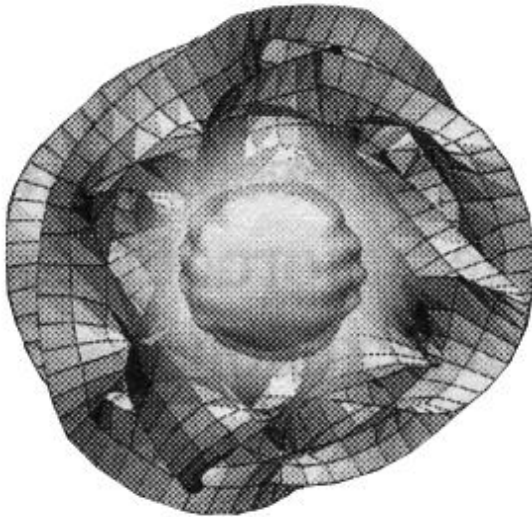


Milan Uzelac

UVOD U FILOZOFIJU

(Pojam i predmetno polje filozofije)



Vršac
2007

Sadržaj

Uvod

Pojam i predmetno polje filozofije

Spekulativni početak filozofije

Razlozi nemira filozofskog mišljenja

Težišta filozofskih pitanja u "platonovskom trouglu"

Tematski i operativni pojmovi filozofije

Intencionalna analiza i spekulativno mišljenje

Metafizika kao (prva) filozofija

Ontološka i kosmološka razlika

Zadatak filozofije i filozofski stav

Umesto zaključka

*Ne rizikujući, nikad nećemo
dospeti do istine. Filozofija ne
može postojati, ako nas
interesuju samo rezultati;
filozof ne traži najkraći put; on
ide svojim putem do kraja.*

Moris-Merlo Ponti

Uvod

U *Uvodu* za peto izdanje svog spisa *Šta je metafizika?* (1949), a pod simptomatičnim podnaslovom: *Povratak zasnivanju metafizike*, najznamenitiji nemački filozof XX stoleća, Martin Heidegger (1889-1976) piše: "*Bivstvovanje u Sein und Zeit* nije ništa drugo nego vreme, ukoliko se *vreme* imenuje kao ime za istinu bivstvovanja, a ta je istina ono bitno bivstvovanja i, na taj način, samo bivstvovanje"¹.

U svetlu ovog stava trebalo bi da nam budu jasnije i reči ovog mislioca iskazane na poslednjim stranicama dela (na koje se sam gore poziva), a koje i danas, kao i u času kada su bile napisane, stoje pod jednakim znakom pitanja, i to, nimalo slučajno: "Egzistencijalno-ontološko ustrojstvo celine opstanka temelji se u vremenitosti. Prema tome, mora jedan izvoran način vremenovanja same ekstatičke vremenitosti omogućiti ekstatički projekt bivstvovanja uopšte. Kako treba interpretirati ovaj modus vremenovanja vremenitosti? Vodi li put od izvornog vremena ka smislu bivstvovanja? Otkriva li se samo vreme kao horizont bivstvovanja?"².

Ova dva navoda ne ističu se ovde nimalo slučajno; nalazeći se u dubokoj unutrašnjoj vezi, oni izražavaju svu problematiku i bit ne samo savremene već i celokupne zapadne filozofije. U istorijskom smislu, te reči nas vode, jednim delom, do prvih grčkih mislilaca, a drugim, do danas svima znanog pitanja koje nalazimo kod jednog od najvećih

¹ Heidegger, M.: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967.

² Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 437.

ranih hrišćanskih mislilaca, Aurelija Avgustina (354-430): *Quod est tempus?*³

Da li smo, danas, mi, koji ta pitanja postavljamo, dospeli dalje od prvih grčkih mislilaca, nalazimo li se makar za korak dalje od Avgustina? Ili im se, možda, još nismo ni približili, ostajući i dalje u prirodnom, predfilozofskom stavu?

Svako tumačenje pojma, predmeta i prirode filozofije, najčešće počinje ukazivanjem na to da je filozofija jedan osobit fenomen ljudske kulture, nastao u Grčkoj, u VI stoleću pre n.e. Sâm nastanak filozofije, jedni vezuju za Talesa iz Mileta i takozvanu Jonsku školu, čiji su predstavnici bili usmereni na promišljanje osnovnih čulnih elemenata kao što su voda (Tales) ili vazduh (Anaksimenes) a što je potom našlo svoj završetak u atomizmu Demokrita. Toj "materijalističkoj" tradiciji pripada i Aristotel čije je učenje o odnosu forme i materije odlučujuće uticalo na razvoj evropske metafizike, da bi pod uticajem nemačkog istoričara filozofije Eduarda Celera (koji se po tom pitanju u velikoj meri oslanjao na Hegela), imalo veliki uticaj i na savremene predstave o počecima antičke filozofije⁴.

Treba odmah, na samom početku izlaganja reći i to, da se poreklo grčke filozofije može tumačiti i na drugačiji način, da postoji i jedno drugačije shvatanje o nastanku grčke filozofije, i njegovi pobornici se pozivaju na pozno-antičkog doksografa Diogena Laertija (III stoleće n.e.), koji je Aristotelu i "homerovskoj" tradiciji, suprotstavljao

³ Avgustin, A.: *Ispovesti* (XI, 14. 17).

⁴ Nesporno je da su dva istoričara filozofije posebno uticali na recepciju antičke filozofije u novo vreme: to su Eduard Celer i Vilhelm Vindelband. Njima je moguće dodati samo još jedno ime, a to je Kuno Fišer.

Platona i "orfičku" tradiciju po kojoj bi prvi filozof bio Pitagora sa Samosa, a ne Tales iz Mileta,

Ova druga tradicija, ako uopšte može tu, u pravom smislu reči, biti nekog govora o *tradiciji*, više se interesuje za vreme, no za prostor, više se interesuje za broj i biće, nego za ono čulno (voda, vazduh), više se interesuje za duhovno (besmrtna duša), no za materijalni svet.

Da takav pristup tumačenju sveta i stvari, ne sadrži u sebi i apsolutnu novinu, potvrđuje nam i ono malo oskudnih podataka koje znamo o Ferekidu sa Sira⁵, verovatnim učiteljem Pitagore; preko Parmenida i Empedokla, Pitagorino učenje dospeva do Platona čiji su dijalozi *Parmenid* i *Timaj* nadahnuti elejskim i pitagorejskim učenjem, te se u tom kontekstu često prečutkuje jedan od najvećih Platonovih savremenika - Demokrit⁶, iako o ovom misliocu sâm Aristotel govori s najvećim uvažavanjem (Diels, 68 A 35).

⁵ Ferekid je mitski filozof sa ostrva Sira koje se nalazi u Egejskom moru (severno od Delosa). Legenda njegovo ime vezuje za pećinu na Siru u kojoj su se ljudi još u najstarija vremena bavili astronomijom a o čemu svedoči predanje da je tu u najstarija vremena bio postavljen sunčani sat. Kasnija tradicija Ferekida naziva učiteljem Pitagore koji je od ovog vremenski bio mlađi. Smatra se da je na Ferekida presudno uticala istočna mudrost (Zaratustra i Feničani), ali, od njega nam je sačuvano samo nekoliko fragmenata u kojima se pominju Erot i vreme (Hronos). Sva svedočenja o Ferekidu (Diogen Laertije, Porfirije, Proklo, Maksim iz Tira) su znatno kasnijeg datuma pa stoga i nepouzdana, jer govore kasnijim, razvijenim filozofskim jezikom (što je posebno izraženor spisima Prokla).

⁶ Razume se, ne pominjati Demokrita, Platonu je bilo moguće samo stoga što je nadahnut pitagorejcima i sam izgradio svojevrsnu matematičku atomističku teoriju. Ne treba pritom zaboravljati da obema pomenutim "tradicijama" pripada u

Sve ovo kazuje da postoje dve filozofske tradicije koje od samog početka istorije filozofskog mišljenja teku paralelno: naspram tradicije koja počinje s Talesom, Anaksimandrom i Anaksimenom, a kojima je zajedničko bavljenje poreklom *physis*-a⁷ i koju bismo mogli odrediti kao: *homerovsko-miletsko-demokritovsku*, može se govoriti i o *orfičko-pitagorejsko-platonovskoj* tradiciji koja znatnim svojim delom ima poreklo u duhu lirske poezije (Orfej, Sapfo).

Odslikavajući sukob materijalnog i duhovnog, te dve tradicije, javljaju se izukrštane u Aristotelovoj školi, a potom, na kraju helenističke epohe, u neoplatonističkoj filozofiji Prokla i nastavljaju da žive sve do naših dana, trpeći na sebi najrazličitije promene koje se kreću od retke jasnosti, do krajnje neprepoznatljivosti.

Ovde neće biti reči o samoj istoriji filozofije; tako nešto beše predmet jednog drugog prikaza⁸. Neće se govoriti ni o temeljnim filozofskim pojmovima, čije je poreklo već ranije bilo razmotreno⁹. U ovoj knjizi će se, težiti tome da se

jednakoj meri jedino Heraklit (koga i Platon pominje u svojim dijalozima *Kratil* i *Teetet*).

⁷ Tako se obično govori kasnije, aristotelovskim jezikom, a bolje bi bilo reći: *kosmosom*, budući da se pojam prirode tematizuje tek kod Aristotela.

⁸ Uzelac, M.: *Istorija filozofije*, Stylos, Novi Sad 2003, str. 634.

⁹ Uzelac, M.: *Metafizika*, Viša škola za vaspitače u Vršcu, Vršac ²2006, str. 238. Reč je o ispravljenom drugom izdanju gde su ispravljene sve slovne greške, dok su svi izloženi stavovi ostali nepromenjeni. Ako je tu baš reč o nečem posebno dodatom, onda je to sam moto koji se po prvi put javlja u drugom izdanju, a to su reči Martina Hajdegera iz njegove knjige o Niče: "*Neće biti nikakvo preuveličavanje ako se kaže da mi danas nesumnjivo ništa ne razumemo u Aristotelovom učenju i da nemamo prema njemu nikakva predosećanja. Uzrok je jasan: to učenje se*

ukaže samo na neke od problema koji su pratili istoriju filozofije, kako bi se makar delimično doprinelo očuvanju duha filozofije pred rušilačkim naletima svakodnevlja kojima smo u poslednje vreme permanentno izloženi.

Drugi rečima: ovde ne treba tražiti ni obuhvatni, ni pregledni školski uvod u filozofiju, kakvih već ima (premda ih je uvek nedovoljno); ovde, isto tako, ne treba tražiti ni nekakav jednostavni prikaz (na nekoliko stranica) najčešće isticanih filozofskih problema, još manje, u ovoj knjizi treba tražiti otklanjanje nesporazuma, koji se u poslednje vreme sve više uvećavaju, a nastalih usled sukoba različitih nepomirljivih teorijskih stanovišta; moja namera se ovde ograničava ukazivanjem na probleme koji karakterišu prve korake na putu u filozofiju.

Želja mi je bila da pokažem kako je moguće pristupiti raznim problemima filozofije, ali, u isto vreme i da istaknem pristup filozofiji koji je velikim delom imanentno prisutan u knjigama koje sam objavio u poslednjih dvadesetak godina. U tom smislu ova knjiga danas nije ni propedeutika, ni pravdanje, i u tom smislu nije pisana ni za svakog ni za nikog, već samo za neke, kao i za one kojima su neka mesta na mojim predavanjima kao i u mojim ranijim knjigama ostala nejasna.

Ako ovaj spis ima neki smisao, to je da ukaže na ono najviše što možemo da činimo: da se trudimo da stvari razumemo, da shvatimo smisao pojmova i dubinu problema, da vežbamo unutrašnji vid koji će nam pomoći kad ovaj spoljašnji zataji. Zadatak filozofije jeste u tome da nas uči kritičkom mišljenju, da nas nagoni da proveravamo i ono

prvenstveno tumači posredstvom učenja Srednjovekovlja i Novog vremena, koja sa svoje strane čine samo neku smisaonu varijaciju i otpadanje od učenja Aristotela i stoga ne mogu položiti osnov za njegovo dostizanje".

najočiglednije, i ono naizgled "najistinitije" i sve drugo čega se u svome čuđenju dotaknemo.

Svako *proveravanje* podrazumeva dovođenje u pitanje i stalno stajanje u upitanosti; ono ne dozvoljava trenutke slabosti, a u kratkom ljudskom životu dovoljan je samo jedan takav trenutak i da sve ono dotadašnje izgubi vrednost a ono potomje bilo kakav smisao. A nema boljeg načina da se čovek nauči oprezu i skromnosti od ozbiljnog bavljenja večnom filozofijom; ona uči jedinom dostojnom načinu življenja, uči kako da proživimo sve što nam je mimo naše volje nametnuto u vremenu današnjem.

