду

Филозофски факултет

Одсек за филозофију

Нови Сад

СПОРТ ИЗМЕЂУ КУЛТУРЕ И ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ: СТАНОВИШТЕ ОСВАЛДА ШПЕНГЛЕРА

Апстракт

Аутор тематизује идеју спорта у контексту филозофије културе Освалда Шпенглера, преко два кључна хоризонта: на првом се на општи начин приказују темељни ставови Шпенглерове тезе о *пропасти Запада*, док се на другом разматра појам савременог спорта у контексту сукоба између „старогрчке палестре“ и „римског стадиона“, односно између културе, коју одликује гимнастички турнир, и цивилизације, коју одликује спортска арена.

Кључне речи: игра, спорт, култура, цивилизација, Шпенглер

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

Кључ мисаоног фундуса целокупне Шпенглерове (1880–1936) теорије о култури свој корен има у Хераклитовој тези да се сви *људски закони* хране од *једног, јединог божанског закона*, која упућује на нужност по којој закон који лежи у основи природе важи и за људске творевине као што су државно уређење, морална уверења, облици друштвености, форме васпитних, спортских, образовних и других институција. У 114. фрагменту Хераклит децидирано тврди

„Тај логос, који постоји увек, не разумеју људи нити пре него што о њему чују, нити након што су чули. И мада се све збива по том логосу (закону), слични су неискуснима иако се окушавају у таквим речима и делима како их ја објашњавам разлучујући свако према његовој природи и тумачећи како ствар стоји“ (Дилс, 1983, том I, стр. 149).

Другим речима: људске творевине (а тиме и творевине културе), као и творевине природе нужно подлежу истом закону, а управо то запажање нужно унутрашње сродности културе и природе представља једно од најзначајнијих достигнућа Хераклитове мисли, као и филозофских концепција на које је оно имало утицаја. Једна од тих концепција је Хегелова, будући да теза „Све што је умно, то је збиљско; а шта је збиљско, то је умно“ (Хегел, 1989, стр. 17) суштински поручује да је сваки конкретни облик стварности једне епохе нужно прожет истим духом.

У том смислу се дух једног времена може приказати кроз било коју конкретну манифестацију која га носи, што важи и за спорт, па се рефлексивом тог облика људског израза и остварења може истовремено рефлектовати и дух епохе која га је обликовала. Ово запажање ће постати нит водила за разумевање целокупног ткива Шпенглеровог разумевања културе као *животне форме* бивствујућег, али у том контексту треба се осврнути на још неке ауторе који су имали утицај на његову мисаону концепцију: по његовом сопственом признању, то су Гете и Ниче: „од Гетеа имам методу, од Ничеа начин постављања питања; ако треба да формулишем свој однос према овом другом, могу казати: начинио сам од његовог наслућивања читав поглед на свет“ (Шпенглер, 1989, Предговор, стр. 31). Оно што Шпенглер жели да испита је могућност постојања одређене *логике историје*, у смислу метафизичке структуре историјског човечанства која је нужно независна од случајних, видљивих, појединачних и духовно-политичких површинских творевина, или, боље речено: у смислу духовне структуре на чијем тлу се рађа свака конкретна форма живота и свести. То подразумева да се преиспита однос света као историје и света као природе, па Шпенглерово истраживање започиње одбацивањем тезе о историји човечанства као прогресивног и праволинијског процеса, јер он сматра да је идеја о бесконачном развоју неодржива. Важно је додати и следеће: не само да се идеја о праволиниј-

ском развоју историје сматра наивном и неодрживом, него се мора утврдити и то *за кога* је уопште постојало такво поимање историје, јер поред западне културе, која историју тако посматра, постоје културе које почивају на а-историјском скептицизму, као што је античка, па би накнадно читавање каснијег виђења историје било погрешно не само у консеквенцама, него већ у сâмој поставци. Будући да је линеарна историчност културе за Шпенглера неодржива, њему је потребан нови концепт који би се засновао на одрживим темељима – а тај концепт је можда могуће пронаћи у разумевању култура као живих, аутономних организама, али и у разумевању историје као *биографије тих култура*.