1. Pojam i predmetno polje filozofije

Svaki pristup nekom predmetu, ili nekom problemu, pa tako i stvari filozofije, pretpostavlja neko prethodno znanje i makar uslovno određenje pojma o kojem će biti u daljem izlaganju reč, kao i predmetnog polja na koje se isti odnosi. Međutim kad se povede razgovor o filozofiji, tu se kao po nekom nepisanom pravilu, od samog početka počinju nizati nesporazumi i nedoumice. Sve to u najvećoj meri vidno je u raspravama savremenih filozofa; prisutne razlike u sporovima krajnje su korisne i plodotvorne, ali, u isto vreme i kamen spoticanja kada se hoće do kraja jasno odrediti neko filozofsko stanovište. Tu se pre svega radi o nemogućnosti da se istovremeno iznesu jednako na videlo i tematski i operativni pojmovi, pa se "ostajanje u senci onog što je *važno*", često pokazuje kao sudbinsko stanje, kao trajno stanje stvari.

Ipak, kad je reč o onom doksografskom, o onom istorijskom, o onom što čini splet elementarnih činjenica, mora se reći da postoji skup određenja koji se nalazi u većini knjiga ove vrste, skup određenja poznat svima koji se filozofijom bave, pa stoga, upravo od onog što je manje sporno i problematično i treba započeti izlaganje – pozivanjem na činjenice koje se nalaze u većini priručnika i studija o početku i poreklu filozofije.¹⁰

¹⁰ Ovdje, pored dela klasičnih filozofa, imam u vidu niz uvoda u filozofiju, filozofsku terminologiju, kao i temeljnu filozofsku problematiku, kao i radove koji na najbolji način promišljaju osnovne filozofske probleme (G.V.F. Hegel, M. Hajdeger, K. Jaspers, E. Fink, T. Adorno, A. Ancenbaher, i dr).

Znamo, i to se uvek i uvek¹¹ ističe: reč *filozofija* grčkog je porekla. U osnovi ovog pojma je reč *sophía* koja je u prvo vreme označavala svaku umešnost koja počiva na znanju i poznavanju stvari, ali u isto vreme i veštinu izdvajanja pojedinačnog iz mnoštva. Kasnije, tim izrazom (*sophía*) biva označavan i svaki dubok uvid u povezanost stvari kao i u zadatke ljudskog života. Ovo poslednje je osnovni razlog što mi danas taj pojam prevodimo rečju *mudrost*. To nije nikakva greška i reč *mudrost* sama po sebi, dobra je reč, ali, budući da reč *sophía* ima sasvim drugačiju istoriju, i veoma dugu, i imajući u vidu da je taj pojam vekovima u upotrebi, prelazeći iz jedne epohe u drugu, iz jednog kulturnog kruga u drugi, u njemu su se nataložili razni slojevi značenja, i kad govorimo o stanju u savremenoj filozofiji, sve mene tog pojma moramo imati u vidu.

U najstarija vremena mudrost je bila odlika ljudi posebno poštovanih i na dobrom glasu; do nas je, zahvaljujući Diogenu iz Laerta došla anegdota (Diels, 11 A 28) o tome kako su ribari, našavši jednom u mrežama zlatni tronožac, nakon duže međusobne rasprave pretvorene potom u svađu, odlučili (poučeni Apolonovim proročištem u Delfima), da prekrate spor tako što će tronožac podariti, ne

¹¹ Neko bi se zapitao *zašto*, ako je to toliko jasno. Činjenica je da čak i taj nesporni stav nije prošao bez velikog osporavanja. Bilo je pokušaja da se ospori grčka autohtonost porekla filozofije ukazivanjem na to kako je Talesov otac (Eksamies) bio Feničanin i da kod Feničana treba tražiti začetke filozofije i filozofskog mišljenja; drugi su iste tražili kod Haldejaca, Iranaca, Kineza, Indusa, Japanaca. Takve stranputice nije mimoišao ni jedan od najvećih filozofa XX stoleća Martin Hajdeger (o tome videti opširno i utemeljeno izlaganje Mihaila Đurića u njegovoj knjizi *O potrebi filozofije*, Beograd 2006, posebno, str. 181-193).

nekom ko je najmoćniji, najbogatiji ili najsnažniji, već onom ko je najumniji, pa su ga, nakon kratkog većanja, podarili Talesu, složivši se pritom da je on najumniji od svih Grka; nezavisno od toga u kojoj je meri ova priča verodostojna, ona nedvosmisleno govori o jednom – o cenjenju i uvažavanju znanja¹².

Samo vreme na početku antičkog mišljenja ispunjeno je pričama o sedmorici mudraca koji, po predanju, behu vešti državnici, dobre i pravedne sudije, vrsni zakonodavci, mislioci, pronalazači, pesnici, a svima im je bilo zajedničko da su umeli dati savet na pitanja iz praktičnog života. Potpuni spisak "prve" sedmorice, teško je ustanoviti, budući da ih je, po svemu sudeći, bilo daleko više; pa ipak, među svima, najviše se isticahu Tales, Solon, Pitak i Bijant; što se samog broja [7] tiče, on je dolazio iz magijskih prostora, budući da se tad govorilo kako postoji sedam nebeskih tela, sedam osnovnih tonova, sedam svetskih čuda, sedam vrata na Tebi...

Kod prvih grčkih mislilaca koji su bili okrenuti izučavanju kosmosa i živeli pre Sokrata, pa su u kasnijim vremenima dobili naziv presokratovci, značenje reči *sophía* bilo je ograničeno na teorijsko znanje koje beše priprema za svaku veštinu (*téchne*) i negovanje vrline (*areté*). Učitelj takvog znanja nazivao se *sophistês*. To je imalo za posledicu da se stvara sve vidnija razlika između posedovanja mudrosti i poučavanja mudrosti - između mudraca (*sophôis*), dakle, onog koji *zna* i učitelja znanja (*sophistês*), odnosno,

¹² Ali, kad se ovo mesto bolje promisli nastaje pitanje: *čijeg znanja: ljudskog ili božanskog?* Jer ribari "odlučiše da daju tronožac najmudrijem", ali, i to, tek nakon što im je tako *izričito reklo* proročište! Da li su oni u tom času poštovali znanje kao znanje ili su se mnogo više plašili mogućeg gneva proročišta, u slučaju da postupe drugačije?

onog koji iz znanja izvodi vrlinu. Mudrac poseduje znanje; sofist je učitelj znanja, odnosno, mudrosti. Budući da poučavanje mudrosti još nikako ne znači i posedovanje prave mudrosti, nastala teškoća pokušala se razrešiti uvođenjem jednog trećeg člana i taj posrednik između pravog posednika mudrosti - *mudraca* (kakav, po Platonu, može biti samo bog) i *sofiste* kao učitelja mudrosti - biće *filozof*, koji će se već tu, na samom početku istorije filozofije, naći na sudbonosnoj "ničijoj zemlji"¹³, na tlu između vere i nauke.

Pre no što su se u grčkom jeziku pojavili pojmovi *filozof* i *filozofija*, postojao je glagol *filozofirati* (*philosophéon*) i taj se, po svedočenju potonjih doksografa, po prvi put javlja kod istoričara Herodota (490/480-425. pre n.e), koji u prvoj knjizi njegove *Istorije* (I. 30), priča kako se istočnjački vladar Krez, obratio velikom atinskom mudracu i zakonodavcu Solonu, koji ga je posetio u Sardu, sledećim rečima: "Goste Atinjanine, k nama je došao veliki glas o tvojoj mudrosti i znam da si mnoge zemlje proputovao filozofirajući (*philosophêon*, iz ljubavi prema mudrosti) i to samo zbog posmatranja (*theoría*)".

Po mišljenju većine istraživača, koji su se bavili ranom grčkom filozofijom, imenica *filozof* (*philósophos*) po prvi put se javlja kod Heraklita iz Efesa (540-480. pre n.e) koji je rekao da, ljudi koji vole mudrost, dakle, filozofi, "moraju biti znalci veoma mnogih stvari" (Diels, 22 B 35). Treba znati da Heraklit nije imao u vidu neka nasumična znanja, budući da, u jednom drugom fragmentu, koji je došao do nas, zahvaljujući već pomenutom Diogenu iz Laerta, kaže, kako "mnogoznalaštvo ne uči mudrosti" (22 B 40). Reč je, očigledno, o znanju posebne vrste, o znanju koje se ističe nad običnim mnjenjima, te je ovaj rani mislilac, u

¹³ Rasel, B.: *Istorija filozofije*, Kosmos, Beograd, 1962, str. 13.

praskozorje filozofije, stoga i mogao da kaže: "ako poslušate, ne mene nego logos, mudro je priznati da je sve jedno" (22 B 50).

Predanje kazuje da je Heraklit napisao spis *O prirodi* i da ga je posvetio boginji Artemidi (Dijani) čiji je hram bio u blizini njegovog rodnog grada Efesa, na obali Egejskog mora, u Maloj Aziji. O tom delu nije nam ništa poznato. Pretpostavlja se da je ono bilo zbirka aforizama usredsređenih oko pojmova kao što su *kosmos*, *jedinstvo* (*hén*), *vatra* (*pýr*), *život* i *smrt*, *protivrečje* i *harmonija*, a pre svega - *logos*. Dva ključna pojma u Heraklitovom mišljenju jesu: *logos* (B 1) i *vatra* (B 30) među kojima on vidi harmoniju protivrečnosti koja vlada nad svim što nastaje, raste i propada. Reč i misao kod Heraklita istupaju neposredno, bez spajajućeg *jeste*. Tako se fenomeni ne razjašnjavaju pomoću opisivanja i prosuđivanja, već se neposredno saopštavaju. Same reči i aforizmi ne objašnjavaju i ne raskrivaju suštinu stvari već je samo nagoveštavaju (B 93) ili prikrivaju (B 123).

Prvi koji je za sebe rekao da je *filozof*, bio je, navodno, Pitagora sa Samosa (584-500. pre n.e) za koga se kaže da je celinu svemira nazvao kosmosom zbog reda (*táxis*) koji je u njemu. Na pitanje tiranina Leona iz Flijunta, čime se on zapravo bavi, Pitagora je odgovorio da je on *filozof*. On je, piše mnogo stolecá kasnije Diogen iz Laerta, "život upoređivao sa svećanim saborom gde neki dolaze da bi se takmičili za nagradu, a drugi donose robu da bi je prodali, dok samo najbolji dolaze kao posmatrači" (*Diog. Laert.*, VIII. 8). Ovi najbolji, objašnjavao je, navodno, Pitagora, bave se zapravo teorijom (*theoría*); oni nemaju, kao oni prvi, ropsku dušu, niti su, kao oni drugi, lakomi na slavu i dobit, već "traže istinu".

O samom Pitagori zna se veoma malo, a i to što znamo, protkano je mnoštvom legendi, i krajnje je

nepouzđano; izvesno je da je rođen na ostrvu Samosu u Egejskom moru (blizu Efesa i Mileta) i da se u zrelim godinama preselio u grad Kroton u južnoj Italiji gde je osnovao svoju školu koja je negovala strogi način života, a imala, istovremeno, visoke moralne i političke ciljeve; ta škola trajala je oko dva stoleća, sve do vremena Platona. Sam Pitagora najverovatnije nije ništa pisao; ono što mu se pripisuje, po svemu sudeći, pripada jednom od poslednjih predstavnika njegove škole - Filolaju, savremeniku Platona. Međutim, već u vreme Platona i Aristotela, o Pitagori su se pričale legende, te je sasvim razumljivo što je njima ispunjen i spis Porfirijevog učenika, neoplatoničara Jambliha iz Halkide u južnoj Siriji (280-330), spis nastao skoro osam stoleća nakon Pitagore - *Život Pitagore*, a gde se pojam *filozofija* i odgovor na pitanje *ko filozofira*, izlažu na sledeći način: "Govore da je Pitagora bio prvi koji je sebe nazvao filozofom, i ne samo da je uveo novi pojam, već da je i dao njegovo neophodno objašnjenje. On je tvrdio da je karakter ljudskog života nalik masi ljudi koja ide na vašar. Jer, slično tome, kao što ljudi svih vrsta koji tuda idu, postupaju tako, kako im je svojstveno (jedni idu da bi prodali svoje proizvode i za to dobili novac i zaradu, drugi da bi pokazali svoju fizičku snagu i time zadovoljili svoju taštinu, a postoje i treći, najslobodniji, oni koji idu radi posmatranja (*theoría*), da bi razgledali mesta i lepe stvari, kao i da bi ocenili tačnost reči i dela koja se mogu videti na vašarima) – tako i u životu, postoje ljudi raznih vrsta: jedni hrle za novcem i raskoši, drugi, koje ispunjava žeđ ka vlasti, streme dobiti i slavljublju, no najbolje je ponašanje onog čoveka koje svedoči o težnji onom što je najplemenitije (kontemplaciji); takav način života moguće je nazvati filozofskim" (Jamblih, *Život Pitagore*, 58).

Zapazićemo da se ovde ističu dva bitna svojstva filozofije: to da je ona (a) *teorijska delatnost* i to da je njen

zadatak (b) *potraga za istinom*. Nakon toga, ostaje nam još odgovor na pitanje: ko se to bavi i može baviti filozofijom, odnosno: *ko filozofira*? Odgovor na to pitanje nalazimo kod Platona (427-347. pre n.e) i to u njegovom dijalogu *Gozba* gde se kaže da se u potragu za mudrošću ne mogu uputiti ni bogovi, koji su mudri, pa za tako nešto i nemaju potrebu, ali ni neuki, jer nisu mudri i za mudrošću ne teže, budući da i ne znaju šta je mudrost, već da filozofirati mogu samo oni koji se nalaze na sredini između mudrih i neukih. Ako mudrost poseduje samo bog, ako je on mudrac (*sophós*), čovek može biti samo biće koje takvoj božanskoj mudrosti teži i on je stoga *philó-sophos*¹⁴.

Mudrost kojoj filozofi teže, nije, po mišljenju Platona, neka mudrost usmerena tumačenju i razumevanju svakodnevnog života; to je neka daleko viša mudrost od one koja se zadovoljavala davanjem saveta i građenjem dobrih

¹⁴ Treba imati u vidu da tek od vremena Platona bavljenje stvarima mudrosti može imati i negativno značenje, a tako nešto dešava se s pojavom sofista u vreme Sokrata. Braneci Sokrata od prigovora upućenih prvenstveno sofistima, s kojima se decenijama Sokrat uporno i dosledno sporio, Platon pravi oštru razliku između mudraca (*sophós*), filozofa (*philósophos*) i sofiste (*sophístēs*). Sofist je onaj koji veruje da poseduje mudrost (znanje), on takvoj mudrosti podučava i za to prima novac. Ovo poslednje Platon osuđuje, budući da on, a i većina njegovih savremenika, kao ideal ističu *znanje radi samoga znanja*. U njegovo vreme ranije pozitivna, neutralna reč, *sofist*, počinje da dobija negativno značenje, a naspram sofiste ističe se *filozof* koji je, poput Sokrata, u pogledu svega sumnjičav, i pritom skroman, jer zna da ništa ne zna, ali je u isto vreme obuzet ljubavlju prema istini kojoj sve vreme teži, znajući da istu u ovom zemnom životu ne može u potpunosti posedovati. Stoga, oznaka *mudrac* (*sophós*) u strogom smislu reči, pripada samo bogovima koji mudrosti ne teže zato što je sve vreme poseduju.

zakona; mudrost kakvu Platon ima u vidu jeste mudrost o božanskoj ideji koju u njenoj čistoti i krajnjoj jasnosti može spoznati samo bestelesna duša; ljudska duša, utamničena u zemnom, materijalnom telu može sagledati samo pojavne oblike ideje kakve prepoznaje u telima oko sebe čije je ideje neposredno gledala u svom ranijem životu.

Platonovo učenje o prirodi mudrosti, u znatnoj meri preuzima i njegov učenik Aristotel (384-322. pre n.e) koji posebno izdvaja prvu (pravu) filozofiju, i koju on naziva i *sophía*, a koja je kasnije dobila naziv *metafizika*¹⁵, pa se tim nazivom potom obuhvatala sva oblast filozofskog znanja. Takva mudrost je najbožanstvenija već i stoga što bi je bog uvek posedovao radije no sve drugo, a božanska je, pre svega, zato što se bavi onim što je po svojoj prirodi božansko. Tako shvaćena mudrost viša je od drugih znanja i stoga se uvek bira radi nje same; istovremeno, prva filozofija nije usmerena na neku određenu oblast znanja, već joj je zadatak istraživanje temelja i principa bivstvovanja uopšte (*Met.*, 982a).

U vreme nakon Platona i Aristotela, krajem IV i početkom III stoleća pre n.e., na početku helenističke epohe, filozofi okupljeni oko Zenona sa Krita i Hrizipa iz Tarza, koji su, zbog svog običaja da se okupljaju na jednom islikanom atinskom tremu (*stoá poikíle*) na Agori, prozvani stoicima, razlikovali su *mudrost* (*sophía*), kao saznanje božanskih i ljudskih stvari, od *filozofije* u užem značenju te reči; u ovom užem smislu filozofija je bila shvaćena kao težnja vrlini, dok su se znanja koja služe postizanju vrline delila na *fiziku*, *logiku* i *etiku*.

Ovo stoičko učenje, u kasnijoj interpretaciji, pod dubokim uticajem platonizma i aristotelizma, dovelo je do

¹⁵ O ovom pojmu videti opširnije: Uzelac, M.: *Metafizika*, Viša škola za obrazovanje vaspitača, Vršac 2006.

toga da se, u srednjem veku, u vreme vladavine sholastike, filozofija deli na *metafiziku* (kojoj pripadaju ontologija i teologija), *fiziku* (kojoj pripadaju kosmologija i psihologija) i *etiku* (kojoj se priključuje *politika*).

Sve ovo više no jasno pokazuje kako se već u najstarija vremena postepeno počinju diferencirati filozofske discipline i to pod nazivima kakve imamo i danas. Ovim disciplinama se, počev od Dekarta, a naročito posle Kanta, usled sve učestalijih istraživanja uslova i mogućnosti saznanja, kakva su sprovedena u XVII i XVIII stoleću, pridružuje *gnoseologija* kao teorija i kritika saznanja i, konačno, zaslugom učenika Hristijana Volfa, A.G. Baumgartena, sredinom XVIII stoleća, kao najmlađa filozofska disciplina formira se *estetika*.

Moramo imati u vidu, a to će još u više navrata biti naglašeno, filozofija je moguća isključivo kao celina znanja, kao jedinstveno trajno nastojanje da se objasni najveća zagonetka koju nam zadaje svet. Stoga nećemo pogrešiti ako kažemo da filozofija nema ni delova ni discipline. Svo pobrojavanje "filozofskih" disciplina krajnje je uslovno i služi samo tome da se lakše sistematiše i izloži velika količina znanja koja je skupljena tokom ljudske istorije. Nije stoga nimalo slučajno što su se iz filozofije vremenom odvajale discipline koje su joj u početku pripadale kao tematske oblasti, da bi kasnije, osamostaljene, nastavljale da postoje kao posebne nauke (*fizika, matematika, astronomija, psihologija...*).

1. Određenje filozofije

Postoji niz različitih pokušaja da se odredi zadatak, smisao i cilj filozofije: helenistički filozof Epikur svrhu filozofije video je u težnji za srećom, dok su njegovi, u mnogo čemu, oštri protivnici – stoici, smatrali da je

filozofija vežbanje u vrlini i težnja za vrlinom. Nekoliko stoleća kasnije, osnivač neoplatonizma – Plotin, govorio je kako filozofija treba da pokaže u čemu je bit sveta i šta čovek može da radi. Možemo ovde nabrajati i razna druga shvatanja, ali već i ova, dovoljno jasno pokazuju da je svako od filozofa nastojao da odredi šta je filozofija i čime se to on, kao filozof, zapravo bavi, a to je činio ne da bi usled neke "loše savesti" hteo da opravda razložnost svog posla, već prvenstveno zato što je, vođen iskonskim nagonom za znanjem, nastojao da odgovori na ono pitanje Kreza upućeno Solonu o tome ko se može nazvati naj srećnijim na svetu, ali i na pitanje koje se javljalo pred svima, bez razlike: šta je to što je u osnovi stvari, večno i nepromenljivo?

Pri pokušaju da se što temeljnije odredi bit i duhovni prostor filozofije, nema filozofa koji se time bolje i temeljnije bavio no što je Platon. Moglo bi se tvrditi čak i to da nema u njegovih filozofiji prečeg pitanja na koje on nastoji da da odgovor no što je ovo i sasvim je razumljivo što već kod Platona nalazimo odgovore na sva postavljena pitanja koja se tiču svega što je između neba i zemlje, između života i smrti. Upravo na tragu Platonovog mišljenja, filozofija se može tumačiti kako kao erotologija, tako i kao tanatologija; već u njegovo doba filozofija se našla u egzistencijalnom središtu ljudskoga života - na razmeđi ljubavi i smrti. Bez imalo kontradiktornosti Platon je mogao da kaže kako je filozofija težnja ka umiranju, ali i ljubav ka mudrosti i oba pomenuta određenja nalazimo u njegovim najslavnijim dijalozima.

Poslednje pomenuto shvatanje filozofije, o tome kako je *filozofija ljubav prema mudrosti, težnja da se dospe do mudrosti*, srećemo u Platonovom opisu dijaloga koji vode Sokrat i Diotima (*Gozba*, 203b-204a), a gde se govori o tome kako je Erot začet na dan svetkovine u čast Afrodite (i zato

teži lepoti); Platon, naime, pozivajući se na svima poznati mit, priča kako je Erot nastao iz odnosa Penije, *siromaštva* (neimanja) (te je stoga vezan za zemlju) i Porosa, *mudrosti* (i bogatstva), čime je okrenut lepom i dobrom); zato teži saznanju, voli mudrost, vrač je, čarobnjak i sofist. Nije ni smrtan, ni besmrtan; nije ni siromašan ni bogat; na sredini je između mudrosti i bez-umnosti. A, kako smo već videli [nijedan bog nije filozof i ne teži mudrosti, jer je već po prirodi mudar, dok bezumnici ne teže umnosti (mudrosti) jer su sobom zadovoljni], mudrosti može težiti samo onaj koji je negde na sredini, i koji za nešto najlepše smatra upravo mudrost. Polubog Erot otelotvoruje ljubav i nagon za lepim i stoga je on filozof i kao takav stoji između mudrosti i bezumlja jer mu je takvo nasleđe koje ima od roditelja: *dosetljivost oca i zabludnost majke*.

S druge strane, *filozofija se može razumeti i kao težnja prema smrti*. Ovo određenje srećemo takođe kod Platona i to u njegovom dijalogu *Fedon* u kojem Sokrat pred smrt kaže svojim učenicima: "Svi oni koji na istinski način neguju filozofiju ni za čim drugim ne teže nego da umru i da budu mrtvi" (64a). Filozofija je izraz trajne težnje onom što je istinito, no, duša, budući da se za našeg života nalazi u vlasti tela i čula, ne može dosegnuti istinu. Da bi to mogla, mora se prethodno osloboditi tela. Filozofiranje je oslobađanje duše od tela, zbiranje duše iz njene razbijenosti, njeno zbijanje u čisto mišljenje. Smrt je odlučno odvajanje duše od tela. Tako, filozofiranje je rastelovljenje duše, vežbanje u umiranju. Zenonu iz Eleje se pripisivalo da je rekao kako filozofija uči preziru prema smrti¹⁶. Platon

¹⁶ Velika je verovatnoća da se pomenuta misao koju izgovara Sokrat u dijalogu *Fedon*, u potonjim vremenima pripisivala Zenonu iz Eleje, kao njenom rodonačelniku, a u znak sećanja na njegovu neustrašivost pred pogubljenje.

pretpostavlja da duša nadtrajava smrt. Druga mogućnost bila bi da se u smrti duša survava u ništa (i ovde opet dolaze u dodir bivstvujuće i ništa). Razumevanje Platonovog određenja filozofiranja kao težnje prema smrti pretpostavlja da mi ovu težnju možemo pojmiti samo filozofirajući.

Duša usmerena smrti, može, po verovanju Platona, otići samo onom što na nju liči, onome što je kao i ona, nevidljivo, božansko i besmrtno, onome što je umno. Zadatak duše je, da, za čovekova života, stišava buru strasti, da se svagda predaje umovanju, jer dok duša posmatra ono istinsko i božansko, ona nastoji da živi iznad svih svakodnevnih mnjenja, a nakon što umre dolazi onom što joj je srodno - božanskom.