Полазиште таквог разумевања мора кренути са тачке са које је једино и могуће да се крене – са културе која је у овом тренутку презентна, а која је „данас на овој планети у завршавању, културе западноевропско-американске“ (Шпенглер, 1989, стр. 35). На почетку је нужно направити разлику између *поларности* и *периодичности* света – и то пре свега путем разлике математичког закона и аналогије, јер математички закон за предмет има *мртве облике*, а аналогија води разумевању *живих облика*. Аналогија је и метод који ће Шпенглер често користити за поткрепљење теза о ограниченом броју облика – у овом случају култура – па ће закључак гласити да се ти облици по типу *понављају*: „готово никад се није обрађивала појава Наполеона, а да се не сврне поглед на Цезара и Александра“ (Шпенглер, 1989, стр. 36). Ипак, замерка коју Шпенглер упућује аналогији као методу, произилази из чињенице да се она у значајној мери примењивала произвољно, масовно, без плана или везе, и да су њени резултати били највише последица среће, мање инстинкта, а никада утврђеног начела. Овим речима Шпенглер суштински тврди да аналогија – као *изграђен метод* – заправо није ни постојала. Пре свега, није у довољној мери узимала у обзир *дистанцу*, јер постоји значајна разлика између разумевања сопственог живота, као елемента једне много шире слике, и перцепције сопственог живота као нечега у себи завршеног, довршеног и затвореног, које нема додира са светском историјом или прецизније: са *светом као историјом*.

Шпенглер на претпоставци те разлике отвара могућност за једну констатацију, у почетку представљену у форми питања: „али шта је ако самосвест читаве једне нације, ако *читава једна култура* почива на једном оваквом а-историјском духу?“ (Шпенглер, 1989, стр. 42). Да би се могла створити претпоставка за одговор на ово питање, потребно је усмерити поглед на хеленску свест, пре свега, и на однос који таква свест има са свешћу савременог човека, ако је такав однос уопште могућ.

У свести Хелена је све оно *доживљено* претварано у *мит*, па су конкретни догађаји кроз причу добијали карактер општости. Так-

вим обликовањем је оно доживљено добијало ванвременски, непокретни и митски уобликован оквир, и као такво чинило је и оквир и позадину сваке *тренутне* садашњице. За античку свест се „историја Александра Великог још пре његове смрти почела стапати са легендом о Дионису“ (Шпенглер, 1989, стр. 42). Свест савременог човека има нераскидиво уграђено осећање за временску дистанцу, исказано пре свега мерењем времена, које је постало потпуно неупитно и саморазумљиво, због чега је готово немогуће да дође до разумевања античке свести, која је фундирана на потпуно другачијој основи. Ипак, истраживање те основе, као и историјско истраживање у најширем обиму важно је *за културу* колико је аутобиографија или биографија важна *за појединца*. Антички човек има сећање у којем перспективе *прошлости* и *будућности* нису присутне на начин на који присуствују за модерног човека, а категорија *садашњице* је значајно другачија од данашње, јер мора поседовати снагу да испуни свест у којој прошлост и будућност не присуствују. Због те снаге, садашњица античког човека мора да буде чиста садашњица, као одрицање времена разумљеног као *правоца*.