U dijalogu *Država* Platon kaže kako je *filozofija učenje o onom što je večno i nepromenljivo* a to što je uvek jednako (nepromenljivo), mogu shvatiti samo filozofi; budući da nastoje da saznaju samo onom što je večno, što je večito, filozofi ne nastoje da istražuju ono što je prolazno, niti se na tome zadržavaju; njih ne uznemirava nastajanje i propadanje, kao ni sudbina stvari koje su podložne promenama. Filozofa vodi istina kao što Telemaha u potrazi za ocem, vodi Atina i zato je filozof uvek željan znanja, sudbinski, od samog početka, predodređen da se bori za ono što zaista postoji, on se ne može zadovoljiti mnogobrojnim, raznolikim prolaznim stvarima koje tek neko vreme traju i stoga su u odnosu na one nepromenljive samo prividne; u vrline filozofa (koji teži pravom i istinitom svetu) spada ono što je božansko i uređeno, a ljudi to obično ne shvataju, već filozofiju preziru i često pogrešno je shvataju upravo zato što se njom ne bave kako treba (*Država*, 535c).

U Aristotelovim beleškama, koje su do nas došle pod naslovom *Metafizika*, nalazimo stav da je *filozofija isto što i božansko* (Met., 983a); ovo shvatanje blisko je onom kakvo je zastupao njegov učitelj Platon, ali, kako to razumeti?

Nekoliko redova pre ovog, polazeći od toga da je filozofija sama sebi svrha, Aristotel kaže kako se "s punim pravom može reći da je njeno [filozofije] posedovanje više nego ljudsko" (982b). Ovde se Aristotel očigledno poziva na reči Sokrata koji u dijalogu *Fedon* kazuje kako je duša u životu bežala od tela, i ako se iz njega povlačila u sebe samu, i to joj je bio jedini napor (kojem je težila), to ne znači ništa drugo nego da je valjano negovala filozofiju. Razume se, za Platona negovanje filozofije, i to valjano negovanje filozofije ima svoj viši smisao a koji se sastoji u tome da se duša pripremi za smrt jer filozofiranje i ne može biti ništa drugo nego pripremanje za smrt. Tako se pokazuje da je bavljenje filozofijom delatnost od najvišeg značaja i da se tako dospeva do večnog, odnosno božanskog, do onog što je sa one strane svake promenljivosti, do bivstvujućeg kao takvog.

Kod Aristotela nalazimo i stav da je *filozofija traženje počela*¹⁷ i *uzroka*¹⁸ (*Met.*, 981b), no to njegovo važno određenje pretpostavlja prethodno izlaganje i razumevanje celokupne Aristotelove filozofije¹⁹, te njegovo opširnije tumačenje zasad ostavljamo po strani. Ovde ćemo se, imajući u vidu funkciju ovog spisa, zadržati na jednom drugom određenju filozofije a koje ukazuje kako je *filozofija učenje o bivstvujućem ukoliko ono bivstvuje* (*Met.*, 1003a); Kako razumeti ovaj Aristotelov stav? Moglo bi se reći da filozofija teži uvidu u to šta *jeste*. Ali, *šta jeste?* To što jeste, jeste bivstvujuće. Težnja tome da se ima uvid u to što jeste,

¹⁷ *Arché*, principium; osnova, ishodište, početak: ono što je prvo iz kojeg proizlazi sve ostalo (kao mnoštvo bivstvujućih).

¹⁸ *Stoicheíon*, Ursache, elementa; ovom rečju označavaju se slova, dakle, počeci svake nauke, osnovna znanja; osnove onog što se pokazuje (senka kazaljke na sunčanom satu).

¹⁹ Terminološka razjašnjenja za razumevanje ovog stava videti u već pomenutoj mojoj knjizi: *Metafizika*, Vršac 2006.

vođena je pitanjem: *šta je bivstvujuće?* Kod Aristotela ovo pitanje srećemo u obliku: *šta je bivstvujuće ukoliko ono bivstvuje?* Moglo bi se na ovo pitanje odgovoriti sledećim primerom: jedna kuća može biti svakakva: velika, mala, lepa, ružna, od ovakvog ili onakvog materijala, privatna, državna; u svakom slučaju: ona bivstvuje; šta znači to *bivstvuje?* Bivstvovanje neke kuće ne spada ni u materijal ni u njene osobine; samo kazuje da ona jeste. Šta znači to da ona jeste, da je bivajuća, da je neka stvar? Šta je dakle to *jeste* (bivstvujuće, bivajuće) što pripada zgradi? Šta je kuća, ukoliko ona bivstvuje? Nije lako odgovoriti na ovo pitanje ali, možemo ga preformulisati i pitati: *Šta je bivstvujuće, ukoliko bivstvuje* (ukoliko jeste)? Dakle: *šta je bivstvujuće?* Bivstvujućim nazivamo sve o čemu možemo ma na koji način reći da *jeste*. Filozofija uvek hoće da odgovori o celini sveg bivstvujućeg, hoće da kazuje o tome *šta uopšte jeste*. Celina bivstvujućeg nalazi svoju granicu na ničemu. Tako pitanje o celini svega što jeste vodi pitanju o onom što nije. Ono što jeste i ono što nije još od najstarijih vremena, od vremena Parmenida, idu zajedno. Tako se pitanje o bivstvujućem sada može postaviti i kao pitanje: *Šta je to po čemu se bivstvujuće razlikuje od ne-bivstvujućeg?* Ako pitamo za neko pojedino bivstvujuće, onda ono kao bivstvujuće ne dolazi u pitanje; to se dešava samo kad pitamo za celinu bivstvujućeg²⁰.

²⁰ Određujući filozofiju kao učenje (nauku) o bivstvujućem kao takvom, Aristotel ukazuje na trojaku razliku filozofije i ostalih nauka:

- filozofija od početka ima u vidu bivstvujuće uopšte, bivstvujuće u celini; nauke se konstituišu s obzirom na jednu određenu oblast bivstvujućeg (zato se govori o posebnim naukama);

Šta bismo mogli da zaključimo? Ništa drugo no da je *filozofija težnja tome da se ima uvid u to šta jeste*. Pitanje bi sad moglo da glasi: *Šta je, to, šta jeste?* ili još preciznije: *Šta jeste, to, šta jeste?* Mogli bismo odgovoriti: to je mnoštvo stvari; ali, Platon je odgovorio drugačije: *Šta jeste, jeste to, šta jeste*. Kao odgovor na ovo, odlučujuće pitanje, čini nam se, kao da dobijamo jednu tautologiju. Pitanje je: *Šta je to, šta jeste;* odgovor je: *šta jeste*.

Vidimo da se u pitanju: *Šta jeste, to, šta jeste? šta jeste* javlja dva puta: prvi put kao upitni, drugi put kao relativni stav. Ovo *šta jeste* možemo odrediti kao bivstvujuće (Seiende), pa, naše pitanje sad glasi: *Šta je to bivstvujuće?*

Odgovor bi bio: *Bivstvujuće jeste to, šta jeste*.

Naglasak je na tome *šta*; to *šta jeste, jeste bivstvujuće*. Sa ovim odgovorom pala je odluka koja je odredila filozofiju od Platona do Hegela i Ničea.

Pitamo li, kako bivstvujuće jeste, mi pitamo za postojanje bivstvujućeg, pitamo za bivstvovanje bivstvujućeg (Sein des Seienden). Bivstvovanje bivstvujućeg počiva u *šta* njegovog bivstvovanja (Wassein). U tome *šta*-bivstvovanju bivstvujućeg (Wassein des Seienden) ispunjava se bit (ili bivstvo) bivstvovanja (Wesen vom Sein). To *šta-nešto-jeste* (Wassein des Seienden), dakle bit onog što jeste, u jeziku kasnije filozofije nazvano je *essentia* (nem. Wesen); poznato je da bit uvek ide sa još jednim drugim

- posebne nauke se doduše bave bivstvujućim, ali ne bivstvujućim kao bivstvujućim s obzirom na njegovo bivstvovanje; zato bit prirode nije predmet prirodne nauke, bit broja nije predmet matematike (koja se bavi odnosima brojeva, ne pitajući šta oni jesu);

- znanje je posedovanje saznanja nekog stanja stvari iz njegovih počela i uzroka.

pojmom, sa pojmom *existentia* (nem. Dasein). Moramo nastojati da razlikujemo *bit* (*essentia*, *Wassein*, *Wesen*) i *postojanje* (*existentia*, *Dassein*, *Dasein*).

Platon je *bivstvovanje* odredio kao *bit* i kod njega se po prvi put sreće koren kasnije razlike između *essentia* i *existentia*. Pitanje o bivstvovanju je tema ontologije koju određuje pitanje o *bivstvujućem kao bivstvujućem*.

Ovde treba još jednom ponoviti da se (nakon spajanja gornje dve definicije) filozofija može odrediti kao: *težnja da saznamo počela i uzroke na osnovu kojih bivstvujuće bivstvuje*. Treba imati dve stvari u vidu: (a) ukoliko filozofija posmatra bivstvujuće kao takvo, ona se u kasnijem govoru naziva *ontologija*; (b) ukoliko filozofija pita o počelima i uzrocima sveg bivstvujućeg, onda se ona naziva *metafizika*.

Aristotel je ova dva pitanja: (a) učenje o bivstvujućem kao takvom i (b) saznanje počela i uzroka - video kao jedno pitanje. Mi bismo ih morali razlikovati, i to pre svega, zato, što, u pitanju *šta je bivstvujuće*, nije reč o počelima i uzrocima; ali, možda metafizika njeno pitanje o počelima i uzrocima postavlja u svetlu pitanja o bivstvujućem kao bivstvujućem? Možda isto tako, pitanje *šta je bivstvujuće* (shvaćeno kao pitanje: *po čemu bivstvujuće bivstvuje*), već sadrži pitanje o počelima i uzrocima? Možda je, dakle, ontologija obuhvaćena metafizikom, a možda je metafizika obuhvaćena ontologijom? Budući da ovo pitanje otvara pitanje odnosa filozofskih disciplina, i isto tako, samo pitanje mogućnosti filozofskih disciplina, neka ono ostane zasad otvoreno.

U II knjizi *Metafizike* (993b) Aristotel piše da je *filozofija nauka o istini*; to on ističe konstatujući kako je razmatranje problema istine s jedne strane teško, a s druge lako, a dokaz tome bio bi to, što "niko ne može potpuno da dostigne istinu, niti ona može sasvim da mu izmakne, mada

svako ima da kaže nešto o prirodi" (993 ab). Na prvi pogled vidi se kako istina nije samo privilegija filozofije, budući da sve nauke za svoj cilj imaju dosezanje *istine*, a o istini se često govori i u svakodnevnom životu. Zato i nije odmah jasno, po čemu je filozofsko traženje istine nešto do te mere posebno i specifično, da se ono radikalno razlikuje od svega drugog. Stvar postaje daleko jasnija tek kad se dođe do toga da su pitanje o istini i potraga za počelima i elementima dve strane istog zadatka koji se postavlja pred filozofiju.

Mada ćemo se pitanju istine još vraćati, ovde treba imati u vidu da grčka reč za istinu (*aletheía*) govori iz duha grčkog jezika koji nije duh i našeg jezika. Taj duh jezika Aristotel ne promišlja, već govori iz njega. On dovodi u vezu pojmove *aletheía* i *phýsis*. *Phýsis* je reč za celinu sveg postojećeg (prisutnog) koje se još određuje i kao *bivstvjuće*; za to se koristi izraz *celina*. Ovo treba samo da pomogne da shvatimo da Aristotel (nastavljajući se na presokratovce koji su se bavili onim što je bit *phýsisa*) određuje istinu kao bivstvjuće, kao celinu onog što jeste, kao neskrivenost njegovog bivstvovanja. Ako ovo imate u vidu, onda ćete lakše razumeti i Hegelov stav iz predgovora *Fenomenologiji duha* koji glasi *Das Wahre ist die Ganze*. Ako se ima u vidu da Hegel bivstvovanje u bivstvjućem interpretira kao mišljenje, kao bivanje i kao pojavljivanje, da su mišljenje, bivanje i pojavljivanje horizonti njegovog mišljenja, a da pritom, bivstvovanje bivstvjućeg prožima celinu sveta kao moć mišljenja, kao kretanje bivanja, kao otkrivanje skrivenosti privida, onda se dá razumeti da ovo "trojstvo" Hegel objedinjuje izrazom pravo, istinito (*das Wahre*). Istinito je spekulativni naziv apsolutnog koje nije ni stvar, ni nad-stvar, ni konačno bivstvjuće, ni beskonačni bog. To apsolutno jeste bivstvovanje koje je u sebi mišljenje, bivanje i pojavljivanje. Možemo se zapitati: zašto Hegel to apsolutno određuje kao istinito?

Treba činiti razliku između istine i istinitog. Istina je supstancijalizovano istinito. Istinito je transcendentno²¹, dok je istina saglasnost sa stvari koja se izražava sudom. Kad kažemo istinito, mi mislimo na ono što je pravo, što odista jeste, mislimo na ono što je bivstveno, mislimo na ono pravo koje stoji nasuprot prividnom. Istinito za Hegela je pravo bivstvujuće, ono bivstveno bivstvujuće – *óntos ón*. Reč je o onom stvarnom što deluje, o onom što nije pokretno, već o onom što je kretanje, o onom što u sebi svetli, o onom što ne svetli uz pomoć drugog već svetli u sopstvenom svetlu. Istinito je za Hegela bivstvovanje koje se pojavljuje (*parousía*) u svem bivstvujućem, a apsolutno je istinito jer ono svetlost poseduje u sebi, jer je igra suštine i pojavljivanja i zato je ono za ovog filozofa ne samo supstancija nego i subjekt, a o čemu on izričito govori u predgovoru *Fenomenologije duha*.²²

Ovo dovođenje istine, odnosno istinitog u blisku vezu s bivstvovanjem, koje srećemo kod Hegela, postaje mnogo jasnije, kad se čita u kontekstu Aristotelove filozofije (*Met.*, 993 b).

Svo saznanje, odnosno otkrivanje, kreće se unutar celine bivstvujućeg koje istovremeno predstavlja cilj saznanja; celina bivstvujućeg nije nešto među ostalim postojećim, nešto što bi se menjalo, kretalo, izgubilo - zato je ono neskriveno, tj. *istina*. Za razliku od nauka, filozofija ne čini otkrića; njena tema je ono što je poznato, celina prisutnog kao takvog, ono što je čoveku otkriveno - istina. "Kao što dnevno svetlo zaslepljuje oči slepih miševa, tako i

²¹ O prirodi transcendentnih određenja bivstvujućeg, posebno o odnosu istinito – istina, videti u mojoj knjizi: *Metafizika*.

²² Opširnije o ovome videti u: Fink, E.: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Freiburg i Br. 1977, S. 65-66.

ono najočiglednije od svega zastire mišljenje u našoj duši" (993b). Ovo će vas svakako podsetiti na čuveni stav Hegela o tome kako se "filozofija bavi onim što se obično smatra poznatim". Iako ćemo se tom stavu još vratiti, nije na odmet i ovde podvući značaj ovog uvida: ono najpoznatije, ono najobičnije, to je u isto vreme i najzagonetnije i najtajanstvenije; svojom običnošću, prisutnošću, pristupačnošću, ono nas zavodi na stranputicu, dovodi nas u situaciju da poverujemo kako to što vidimo istovremeno i znamo, a ne znamo pritom ono što je daleko važnije: da ono "poznato nije istovremeno i saznato".

*

Ima filozofa koji smatraju da je u novo doba filozofija krenula potpuno novim putem i da je razlika među starom i novom filozofijom toliko velika, da je ponor među njima toliko dubok, da se mora govoriti o dve posve različite filozofije, o jednoj, koja vodi do kraja renesanse i završava se sa španskom neosholastikom, i drugoj, koja počinje s francuskim filozofom Rene Dekartom (1596-1650) i traje do naših dana. S druge strane, ima i onih koji ukazuju da taj ponor i nije tako dubok, da je on čak premostiv, budući da je problemom bivstva, odnosno supstancije, determinisana kako "stara" tako i "nova" filozofija.

Kada je reč o tumačenju prirode i porekla filozofije, ništa se u tom smislu, s pojavom nove filozofije, nije bitno promenilo: svaki od filozofa novog doba nastojao je, poput svojih prethodnika, mada na svoj način, u duhu svoga vremena da odgovori na već u dva maha ovde pomenuto pitanje upućeno Solonu, pitanje o tome čime se on zapravo bavi. Sve ovo, dozvoljava nam, da navedemo još neka određenja filozofije, a koja su nastala u poslednjih nekoliko stoleća.

Tako, u predgovoru francuskom izdanju svog spisa *Principi filozofije* (1647; lat. izdanje 1644), Dekart piše o

tome kako reč *filozofija* znači *studiranje mudrosti*, pri čemu se pod *mudrošću* ne podrazumeva samo mudrost u običnom, svakodnevnom značenju te reči, a što je svakome poznato, već *potpuno znanje o svim stvarima koje čovek može saznati*, odnosno: orijentacija za život (da se ostane u zdravlju i da se iznađu sve veštine); za ovladavanje takvom mudrošću nužno je početi sa istraživanjem počela (principa) koja treba da ispunjavaju dva uslova: (1) da budu jasna i evidentna te da ljudski duh ne može u njih sumnjati, i (2) da sva saznanja stvari počivaju na njima (a ne suprotno tome); to znači, da počela, odnosno, principi moraju biti apriorni, što će reći: da prethode svakom iskustvu.

Nemački filozof Imanuel Kant (1724-1804) smatrao je da je "filozofija ideja potpunog znanja koja nam pokazuje poslednje svrhe ljudskog uma; ona je nauka o najvišoj maksimi upotrebe našeg uma (ukoliko pod maksimum mislimo na unutrašnji princip izbora između različitih ciljeva); u ovom poslednjem značenju ona je nauka o odnosu sveg saznanja i upotrebe uma s obzirom na poslednje svrhe ljudskog uma". Pred filozofom se, po Kantovom mišljenju, javljaju tri ključna pitanja: (a) *šta mogu da znam?* (b) *šta treba da činim?* i (c) *čemu se mogu nadati?* Sva ova tri pitanja svode se na jedno, a to je: *šta je čovek?* Na prvo pitanje odgovara *metafizika*, na drugo *moral*, na treće *religija*, na četvrto *antropologija*. U krajnjoj liniji, osnovna i najtemeljnija disciplina je antropologija, jer se prva tri pitanja odnose na četvrto.

U delu *Kritika čistoga uma* (1781), koje mnogi s razlogom smatraju jednim od najvećih filozofskih dela svih vremena, u delu čija je tema *arhitektonika čistoga uma*, Kant piše kako je filozofija *sistem sveg filozofskog saznanja*. Filozofija je, kaže ont, "obrazac svih pokušaja filozofiranja. Obrazac koji treba da služi za ocenjivanje svake subjektivne filozofije čija je zgrada često vrlo raznolika i promenljiva po

svom obliku. Na taj način, filozofija je čista ideja o jednoj mogućoj nauci koja *in concreto* nigde nije data, ali kojoj mi pokušavamo da se približimo na raznim putevima sve dok ne bude otkrivena jedina u čulnosti vrlo zarasla staza i dok nam ne pođe za rukom da kopiju koja dosad nije uspela, učinimo, ukoliko je to čoveku dosuđeno, jednakom praslici. Sve dotle ne postoji nijedna filozofija koja se može učiti; zaista, gde je ta filozofija, kod koga se ona nalazi i po čemu je možemo poznati?"²³ Kant ovde jasno ističe da niko ne poseduje filozofska znanja kao što se mogu posedovati naučna i to je razlog tome da filozofija postoji samo kao stalno vežbanje u filozofiranju i zato se, kako on kaže na istom mestu, "učiti može samo filozofiranje ali ne i filozofija".

Misao da filozofija zavisi od čoveka a ne samo čovek od filozofije, nalazimo kod drugog velikog predstavnika nemačke klasične filozofije, Kantovog nastavljača, J.G. Fihtea (J.G. Fichte, 1162-1814) koji kaže da: "kakva se filozofija bira, zavisi od toga kakav je ko čovek; jer, filozofski sistem nije mrtav komad pokućstva koji bi se mogao odložiti i prihvatiti kako nam je volja, nego je on oduhovljen dušom onog čoveka koji ga ima". Za filozofa, kaže u istom spisu Fihte, "čovek mora da bude rođen, za to odgajan i da samoga sebe za to odgaja; međutim, čovek se nikakvim ljudskim umećem ne može takvim napraviti"²⁴.

Ni najveći filozof svog vremena, Hegel (G.W.F. Hegel, 1770-1831) nije mogao a da ne tematizuje pitanje filozofije na nizu mesta u svojim spisima. Tako, u spisu gde je nastojao da izloži nacrt celokupnog svog filozofskog sistema, u *Enciklopediji filozofijskih nauka* (§ 2), Hegel piše da se *filozofija može odrediti kao misaono razmatranje*

²³ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 497.

²⁴ Fihte, J.G.: *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976, str. 120.

predmeta; ono što je ljudsko, kaže on u pomenutom spisu, odlikuje se time što se postiže pomoću mišljenja. Filozofija je poseban, osobit način mišljenja; u filozofiji mišljenje postaje pojmovno spoznavanje. Hegel ima u vidu mišljenje koje je razmišljanje (koje reflektira, koje je refleksija), "koje za svoj sadržaj ima misli kao takve pa ih dovodi do svesti". Filozofija (refleksija) sadržana je u "razmišljanjem proizvedenim mislima o oblicima svesti".

Filozofija je svoje vreme obuhvaćeno mislima, kaže Hegel u predgovoru jednom drugom svom spisu, objavljenom nekoliko godina kasnije, u predgovoru spisa *Osnovne crte filozofije prava* (1822)²⁵. Filozofija obuhvata duh svog vremena. Kao što individua ne može preskočiti svoje vreme, kaže on, tako filozofija ne može preći preko svog sadašnjeg sveta. Ono što se može pojmiti, ono *šta jeste*, jeste zadatak filozofije, ističe Hegel, a to *šta jeste* jeste *um*; svaki individuum je dete svog vremena i zato je filozofija - njeno vreme obuhvaćeno u mislima. Ludo bi stoga bilo misliti da filozofija može biti izvan njenog (njoj savremenog) sveta, kao što ni individuum ne može da prekorači svoje vreme...²⁶

Hegel hoće da kaže da nema neke večne univerzalne filozofije, koja bi bila van vremena pa tako važila u svim vremenima i bila opšteobavezujuća. On, bez neposrednog ukazivanja, podseća na Platona koji je, videli smo, rekao da mudrost pripada samo bogovima, a ljudima, tek težnja ka mudrosti. Tako se još jednom podvlači da je filozofija ljudska i samo ljudska stvar, da se njom može baviti jedino čovek. Ona je njegova privilegija, ali, videćemo, i njegova obaveza. Svako odbacivanje filozofije je u krajnjoj liniji ipak

²⁵ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989, str. 18

²⁶ *Op. cit.*, str. 18.

filozofiranje, nezavisno do toga što je to možda i najgore filozofiranje.

Pravo filozofiranje mora uvek biti upravljeno ka celini, ka celini svega što jeste, ka svetu; filozofija je misao o svetu kao takvom. To isto kazuje i Hegel: on ističe kako je *filozofija misao sveta*, ali dodaje, da je to takva misao koja *uvek dolazi prekasno da poučava kakav svet treba da bude*²⁷. Kao misao sveta filozofija se javlja tek pošto je stvarnost ispunila svoj proces razvoja i dovršila se, ističe Hegel. U svom dovršenom obliku ona se može javiti tek na kraju, na kraju istorije. "Kada filozofija svojim sivilom slika na sivome, onda je jedan lik života ostario, a sivilom na sivome ne može se podmladiti, nego samo spoznati; Minervina sova počinje svoj let tek u suton"²⁸.

Hegel je svoju filozofiju video ne samo kao vrhunac istorije filozofije, već kao i njen kraj, kao njeno konačno ostvarenje. Danas se ovakvo shvatanje može dovesti u pitanje. Hegel može biti u pravu, ako je reč o jednoj određenoj vrsti filozofije, kakva je njegova filozofija. Sa njegovom filozofijom odista se završava jedan mogući način filozofiranja, ali, niti prestaje filozofiranje, niti se ukida filozofija kao takva. U tom smislu filozofija ne može biti ostvarena, ukinuta i time odbačena, kao što ni metafizika ne biva prevladana preobražajem u tehniku, budući da je i sama tehnika tek prolazna forma metafizike, a danas, svakim danom sve izvesnije je da se tehnika sve ubrzanije preobraća u metafiziku nove stvarnosti²⁹ proizvedene digitalnim tehnologijama.

²⁷ *Op. cit.*, str. 19.