Ернст Касирер сматра да је историјска свест заправо *касни* производ људске цивилизације, јер ни грчки мислиоци нису могли дати филозофску анализу специфичног облика људске мисли: „таква анализа појавила се тек у осамнаестом веку“ (Касирер, 1978, стр. 222). Антички човек себе перцепира у контексту *мита*, док модеран човек тај контекст види у времену као *току* или *следу*. Из тог разлога је антички човек константно прожет и скопчан са митском сликом, чији оквир не може да прекорачи, за разлику од модерног човека, чија је позиција везана за перцепцију времена тако да увек укључује могућност *дистанце*. За античког човека мит није *прича о прошлости*, како то разуме савремени човек, већ ванвременски приказ оног општег, који је у сваком тренутку актуелан. Мит је оно што заокружује сваки појединачан и конкретан моменат, па представља општост на цикличан начин. Међутим, нема само мит античког времена карактеристику круга – целокупна перцепција времена у античко време била је циклична. Круг ту представља не само време *без почетка и краја*, него и *бескочначност* као довршеност и пуну савршеност. Време се разуме кроз циклично кретање, које се издиже изнад емпиријски евидентних кружних кретања годишњих доба или дана и ноћи, проширујући смисао на разумевање времена *уопште*. Такво је, на пример, разумевање времена приказано у Херодотовој „Историји“, па она никако не би смела да се посматра кроз данашњу призму времена као смисленог развоја човечанства кроз историју, које се *усврховљено* креће ка будућем циљу. Хераклит и овде врши утицај на Шпенглера, када у фрагменту 103 тврди да су „на ободу круга заједнички почетак и крај“ (Дилс, 1983, стр. 149), што је изузетно

значајно за разумевање да је за античку епоху митолошка представа увек везана за цикличност времена. И Платон одређује време као „слику вечности“ (Платон, 1981, 37 д), па је време везано уз битак који није *постео* него је вечан. Вечност се као таква не може посматрати као временски ток или след догађаја, него искључиво као непропадљивост, савршеност, а тиме и – *цикличност*. Аристотелово разумевање времена остаје у домену цикличне концепције, јер он сматра да „и само време јесте неки круг“ (Аристотел, 2006, 223 б 30). Иако је постојала снажна потреба – како код Хелена, тако и код Римљана, да се човек на неки начин ослободи неумољивог ритма космичног кружног кретања, „свест“ те епохе је морала остати „свест“ која време перципира као цикличност. Тек у хришћанској концепцији времена напушта се цикличност као парадигма, да би се кроз појам линеарног времена по први пут истакла непоновљивост догађаја. Напуштањем одређења времена као цикличности, време престаје да буде везано за кретање, а фокус се пребацује на људско делање као центар разумевања тока догађаја. Треба напоменути и Хегелову тезу, у којој се време дефинише као снага духа, који увек „има посла само са собом“ (Хегел, 1966, стр. 79), јер се ту показује смисао читаве идеје по којој се кроз једну манифестацију људске друштвености може много тога рећи о епохи у којој је настала.

Бројне друге мисаоне концепције такође су значајне за разумевање категорије времена, али селективно навођење поменутих теза тиче се преломних тачака које су незаобилазне у стварању контекста за разматрање појмова културе и цивилизације у делу Освалда Шпенглера. Тиме се може нагласити особеност и значај који доноси његово коначно разилажење са поимањем човечанства као константног прогреса. Уз одбацивање прогресивног разумевања историје одбацује се и историја сама, перципирана као напредовање из прошлости ка будућности, а тиме и позната периодизација историје на стари, средњи и нови век, за коју Шпенглер каже да је бесмислена схема која покушава да нивелише културе које су потпуно засебне и различите. Такође, одбацује се и појам цивилизације као „врхунца прогреса“ – јер цивилизација постаје коначном фазом *пропасти једне културе* – цивилизација је почетак краја једне културе!