²⁸ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989, str. 19.

²⁹ U spisu *Die Kehre*, M. Hajdeger je pisao o tome kako "tehnika čija je bit samo bivstvovanje nikada neće dozvoliti čoveku da bude

S druge strane, Hegel je svestan vremenitosti filozofije i nedovoljnosti njenih dostignuća: pozivajući se na misao Platona iz dijaloga *Fedon* (84ab) o tome kako to što filozofija daje, traje samo preko noći i da svaki dan počinje od početka, Hegel za filozofiju kaže i to kako *postoji predstava da je ono što filozofija proizvodi onakvo preko noći urađeno delo kao Penelopino tkanje koje se svaki dan nanovo započinje*³⁰. Hegel vidi nesporne rezultate kojima se filozofija s pravom može pohvaliti, ali, on ne može a da ne konstatuje postojanje mnoštva stavova čija je trajnost i sudbina poput tkanja Penelope.

Zašto filozofija svakog dana počinje od početka? Zašto su najveći filozofi sebe smatrali, do kraja života, početnicima u filozofiji, kao što je o sebi govorio Edmund Huserl. Tu nije reč ni o neznanju ni o neobrazovanju: do takvih izjava dolazi se posle dubokih uvida o prirodi filozofskog mišljenja. Tako nešto dešava se u slučaju kad se shvati da iskustvo nije način čovekovog odnosa ka bivstvovanju, već da je ono čisto samoodnošenje bivstvovanja ka sebi samom. Ovo je shvatanje blisko Hegelu, ali, kasnije i Hajdegeru. Mišljenje filozofije je mišljenje onog što odista jeste i izvorno mišljenje može se naći samo tamo gde postoje stvarni motivi za mišljenje.

prevladana". To može biti tačno, no, ako tehnika nikad ne može biti prevladana od strane čoveka, to ne znači da ona ne može biti prevladana od same sebe i sebe iz sebe same ukinuti prevođenjem u neku drugu formu, nezavisno od čoveka koji i dalje nije vladar samog bivstvovanja. O iznenada otvorenoj perspektivi metamorfoze ne samo metafizike, već i tehnike, kao njene prolazne forme, videti u knjizi: Uzelac, M.: *Disipativna estetika*, Viša škola za obrazovanje vaspitača, Vršac 2006, str. 62-3.

³⁰ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989, str. 7.

U svakodnevnom životu vrebaju nas zamke na svakom koraku. Od toga nisu izuzeti ni oni koji se bave filozofijom; njena svojstvenost, kao što smo već bili pomenuli, rekao je Hegel, započinjući predavanja iz istorije filozofije, jeste u tome *što ona proučava ono što se inače smatra poznatim*³¹. Ono što se upotrebljava, ono čime se nasumice rukuje, što nam se čini najbliže jer je najčešće u našoj blizini, to jeste zapravo nepoznato, kaže Hegel, ako se nema filozofsko obrazovanje. Ideja nije nešto neposredno dato; ona tek mora da postane ono što jeste. Ono što je po sebi, mora za čoveka da se opredmeti, da postane "za čoveka", da on postane toga svestan. Tema filozofije je ono opšte poznato, celina postojećeg kao takva - istina; za razliku od nauke, filozofija (baveći se poznatim) ne čini otkrića kakva su svojstvena u oblasti nauke; njen cilj nije otkrivanje "novog" te vrste, kakvo srećemo u nauci ili čak i u umetnosti. Zadatak filozofije je da iznese na videlo ne ono što je novo, već ono što oduvek jeste a jeste u osnovi svega što nam je dato da ga na ma koji način, ma kojim sredstvima dokučimo. I zato, čitajući ove Hegelove redove, odmah se prisećamo Platona: i on govori o tome i to govori isto, govori o istini, ali na jedan drugi, pesnički način, dok Hegel govori jezikom nauke, jezikom koji je nama možda i bliži, ali samo u slučaju ako smo na njega naučeni, ako smo ga učenjem usvojili. U protivno slučaju, lako se može desiti da nam reči Platona budu bliže, samim tim što su izrečene neposrednije, što su bliže predmetnom svetu, što su slikovitije, jer taj deo sveta nije se u međuvremenu radikalno izmenio kao što je to slučaj s nekim u međuvremenu nastalim svetovima, a tu pre svega mislim na virtualne svetove nastale razvojem digitalne tehnologije.

³¹ Hegel, G.V.F.: *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970, str. 24.

Pa ipak, čini se da nema načina da se lakše nađemo na stranputici mišljenja, nego u slučaju kad se dotaknemo jezika filozofije. Stalno ističemo da je predmet i cilj filozofije jedan, a istovremeno svedoci smo da se o tom jednom predmetu i jednom cilju govori na najrazličitije načine. Ako nam je bliži jezik Platona (mada je to samo prividno tako), ako nam je jezik kojim govori Hegel znatno teži i mnogima odbojan, još će više strano delovati filozofski jezik kojim izlaže svoju filozofiju jedan od najuticajnijih filozofa XX stoleća Martin Hajdeger (M. Heidegger, 1889-1976), koji u već na samom početku ove knjige pomenutom spisu *Šta je metafizika?*, o filozofiji govori sledeće: "Ukoliko čovek egzistira, dešava se na određen način filozofiranje. Filozofija - ono što nazivamo tim imenom - jeste stavljanje u pokret (In-Gang-Bringen) metafizike u kojoj (metafizici) ona (filozofija) dolazi sebi i do svojih zadataka. Filozofija dolazi u pokret uskakanjem vlastite egzistencije u temeljne mogućnosti opstanka celine. Za taj uskok (Einsprung) odlučujuće je: (1) davanje prostora bivstvujućem u celini, (2) oslobađanje sebe u ničem, tj. oslobađanje od idola koje svako ima i kojima voli da pribegne ponekad, konačno (3) napuštanje ovog lebdjenja i stalno vraćanje na temeljno pitanje metafizike koje ništa samo iznuduje: *Zašto je uopšte bivstvovanje a ne naprotiv ništa*".

Nakon ovog navoda, postavljamo sebi pitanje: kako do tako nečeg dolazi, da, stvari i istina o njima mogu biti isti, a govor o njima toliko različit, da se usled toga ni sam predmet više u svojoj jasnosti ne prepoznaje? Sve ovo možda je znatno složenije, no što izgleda na prvi pogled. Razloge gore pomenutoj neprilici možda treba tražiti u prirodi samog predmeta filozofije. Pitanje stvari nije nimalo jednostavno, posebno u slučaju kad znamo da ih možemo videti i misliti samo takvima kakve su one za nas, takve, kakve se nama pokazuju a ne takve kakve odista jesu po

sebi. Da li različitost pristupa jednoj te istoj stvari u različitim vremenima opravdava i različit govor o njima? Hajdeger kaže da je filozofija *univerzalna fenomenološka ontologija*³²; pri definisanju filozofije on tu ima u vidu hermeneutiku³³ opstanka shvaćenu kao izlaganje bivstvovanja opstanka, odnosno, kao analitiku egzistencijalnosti egzistencije; ta analitika, kaže Hajdeger, odredila je kraj niti vodilje sveg filozofskog (postavljanja) pitanja tamo odakle ono izvire i ka čemu se vraća. Ali, izrada strukture bivstvovanja opstanka ostaje samo put, dok jedini i pravi cilj je obrada pitanja bivstvovanja uopšte. Tematskoj analitici egzistencije potrebna je svetlost iz već prethodno razjašnjene ideje bivstvovanja uopšte.

Nesporno je da jezik savremene filozofije izuzetno postaje složen i zahteva izuzetan napor da bi se misao današnjih filozofa mogla razumeti. No, u isto vreme, ne smemo izgubiti iz vida da u mnogo slučajeva jezik starih filozofa, jezik naših prethodnika, samo je prividno lak i prozračan. Stvar je samo u tome što su podvodne hridi zamaskirane, često teže uočljive, pa mi i ne primećujemo pravi put kojim bi ti tekstovi što su došli do nas hteli da nas vode, niti naslućujemo prave misli njihovih autora, već u najvećem broju slučajeva, govorimo zapravo o sebi, o svom razumevanju njih a ne o njihovom govoru upućenom nama.

Ako nas već očekuju teškoće u dijalogu sa starima koji je jednako nužan kao i dijalog sa savremenicima, nema razloga da se za to ne pripremamo proučavajući i

³² Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 38.

³³ *Hermeneutika* /hermeneutiké techné/ - sposobnost, veština izlaganja, tumačenja; najpre posebna metoda klasične filologije u istraživanju i objašnjavanju starih tekstova, zatim, disciplina koja tumači i obrazlaže duhovno stvaranje uopšte.

studirajući Hajdegerovo određenje filozofije, sažeto iskazano na kraju njegovog glavnog dela, određenje čija svaka reč zahteva do te mere duboko i opširno tumačenje da ono može biti sadržaj čitave jedne knjige, a to određenje glasi:

*"Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, koja polazi od analitike opstanka, a ta je kao analitika egzistencije, odredila kraj niti vodilje čitavog filozofskog postavljanja pitanja tamo odakle ono izvire i kuda se vraća"*³⁴.

Ovo je jedna od najboljih i najpreciznijih definicija filozofije; ali, za njeno razumevanje, nije dovoljno, kao što neki misle, samo je pročitati, već je treba i razumeti. Za razumevanje je potrebno vreme, neophodan je napor mišljenja i vreme koje se kvantitativno ne može unapred apriorno odrediti.

Da postoji uska veza filozofije i mišljenja, potvrđuje i stav austrijskog filozofa Ludviga Vitgenštajna (L. Wittgenstein, 1889-1951) koji u svom ranom spisu *Logičko-filozofski traktat* ističe kako je *svrha filozofije logičko razjašnjenje misli*. Filozofija nije teorija, ističe on, nego aktivnost; filozofsko delo sastoji se bitno od rasvetljavanja i rezultat filozofije nisu "filozofski stavovi", nego pojašnjavanje pojmova, pa filozofija pre svega, "mora učiniti jasnim i oštro razgraničiti misli koje su inače, tako reći, mutne i rasplinute" (4.112).

Treba navesti često citirane završne reči Vitgenštajnovog *Traktata*: "o onom o čemu se ne može govoriti o tome treba ćutati"; time je Vitgenštajn hteo reći da se smisleno može govoriti samo o onom što se naučno može verifikovati, a da su svi filozofski iskazi zapravo

³⁴Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Nyemeier, Tübingen 1984, S. 38; 436.

quasi-iskazi i da je o metafizičkim sudovima nemoguće izjašnjavanje jer se ne mogu naučno verifikovati³⁵.

Reč je o jednom tipično antifilozofskom stanovištu, o shvatanju kojim je prožeta čitava anglo-saksonska filozofija kao i savremena filozofija nauke. Po tom shvatanju može se govoriti samo o naučnim iskazima, odnosno, o onome što se može nedvosmisleno proveriti. Svi drugi, naučno neproverljivi stavovi, jesu besmisleni. Ironijom sudbine, to isto se danas može reći za većinu savremenih teorija u oblasti fundamentalnih nauka, u atomskoj fizici, matematici, a posebno kosmologiji. Većina tih teorija ne podleže proveravanju, jer je proveravanje njihovih iskaza u tradicionalnom značenju te reči nemoguće. Zato sve te teorije mnogo više danas pripadaju estetici, a neka od njihovih rešenja, usled harmonije, i elegancije koju sadrže u sebi, proglašavamo za umetnička dela.³⁶

Ovo, tipično antifilozofsko shvatanje, navodi se samo zato, da bih u njegovom kontekstu mogao da se istakne znašaj reči jednog drugog velikog filozofa XX stoleća - Teodora Adorna (T. Adorno, 1903-1969). U svojim predavanjima o filozofskoj terminologiji, gde on suprotstavlja filozofiju naukama, ukazujući na to kako filozofija nema svoj određen, samo za nju rezervisan predmet (kao što je to u slučaju nauka), već taj predmet sve

³⁵ Ovde se otvara ozbiljno pitanje: zašto je filozofiji potrebna verifikacija od nauke koja dolazi posle nje. I koja to nauka može biti u stanju da verifikuje filozofske iskaze? Ako su današnje nauke ugrožene, one su ugrožene jer nemaju filozofski obrazložene temelje. Filozofija može jedina opravdati i utemeljiti samu sebi i tu joj od pomoći nisu nauke zasnovane na mogućnosti i nužnosti empirijske provere.