За Шпенглера је култура Запада, која је тренутно присутна као своја последња фаза – цивилизација – само један од духовних организама који самостално ничу, живе и умиру, па нема места европоцентризму, који на посебан ранг издиже само једну културу, која има исту судбину као и остале културе (мада је потпуно аутономна и затворена, такође: као и остале културе). Шпенглер спроводи културолошко-морфолошка проучавања на релативно великом броју облика, истраживајући у себе затворене културе, које се не могу свести или превести једна на другу. Духовни организми који ничу, живе,

цветају и умиру на аутономном тлу – самостални су и самобитни и живе својим унутрашњим животом попут човека – па иако имају исти процес живота представљен кроз тријаду рађање – живот – смрт, остају једне другима стране, туђе и изоловане. „Душа“ сваке поједине културе остаје потпуно страна и недокучива души друге културе, иако таква изолованост и међусобно неразумевање не значи и фактичку изолацију (то би значило да не постоји никакав међусобни утицај и пренос, што не би било тачно).

Шпенглер не негира евидентан фактички додир међу културама, али сматра да се *дух* никада не може пренети из једне културе у другу, чиме би се омогућила потпуна блискост и разумевање, јер је једино што се преноси *реч* или *слово*, док *дух* остаје непреводив и заувек заокружен и затворен у биће културе из које је проистекао. Истраживањем живота и праћењем његове морфологије и тока путем метода интуиције и аналогије, историја постаје упоредном морфологијом самородних духовних бића, која су коначна и смртна. Та духовна бића су културе: свака култура треба да проживи свој век, увек кроз неумитан ход ка сопственој смрти, без знања да је смртна. У култури не постоји свест о сопственој коначности, осим у својој цивилизацијској фази – као што на смрт не мисли дете, него тек одрастао човек. Осим ове аналогије, Шпенглер користи и аналогију са биљком, наводећи да је култура везана за своје тло, на којем ниче, расте, цвета, вене и умире. Овим методолошким поступком он испитује кинеску, египатску, асирско-вавилонску, индијску, античку (чија је последња фаза римска цивилизација), арапску, мексичку (мајанску) и западњачко-европску културу. Методом аналогије и упоредне морфологије, ове културе представљене су као аутономни организми, који ничу, расту, живе, цветају и умиру као затворени и себи препуштени живи организми. Унутар тих организама могуће је упоредити сродне „типове“, без обзира на то што свака култура има особен *дух*, који друга култура не може докучити. То омогућава Шпенглеров појам „истовремености“, који заправо представља тезу да су одређени облици друштвених и духовних појава истог „типа“, иако се јављају у потпуно различитим епохама. Продубљујући ову тематику, Норберт Елијас истиче разлике између сâмог схватања термина *културе* и *цивилизације* унутар различитих европских народа: „*цивилизација* нема исто значење за све нације Запада. Примећујемо пре свега велику разлику у употреби ове речи код Енглеца и Француза с једне, и Немаца с друге стране: у првом случају појам сажима у једној речи понос због онога што су ове нације учиниле за развој Запада и човечанства уопште; у другом случају, то јест код Немаца, израз *цивилизација* означава нешто веома корисно, али ипак другоразредно, нешто што обухвата само спољну страну човекову, само површину људског постојања (Елијас, 2001, стр. 55–56).

На тај начин, расветљавањем појмова културе и цивилизације омогућен је контекст за могући одговор на централно питање – да ли је савремени спорт, као једна од манифестација властите епохе, ближи хеленском *агону* или римском *стадиону*?

РАЗУМЕВАЊЕ ПОЈМА СПОРТА НА ТЕМЕЉИМА ШПЕНГЛЕРОВОГ СХВАТАЊА КУЛТУРЕ

Претходно разматрање Шпенглеровог разумевања културе и историје важно је због обезбеђивања контекста за конкретно испитивање појма и улоге коју спорт носи у структури друштвеног и васпитног обликовања човека, а тиме и обликовања целокупног израза једног времена. Вујић назива Шпенглера Менделјејевом људске историје, јер је систематизовао таблице периодног система људске историје (Вујић, Поговор у: Шпенглер, 1989). Таква систематизација представља плод темељног истраживачког рада, током којег је Шпенглер разматрао много различитих аспеката непрегледне антрополошке, културолошке и историјске грађе.

Истовременост одређених фаза које карактеришу различите културе заправо представља симболичко значење које подразумева да је један тип (догађаја, облика, личности, стила или нечега другог) одређене културе могуће аналогијом довести у везу са сродним типом из неке друге културе. Такође, прелазак из културе у цивилизацију одликује се одређеним карактеристикама које се могу препознати у различитим историјским периодима: „Грци и Римљани – тиме се дели судбина која се за нас већ догодила од онога што нам предстоји“ (Шпенглер, 1989, стр. 65). Другим речима, без обзира на површинске детаље и особене манифестације, принципи по којима се одвија неумитан ток настанка и нестанка античке културе показују запањујуће сличности са нашом, савременом: „нашли бисмо били, потез по потез, у обе културе стални *алтер его* сопствене стварности: од „тројанског рата“ и крсташких ратова, Хомера и нибелуншких песама, преко дорике и готике, дионизиског покрета и ренесансе, Поликлета и Себастијана Баха, Атине и Париза, Аристотела и Канта, Александра и Наполеона, све до стадија великих градова и империјализма“ (Шпенглер, 1989, стр. 65). За разлику од Жан Пол Сартра, који тврди да су *непоновљиве* личности оне које стварају и карактеришу једну епоху, Шпенглер тврди да једна епоха нужно рађа одређене *типове* великих личности.

Прелаз из културе у цивилизацију се у антици догађа у IV, а на Западу у XIX веку, сматра Шпенглер. „Симптоми“ су исти: (грчку) душу замењује (римски) интелект, блискост села замењена је хладноћом града, човека народа замењује интернационални номад, реторику – журнализам, племенске сукобе – империјализам, робу –

новац, „култури припада гимнастика, турнир, агон; а цивилизацији – спорт. Тиме се разликују *хеленска палестра од римског циркуса*“ (Шпенглер, 1989, стр. 75). На овом кључном месту, Шпенглер додаје следеће речи: „немачка гимнастика од 1813, врло провинцијалних и примитивних облика које јој је тада дао Јан, брзо се развија у *спорт*. Разлика између берлинског спортског игралиштау велике дане и римског циркуса била је већ 1914. врло незнатна“ (Шпенглер, 1989, loc. cit.). Елијас наводи да „појам *цивилизација* донекле брише националне разлике између народа“, док „немачки појам *култура*, напротив, истиче националне разлике и посебност група“ (Елијас, 2001, стр. 57). Управо се у овим Шпенглеровим и Елијасовим увидима овде може тражити одговор на питање о културолошкој и историјској позадини настанка спорта, којим се култура суштински разликује од цивилизације.

Шпенглер истиче Фридрих Лудвиг Јана (1778–1852), немачког педагога који у школе уводи гимнастику – справе, пречке, греду, разбој, козлић итд., чиме у Немачку уводи гимнастику као важну педагошку сферу обликовања човека. Јан је пример човека „културе“ – која је јасно одређена оним „народним“ и животним, што се као тип може видети и у античкој гимнастици и у сличним подухватима западне културе. Важан термин за такав приступ људској телесности је *παλαίστρα* (палестра): простор који су антички Грци користили за гимнастичке и борилачке турнире, пре свега за рвање. Античка *παίδεια* (паидеиа) представљала је образовање и васпитање у врло јасном смислу – као целовито обликовање човека у полису.

Паидеиа је обухватала теоријско образовање, морално васпитање, уметничко и техничко усавршавање, али и гимнастику и рвање као изузетно значајне и незаобилазне ставке у формирању човека. Овакав облик васпитања и образовања био је – уз незнатне разлике – обавезан у читавој античкој Грчкој, уз изузетак Спарте, која је имала специфичну категорију *ἀγωγή* (агогé) – ригорозног режима дисциплине и тренинга који су били обавезни за све спартанске мушкарце, изузев прворођених синова владајућих кућа. Агогé је превазилазио гимнастичко-рвачке захтеве који су били постављени пред мушкарце у другим полисима, јер се спартанско васпитање базирало на немилосрдним обукама које су укључивале преживљавање у екстремним условима, ратничку обуку, али и атлетику и борилачке вештине у ширем смислу. Спартанска агогé значајна је за ову тему због чињенице да се рехабилитује у Старом Риму у I веку нове ере.