³⁶ Videti o tome u mojim knjigama: *Postklasična estetika* (Vršac, 2004) i *Disipativna estetika* (Vršac, 2006).

vreme traži, i zato opstaje u naporu da izrazi upravo ono što je toga časa još neizrazivo, što je nepojmljivo, Adorno kaže: "*filozofija je permanentan, očajnički napor da se kaže ono što se, zapravo, ne može kazati*"³⁷. Pravi, i veliki paradoks, koji iskrsava pred filozofiju vidi se u tome što ona ono što je nepojmovno zastupa uvek i samo pomoću pojma; filozofija nastoji da mišljenjem zahvati ono što se ne može misliti³⁸ i zato je ona *kretanje duha*³⁹ čija je sopstvena intencija - istina⁴⁰. Filozofija je kretanje, ona nije nešto fiksirano i kruto, jednom zauvek dato, ostavljeno potomstvu na negu i ponavljanje. Filozofija je proces, delatnost ljudskog mišljenja koje za svoj predmet ima bivstvovanje kakvo je ono po sebi.

Zato, kao zaključak, ali još više kao opomena, ovde, na početku ovakvog načina uvođenja u filozofiju, mogu dobro poslužiti reči Adorna iz već pomenutog njegovo spisa: "*ko neće da se upusti u rad uma, neka diže ruke od filozofije*"⁴¹.

Ova mudra preporuka ima poznato poreklo: ono se nalazi u Hegelovom Predgovoru za *Fenomenologiju duha*: "Ko traži samo okrepljenje, ko žarko žudi da zamagli zemaljsku raznolikost svoga života i misli da neodređeno uživa u tome neodređenom božanstvu, taj neka se sam

³⁷ Adorno, T.: *Filozofijska terminologija*, V. Masleša, Sarajevo 1986, str. 76.

³⁸ *Op. cit.*, str. 80.

³⁹ *Op. cit.*, str. 81.

⁴⁰ Ovde ponovo, nakon Platona, nakon Hegela, nakon Hajdegera, nailazimo na misao da cilj filozofije jeste istina. Šta je to u istini toliko zagonetno, toliko neophodno za istraživanje da pitanje istine ima prednost u odnosu na većinu drugih pitanja? Ne baca li ovo pitanje izvesno svetlo i na poznati postupak Pontija Pilata?

⁴¹ Adorno, T.: *Filozofijska terminologija*, V. Masleša, Sarajevo 1986, str. 116.

pobrine gde će to da nađe; on će sam lako naći sredstva da sebi nešto dočara i da se time razmeće. Ali filozofija se mora čuvati želje da bude okrepljenje duše⁴². Hegel upozorava, a na to se nadovezuje i Adorno, da pogrešno je od filozofije očekivati utehu, kako je to činio prelazeći iz filozofije u veru poslednji filozof antičke (i helenističke) epohe Boetije (470-527). Istina on svoj poslednji spis *Uteha filozofije* piše neposredno pred svoje pogubljenje i njegovo shvatanje duboko je ljudsko ako i nije filozofsko. Utehu može pružiti misao o zagrobnom životu, ali ne i filozofija koja ostaje zagnjurenjena u naše konkretno *sada* i *ovde*; utehu može pružiti hrišćanska misao, ali ne i grčka filozofija. Filozofija je, po rečima Platona, nalik dugi koja povezuje nebo i zemlju, bogove i ljude, ali ona je isključivo ljudska, ovostrana, ona je samo priprema za smrt, a možda i priprema za večnost, za dimenziju istine u kojoj je filozofija nepotrebna jer je tu mudrost u potpunosti dosegnuta, jer tek tako *istinito*, *dobro* i *lepo* istinski su transparentni.

U prvi mah može biti neobično da se u jednom kratkom spisu a pod ovako velikim naslovom toliko pažnje posvećuje opšte-poznatim stvarima. Za to sam se odlučio samo stoga da tome ne bih potom bio obavezan dati prostor u nekoj od drugih knjiga. Istovremeno, ukazivanjem na neka od određenja filozofije koja nam donosi filozofska tradicija, pruža se prilika da se makar nešto kaže i o samoj prirodi filozofije, o njenim osnovnim svojstvima i njenom predmetu. U narednom poglavlju biće razmotreno pitanje samog početka filozofije: čime to počinje filozofija? Šta uslovljava njen početak i gde je taj početak?

⁴² Hegel, G.V.F.: *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1974, str. 5.

2. *Spekulativni početak filozofije*

Ako je filozofija odista u naše vreme došla do svoga "kraja", i ako se mi nalazimo na njenom kraju ne samo misaono već i vremenski, to nam daje nesvakidašnju mogućnost, kakvu nisu imale ranije epohe – mogućnost da znajući "kraj" filozofije, pitamo o njenom početku. U isto vreme, ovde se ne misli početak u samo u njegovom istorijskom smislu, već prvenstveno u logičkom smislu; ukazuje se na početak kao tlo na kojem se filozofija konstituiše.

Do toga metafizičkog tla, odnosno do mesta na kom nastaje i iz kog izrasta filozofija moguće je dospeti samo redukcijom, koja kao izraz novog započinjanja u filozofiranju, hoće da prevlada prirodni život zagubljen u svetu, što za posledicu ima da se i samo mišljenje sveta mora staviti u zgrade. Posledica toga je da se *pitanje početka* pokazuje kao *pitanje prelaska* od prirodnog ka filozofskom stavu, a to znači da se do pouzdanog tla na kom počiva filozofija i od kojeg se tek može na svoj put otisnuti mišljenje, dolazi isključivo jednim "kretanjem unazad", redukcijom onog što je kasnije i naknadno pređeno i u vremenu zadobijeno, redukcijom poznatom pod nazivom *transcendentalna redukcija*. U protivnom slučaju, pomenuto tlo koje mi ovde nastojimo tematizovati, i koje filozofska tradicija označava različitim pojmovima, bilo bi činjenica među drugim činjenicama, činjenični svet koji je svima poznat kao takav, a koji od davnina vodi svako mišljenje na put relativizma.

Potruga za tlom jeste potraga za apsolutom, a taj se u novovekovnoj filozofiji pokazuje kao ono što omogućuje sve drugo, kao ono na čemu sve drugo počiva i odakle ima svoj razlog. U novom veku to tlo nije više nešto predmetno, materijalno, ono sad poprima duhovnu prirodu, ono je svest

(Dekart), transcendentalna svest, transcendentalna subjektivnost (Huserl) koja nije ništa drugo do "korelat sveta", rečeno jezikom fenomenologije, njegova "svesna intersubjektivnost".

Rekli smo da svaku od novovekovnih filozofija, kao i svaki od mogućih filozofskih pravaca, odlikuje posebni filozofski jezik; u ovom slučaju to je jezik izgrađen u filozofskim istraživanjima Edmunda Huserla i filozofa iz njegovog kruga. Njegovo intenzivno bavljenje filozofijom Dekarta već od samih početaka pokazuje svu važnost i neophodnost potrage za početkom; njegovo ukazivanje na mnoštvo puteva koji vode u fenomenologiju, to samo još više potvrđuje, a permanentno insistiranje na redukciji kao metodi, posledica je nastojanja da se oslobodi i na videlo izvede jedan "pozadinski svet", te da se tako na istinski način dospje do samoga sveta.

Svi ti "putevi u fenomenologiju", bili oni kartezijanski, psihološki, ili egološki, imali su za pretpostavku potrebu za sistematskim izlaganjem fenomenološke filozofije. Da bi se tako nešto uopšte i moglo započeti prethodno se morala problematizovati sama nauka, morala se u pitanje dovesti njena univerzalna vladavina, a to je opet bilo moguće samo kritičkim razmatranjem njenih polazišnih osnova. Huserl je smatrao da "saznanje i filozofija nisu za čitaoca, dakle za onog ko se upušta u filozofiju, tako jasni pojmovi kao što je to pojam nauke", ali nije gubio iz vida da problematičan momenat u kritici savremene nauke ne leži u trijumfu njenih rezultata već u sve više narastajućoj krizi njihovog smisla.

Eugen Fink, Huserlov učenik i njegov poslednji asistent, *početak izlaganja* video je kao *izlaganje početka*, kao eksplikaciju principa na kojem počiva sama filozofija, te je smatrao da prvo treba izložiti položaj filozofije u svetu, a tek potom pristupiti pitanju redukcije, i nakon toga, u

trećem koraku, pristupiti izlaganju reduktivne i progresivne fenomenologije, jer se samo tako može dospeti do najviše jasnosti.

Do latentnog ali konsekventnog razlaza učenika i učiteljadošlo je već 1932. godine u vreme Finkove prerade Huserlovih *Kartezijanskih meditacija*; Huserlovo drugačije viđenje čitave stvari, kao što je to danas opšte poznato, rezultiralo je radom *Križa evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* (1936) i napuštanjem ideje da se preradom *Kartezijanskih meditacija* (1931) može načiniti definitivno i glavno delo fenomenološke filozofije. Stiče se utisak kako se Huserl povodi za potrebama "čitalaca" (koji ga i tako nisu baš ni mnogo ni dobro razumeli), a kojima baš dotad i nije mnogo poklanjao pažnju, a da u isto vreme mnogo manje insistira na izlaganju koje bi polazilo od same stvari, "makar potom cela konstrukcija izgledala kao a priori".

Nije isključeno ni to da se ostareli Huserl možda plašio i "fenomenološke restitucije platonizma", čemu je naginjao njegov učenik Fink (1934, *Tatwelt*), a za šta mu je i on sam verovatno davao povoda. U svakom slučaju, dok Huserl traži jedan drugačiji način izlaganja fenomenologije, koji neće biti na tragu Kanta, Fink problematizuje pitanje početka filozofije, o čemu je ranijih godina doduše govorio i sam Huserl, prvenstveno na svojim predavanjima o prvoj filozofiji (*Erste Philosophie I-II*), ali, u izvesnoj meri i pod uticajem jednog svog drugog učenika, Martina Hajdegera, koji će o početku govoriti kao o izvoru.

Samo pitanje početka jeste metafizička odluka i ono nužno ima transcendentalno-subjektivnu dimenziju; to je početak u smislu odluke koju donosimo iz pozicije transcendentalne subjektivnosti. Samo, dok za Dekarta subjekt (*ego*) jeste deo sveta, beskonačna supstancija pored druge supstancije, za Huserla "svet je predrasuda

pozitivnosti"; svet je proizvod konstitucije subjektivnosti, posledica delatnosti transcendentalnog subjekta, pa zato sva prethodna znanja o svetu i moraju biti stavljena u zagrade⁴³.

Rezultat do kojeg je Huserl došao u prvih pet kartezijskih meditacija, Eugen Fink je video kao prvi stepen regresivne fenomenologije, koju takođe bitno određuje fenomenološka redukcija, ali i kao postupak kojim se hoće pojmovno dokučiti svet i bivstvujeće u njemu iz njegovih poslednjih transcendentálnih izvora u konstituišućoj subjektivnosti.

Tako shvaćena fenomenološka redukcija, kao jedinstven metodički postupak, omogućava da se prevlada naivnost sveta, ali, u isto vreme, filozofa vodi u jednu novu, transcendentálnu naivnost, pa to za posledicu ima postavljanje pitanja ispravnosti same reduktivne metode; naime: ako se redukcijom jedne naivnosti dospeva u drugu naivnost, nije li potrebna tad jedna nova redukcija, i tako dalje, u beskonačnost.

Na taj način problematizuje se sam temelj fenomenologije, ali se dovodi u pitanje i čitava do tad izvedena njena građevina; zato je neophodno promisliti celokupnu sistematiku fenomenološkog postavljanja pitanja, jer samo na taj način moguće je da se kritičkoj analizi podvrgne kako dignitet, tako i sam stil transcendentálnog saznanja, a to onda povlači za sobom i utemeljenost same transcendentálne "nauke", što samo po sebi ne može biti ništa drugo do odlučujući predmet jednog

⁴³ Ovdje ne treba gubiti iz vida da se kod Huserla redukcija ne vrši u cilju neke "degradacije", već prvenstveno stoga da bi se tematizovalo ono što obično ostaje netematizovano: tako se svet pokazuje kao horizont u kojem mi oduvek živimo, odnosno, kao svet života.

transcendentalnog učenja o metodi koje ne želi da ima ništa drugo za svoj predmet do jednu *fenomenologiju fenomenologije*.