Представнику „човека културе“, Фридрих Лудвиг Јану, може се супротставити „човек цивилизације“ – Пјер де Кубертен (1863–1937), оснивач Међународног олимпијског комитета. Де Кубертен представља једно од најзначајнијих имена у историји спорта, пре свега због покушаја да обнови античке Олимпијске игре. Видеће се, ме-

ђутим, да његов покушај више одговара принципу „римске арене“ него „хеленске палестре“: „утилитаризам чини полазиште, а позитивизам мисаону призму кроз коју Кубертен сагледава античку Грчку“ (Симоновић, 2001, стр. 100). Управо су замерке које Кубертен упућује античком човеку – да се премало посвећивао књигама (Де Кубертен – DeCoubertin, 1967, стр. 109) индикативне за један другачији приступ: онај по којем стадион, град, интелект, арена, империјализам и интернационализам смењују палестру, село, душу, агору, народ и обичаје – другим речима, упућују на „симптоме“ цивилизације!

Кубертен је отелотворење принципа цивилизације о којем говори Шпенглер: принципа који покушава да интелектуализује и историзује епоху која није интелектуалистичка и која не познаје историјску перспективу какву доноси модерно доба. Важна ставка коју наводи Симоновић је и општа одлика античке телесности, која у значајној мери има еротску конотацију, док се у модерном олимпизму инсистира на *прогресу, успеху* и капиталистички схваћеној „тежњи ка максимуму“

„за разлику од Кубертеновог *мишићавог тела*, у антици доминира идеал хармонично развијеног тела; уместо *челичне* чврстине и експлозивне мишићне снаге, у антици је највиши изазов постићи гипкост удова, као и мекоћу и складност покрета. Руководећи се *прогресом* Кубертен одбацује антички принцип *metronariston*, као и аристократски принцип *ordre et mesure*; апсолутизује принцип *veheg napora* и инсистира на дуализму тела и духа, као и на изградњи култа мишићавог тела које је симболично отелотворење експанзивне моћи капитализма“ (Симоновић, 2001, стр. 113).

Желећи да селективно *употреби* антички дух, Кубертен заправо испушта његове темељне одреднице: пре свега целовитост свих човекових сфера, на којој су антички Грци при васпитању највише инсистирали –

„он не настоји да телесним вежбама *ваја тело* да би човека довео у духовни и телесни склад са космосом, као што се то чинило у античким гимназијама и палестрама, већ да би створио борбени и обездуховљени карактер буржуја који треба да покори свет“ (Симоновић, 2001, стр. 113).

Значајна ставка је и чињеница да Кубертен не сматра да је спорт у природи човека, већ да га треба „усади́ти васпитањем“, док се у античкој епохи игра посматрала као најприроднији чин детета/човека, којим је развијао не само миметичке, него и епистемолошке способности. Кроз игру (*παίδία* – паидиа / *παυγυδία* – паксидиа) је човек до остварења (*νέρυεια* – енергеиа) доводио своје могућности (*δύναμις* – динамис), и то не само у античком схватању (од Хераклита до Аристотела), него и према бројним другим филозофским и социолошким концепцијама – од Шилера, Канта, преко Гадамера, Хуизинге, Кајое, итд.

Кубертен рехабилитује Олимпијске игре мењајући им суштину и истиче значај спорта иако тврди да он човеку не представља природно стање. Спорт и игра имају све различитије циљеве, а естетске вредности које су важне за спорт нису од пресудног значаја

„у фудбалу оно што је лепо по правилу се јавља у облику лаких ритмичних и континуираних додавања, под условом да ту постоји и брзина; играч дочекује лопту грудима, спушта је на ногу и шутира, као да је то један чист и непрекинут покрет“ (Кејн, 1984, стр. 204).

Овај пример показује да је и даље могуће уочити *лепо у спорту* и упоредити спорт са уметношћу. То, ипак, не значи да су такви ставови оно релевантно када је о спорту реч (примера ради, *лепота игре* коју су играчи ФК Барселона показали током утакмица Лиге шампиона у сезони 2011/12. не може да засени чињеницу да је она резултат *професије*, а не *слободног талента* или *уметности*).

Цивилизацијски приступ спорту, дакле, није очигледан само на примеру модерних Олимпијских игара, већ важи за савремени спорт у целини: од културолошког и политичког (политичког у филозофском, најбољем смислу: као сфере међуљудских односа у уређеном полису и практичког усавршавања човека уопште), спорт прераста у корпорацијску, „бизнис“ категорију, која за циљ има једино прогрес и врло специфично формулисану ефикасност. Проблем не лежи у чињеници да је антички циљ „човека као обликоване целине“ у новом поретку ствари *занемарен* или *остављен по страни*, већ у чињеници да је тај циљ *директно супротстављен* тежњама економских владајућих структура, па као снажна претња мора бити отклоњен – „у доба праисторијских цивилизација, такмичења су била део религиозних празника и светковина. У модерном спорту више не постоји ова веза са културом. Спорт је постао потпуно профан и нема органских веза са структуром друштва, чак ни онда када влада нареди упражњавање спорта. Он је пре једна манифестација независна од агонистичких инстинката, него плодан фактор смисла за заједницу“ (Хуизинга, 1970, стр. 262–263). Номо *ludens* није *превазиђена*, него *претећа* категорија, која подрива медијски „поткрепљене“ стратегије које теже да човека поларизују до мере у којој као целовити појединац више неће моћи да функционише – „ништа више не може унапредити спорт до делатности која би стварала културу“ (Коковић, 1986, стр. 71). Крајња партикуларизација спроводи се под маском „специјализација и усавршавања“ за бављење што специфичнијим и крајње уским сферама, које на крају резултирају или фах-идиотизмом или потпуном растрзаношћу човека између улога које не може да обједини. Илузију обједињења различитих сфера стварају мас-медији који од спортиста стварају „елиту без власти“ – појединац „није изборио значајан утицај у друштвеним збивањима. Управо

због тога он тражи сурогат за излазак на друштвену сцену и за само-остваривање“ (Бојановић, 1985, стр. 105) – а „идентификовање гледалаца са спортистима је типичан пример таквог сурогата“ (Коковић, 1986, стр. 93).

Коначно лицемерје савременог спорта огледа се у медијском „разоткривању шокантних афера“ (од намештања фудбалских утакмица до коришћења допинга у најразличитијим спортовима), за које се тврди да угрожавају темеље „спортског и фер духа“, док се истовремено занемарује чињеница да сâма идеја савременог спорта у себи нема готово ничега „спортског“, а још мање онога „фер“. Савремени спорт у својој основи није „фер“, пре свега према *спортисти*, јер од њега не захтева оптималне, већ максималне напоре. Античком „оптималном“ супротстављено је империјалистичко „максимално“, што представља крајње индикативан симптом цивилизацијски фундиране идеје савременог спорта – спорт постаје идолом, који „захтева одрицања, жртвовања, па чак и жртве. Жеља за побједом ствара од игре рад и кушњу, а тренинг је аскетизам“ (Жиле, 1970, стр. 7).

На трагу Шилеровог схватања игре као аутономне (замозакондавне) форме људског израза, одређени аутори сматрају да је права физичка култура могућа једино уз одсуство било каквих спољашњих, утилитарних и практичних сврха – њен циљ и њен услов је јединство човековог односа према телу и према духу, којем је развијање властитих способности једина сврха“ (Кејн, 1984, стр. 238). Основни предуслов за формирање човека је сâм живот, „као јединство тела и духа“ (Илић, 1979, стр. 93).

Песимизам који читање Шпенглера може да изазове тиче се одговора на питање које се овде намеће: може ли то стање да се промени и може ли институција спорта да се изгради на другачијим основама? Шпенглеров одговор у основи гласи: у овој епохи – не може. У свакој цивилизацији су фазе интелектуализација, индивидуализација и прогреса не само нужне, предвидиве и „већ виђене“, већ је нужна и предвидива чак и реакција на њих, која подразумева вештачко изазивање и враћање феномена културе. Шпенглер чак наводи „нову религиозност“ као механизам којим човек цивилизације покушава да се „врати изворима“ и да спречи „бездушни прогрес“ којем сведочи. Основна порука гласи да ниједну фазу културе и цивилизације није могуће спречити или избећи, јер свака култура има исту, органски схваћену „судбину“.

Елијас темељно испитује појмове културе и цивилизације, наводећи да се већ код Канта могу видети њихови међусобни комплексни односи, на чијим темељима настаје модерни грађански свет (Елијас, 2001, стр. 59). Смисао односа између ових појмова налази се у самом ткиву Кантове практичке филозофије, јер рефлектује разлику између моралног чина који је проузрокован спољашњим друштвеним очекивањима и аутономног моралног чина, који извире из сâме

слободе: Елијас директно упућује на „антитезу коју Кант префињено и продубљено изражава антитезом *култура – цивилизација*, другим речима, антитезу између претворне и спољне *удворности* и изворне *врлине*“ (Елијас, 2001, стр. 61). Упућивањем на ову дистинкцију, Елијас испитује оно што је Шпенглеру промакло: етички фундиране мотиве за потпуно различите облике понашања унутар културе и унутар цивилизације.

На битно другачији начин, али у консеквенцама слично, Хегел је тврдио да свако доба нужно носи *исти дух* у свакој својој конкретности, што може ићи и до потпуно баналних појединости, што опет значи и да се – и обрнуто – из тих појединости прилично успешно може реконструисати дух који их прожима. Наравно, Хегелово становиште није ни органицистичко ни фаталистичко (чему је Шпенглер склон), али носи поруку која се у основи може употребити за поткрепљење целокупног разматрања о разликама културе и цивилизације. Као што је, објашњавајући тезу по којој је уметност какву познаје човек његовог доба *прошлост*, Хегел навео да то, не само да не значи да ће уметност престати да постоји, него и предвидео експанзију многобројних праваца и уметничких форми; тако ни игра ни спорт неће бити „уништене“, нити ће нестати, али у овој цивилизацији неће моћи да имају битно другачије темеље од постојећих. Закључак се може исказати цитатом из Андрићевих „Знакова поред пута“:

„*Прва екипа*. Младићи који играју игру, настојећи да постигну што више и чинећи све да њихов противник постигне што мање. При том цела екипа и сваки појединац у њој остаје за цело време игре оно што су: људи и личности. И ма колико да су предани игри, они у сваком тренутку постоје као људи, одвојено од успеха и неуспеха. *Друга екипа*. Све се губи у разгранатој и добро изграђеној специјализацији. А сваки појединац тежи да се цео претвори не у игру, не у кошарку него у кош, а погодак у безобзиран гол – успех који на крају крајева губи сваки смисао, јер прогута човека и све што је људско у њему и око њега“ (Андрић, 1980, стр. 382).

ЛИТЕРАТУРА

- 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 књижарница 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, Ц. Е. (1984). *Психологија и спорт*. Београд: Нолит.

- Коковић, Д. (1986). *Спорт без игре*. Београд: Библиотека „Поента“/ НИО „Универзитетска ријеч“.
- Платон. (1981). *Тимаж*. Београд: Младост.
- Симоновић, Љ. (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.