Činjenica je da Edmund Huserl, uprkos sveg filozofskog radikalizma svoje refleksije, nikada nije svoju volju za mišljenjem dovodio u pitanje. Vođen strašću mišljenja, on, kako to kritički i geometrijski hladno, primećuje Eugen Fink, nikada nije *mišljenje mišljenja* postavio za predmet svojih istraživanja. S druge strane, uprkos tome, isključivo Huserlovom zaslugom, dobili smo niz briljantnih analiza u ravni transcendentalnog. Ali, da li je to za utemeljenje fenomenologije kao prve filozofije dovoljno? Osećajući da oslobođenje od naivnosti vodi u jednu drugu naivnost, da su prirodni stav i svest o njemu mogući samo u transcendentalnom stavu, Fink je već početkom tridesetih godina XX stoleća, s pravom postavio pitanje transcendentalnog pitanja, pitanje tla koje po izvršenoj redukciji zaposeda fenomenologizujući subjekt.

Zahvaljujući fenomenološkoj redukciji čovek postaje svestan potrebe za jednom transcendentalnom konstitucijom sveta koji je do tada bio samo apodiktički pretpostavljen i zato je njegova konstitutivna aktivnost usmerena ka jednoj transcendentalnoj kosmogoniji koju može izgraditi čovek kao fenomenološki posmatrač, kao transcendentalno reflektujući subjekt⁴⁴.

Vršenjem fenomenološke redukcije transcendentalno biće se ne samo otkriva i otvara, već i razvija u samostalno transcendentalno biće koje transcendentalno iskušavanje sveta shvata kao konkretizovanje čovekove imanencije: tu se kao poslednji produkt konstitutivnog procesa javlja svet,

⁴⁴ Problemu sveta mi ćemo se još jednom vratiti, u osmom poglavlju, kad budemo govorili o kosmološkoj razlici i primarnosti pitanja sveta koje po svom začaju prevashodi sva druga pitanja.

odnosno, bivanje bivstvovanja - koje se može razumeti samo kao konstitutivni proces u kojem se obrazuje bivstvovanje sâmo budući da poseduje tendenciju ka ostvarivanju sveta.

Transcendentalno učenje o metodi postaje problem nakon regresivnog i konstitutivnog "koraka": njegova prevashodna tema nije više konstitucija sveta, već sâm transcendentalni posmatrač. Upravo tu vidimo da se insistiranjem na kritici metode stavlja u pitanje ono što, u ranijim postupcima razvijanja fenomenološke filozofije, nije činjeno: dovodi se na odlučujući način u pitanje intelektualni karakter fenomenologizujućeg saznanjâ – njegovo prethodno pretpostavljeno, a očigledno do kraja nepotvrđeno svojstvo evidentnosti.

Za Finka, osnovna teškoća celokupnog reduktivnog postupka, ogleda se u opasnosti da se uvođenjem i apsolutizovanjem redukcije otvori „beskonačan regres". Istovremeno, budući da svi fenomenološki postupci ostaju i dalje u znaku fenomenološke redukcije, fenomenologija fenomenološke redukcije mora biti temeljni, fundamentalni problem ove ovako postavljene kritički orijentisane fenomenologije.

I tek tu se, misleći mogućnost filozofiranja kao filozofiranja, možemo opravdano zapitati za početak fenomenologije, ali, za njen početak ne u smislu *kako* se nešto fenomenologizuje, već *zašto* se to uopšte čini. Sa *zašto* mi pitamo za osnov, za razlog koji prisiljava filozofa "početnika"⁴⁵ (*anfangender Philosoph* – kako je govorio Huserl) da napusti prirodni stav i započne redukciju.

⁴⁵ Kako je u filozofiji najteže samo učenje početka, filozofiranje se može započeti samo pod uslovom ako se pred sobom ima jedan čist problem. Taj problem može biti, kao u slučaju Hegela ontološko iskustvo, ili shvatanje bivstvovanja kao volje za moć (Niče), ili

Na tom mestu mora se postaviti još jedno kritičko pitanje, neophodno kad se govori o onom početnom na filozofskom putu: ne leži li možda taj osnov već u prirodnom stavu, i ne nagone li nas na redukovanje neki drugi, sporedni, po svojoj prirodi mundani motivi? Fink smatra da priroda transcendentalnog radikalizma leži upravo u tome što se u pitanje stavlja odista ono što nikad nije problematično u prirodnom stavu; međutim, da li je mogući put u fenomenologiju u smislu jedne kontinuirane motivacije čiji je početak u prirodnom stavu?

Ishodište i mogući izlaz bio bi u ideji radikalnog samoosvešćenja koje omogućuje transcendentarno osvetljenje; sasvim je jasno da tu nije sporan sam način puta (odnosno, svejedno je da li polazi iz logike ili psihologije), već karakter, mogućnost da takav put uopšte postoji. Ovo pak povlači za sobom sledeće pitanje: ako puta ima, kakvo ga to fenomenološko predznanje osvetljava da može uopšte da bude zapažen i određen kao put? Moglo bi se pomisliti i to da fenomenološka redukcija samu sebe pretpostavlja, ali ako je tako, to ne znači ništa drugo do da nikad ne možemo sve pred-sudove staviti u zagrade; jedan od takvih (preostalih) sudova bilo bi i stav-pretpostavka o bivstvovanju sveta čije nam jedinstvo važenja ostaje neproblematično, pa je jedno univerzalno *epoché* nemoguće već i zbog toga što je sama granica bivstvovanja ono što se stavlja u pitanje. Može li se sad *stavljanje u pitanje* staviti u pitanje?

Ako se ovo pitanje, nastalo očigledno u transcendentanoj ravni, hoće razrešiti na tlu prirodnog stava, konstatovaće se analitička protivrečnost, te bi se u prvi mah moglo pomisliti da isto treba odbaciti. Ali, nije

pokušaj odbrane izvornog značenja metafizike koja prevazilazi svaku ontologiju stvari.

stvar u tome: teškoća samopretpostavljanja fenomenološke redukcije nastaje kad se na ekstremno i radikalno način dovodi u pitanje transcendentno znanje. Ovo, razume se, vodi drugom bitnom pitanju: ne pretpostavlja li svako traženje već unapred neko znanje o traženom?

Krug razumevanja, o kojem se, od vremena pojave hermeneutike, toliko govori, jeste po mišljenju Finka, temeljna struktura razumevanja i to utoliko, ukoliko se ostaje u prirodnom stavu, budući da preddatost jeste preddatost sveta u prirodnom stavu. Transcendentna redukcija pretpostavlja prethodno osvetljujuće transcendentno razumevanje, ali to pretpostavljanje nije predrazumevanje u smislu znanja onog što je pred-dato, budući da transcendentni subjekt u prirodnom stavu nije ni dat ni pred-dat.

Kao osnovna razlika ovde se javlja razlika između, s jedne strane, mundane pred-datosti (koja obuhvata i pomenuti krug razumevanja) i, s druge strane, jednog drugačijeg dospevanja do fenomenološkog predznanja transcendentne subjektivnosti koje se rađa u transcendentno radikalizovanom postavljanju pitanja. Stoga, pitanje redukcije sad nam se javlja suprotno ranije formulisanom, budući da naglasak nije na *zašto* već na *kako* samog fenomenologizovanja.

Ovo već od samog početka podrazumeva da redukcija obuhvata dva koraka: (a) *epoché* (isključivanje verovanja u egzistenciju sveta) i (b) *redukovanje* (transcendentni uvid u nužnosti ukidanja važenja); treba istaći da se kroz *epoché* ne gubi svet, već naša vezanost za njega, gube se ograničenja koja nam nameće prirodni stav. Prema tome: tema fenomenologije, odnosno, tema fenomenologije fenomenologije, nije u zaposedanju jedne nove oblasti bivstva, označene kao transcendentna subjektivnost, već u tome da se kroz suprotstavljanje svetlu shvati

konstitutivni proces kojim se samoostvaruje konstituišući subjekt u ostvarivanju sveta.

U transcendentalnom stavu se ne uspostavlja odnos prema bivstvujućem već prema transcendentalnoj konstituciji sveta, pa se fenomenologizovanje shvata kao iskustvo transcendentalnog bivstva, ili još preciznije, kao transcendentalno dešavanje, odnosno, kao *transcendentalno samokretanje konstituišućeg života*; taj odnos između mundanog i transcendentalnog bivstva kao odnos bivstvujućeg i predbivstvujućeg treba razumeti u transcendentalnom a ne ontičkom smislu pa tu imamo jednu analogiju višeg reda (*transcendentalis analogia entis*).

Karakteristika ovakvog pristupa rešavanju problema početka filozofije sredstvima koja stoje na raspolaganju fenomenološkoj filozofiji kojem pribegava Eugen Fink, bila bi u izrazito dinamičkom a ne statičkom tumačenju transcendentalne subjektivnosti koja nije ništa drugo do *bivstvujući proces*. Mora se reći da time sve teškoće nisu odstranjene: osnovnu teškoću tu i dalje čini razumevanje prirode prirodnog stava koji i sam obrazuje jednu transcendentalnu situaciju samim tim što poseduje transcendentalnu egzistenciju. Prirodni stav je transcendentalan po sebi ali ne i za sebe: on je samo (na određen način) situacija spoljašnjeg bivstvovanja transcendentalne subjektivnosti. Zato je problematična i priroda transcendentalne subjektivnosti, jer redukciju ne može vršiti čovek, pošto bi se on kroz nju nužno morao osloboditi i svoje ljudske suštine, odnosno toga po čemu on jeste to što jeste, a to nije u njegovoj moći; redukciju može vršiti tek samosvesni, probuđeni transcendentalni subjekt. Svojim povratkom u prirodni stav on tematizuje svet kao svoj korelat koji je samo sloj njegovog konstitutivnog bivanja, relativni univerzum, naspram mundanog pojma apsoluta kao ontološkog pojma kojim se obuhvata totalitet

bivstvjućeg. Fenomenološki pojam apsoluta otkriva transcendentalnu subjektivnost kao sintetičko jedinstvo sveta koji, kao primordijalnu konstitutivnu tvorevinu, realizuje transcendentalna zajednica monada. Kako se sve bivstvjuće principijelno konstituiše u procesu života transcendentalne subjektivnosti, svet, kao biće u transcendentalnom stavu, jeste samo momenat apsoluta.

To ne znači ništa drugo no da se tek uz pomoć fenomenologije otkriva pravi smisao sveta: on nije jedinstvo prirode u ontološkoj formi, već večno promenljiv produkt beskonačne refleksije transcendentalne subjektivnosti; na taj način, svet se pretvara u fenomen, u sadržaj naše situacije i prestaje biti samorazumljivi horizont predmetne datosti kakav nam se pokazuje u prirodnom stavu.

Sve ovo može se razumeti ako imamo u vidu da je problem sveta osnovna tema ne samo Huserlove, već i celokupne savremene filozofije i što se, njegovim rešavanjem, rešava pitanje vrednosti i ispravnosti fenomenološke metode čime se opravdava i sav napor uložen u fenomenološka istraživanja budući da tek ona omogućuju tematizovanje odnosa ontološke i kosmološke razlike.

No, ono što nam sad predstoji, jeste pitanje samih izvora filozofije. U nizu prikaza osnovnih filozofskih problema odomaćilo se i postavljanje pitanja izvora filozofskog mišljenja. Meni se taj pojam "izvora" čini relativno neadekvatnim. Jedno je govoriti o izvoru umetničkog dela, posve drugo o izvoru filozofije. Ovo poslednje podrazumeva pitanje razloga nastajanja filozofije, pitanje odakle dolaze podsticaji filozofskom mišljenju, a tu je onda pre reč o određenoj ontičkoj ili ontološkoj situaciji, nego o nekom izvoru iz kojeg nešto konkretno i već gotovo pro-izlazi.

To je jedan od motiva da se govori o razlozima "nemira" koji podstiče čoveka na filozofiranje. A ti razlozi mogu onda biti razni; filozofska tradicija nam govori o čuđenju, iskustvu, sumnji, graničnim situacijama... U raznim vremenima različito se stavlja naglasak na prirodu ishoda filozofskog mišljenja. Ovde će samo o nekima od njih biti reči i to u onom obimu koji je neophodan da se pomenuta problematika otvori za mišljenje koje vodi tematizovanje generalne teze prirodnog stava.

3. Razlozi "nemira" filozofskog mišljenja

Filozofija je isključivo ljudska tvorevina. Samo čovek može filozofirati, budući da je on jedino biće u svetu koje postavlja pitanje sveta, budući da je on jedino konačno biće koje nastoji da dosegne i razume beskonačno. Šta je to što čoveka drži u nespokojstvu i nagoni ga na filozofiranje? Očigledno, reč je o nečem prvom, jasnom ali do kraja nerazjašnjenom; reč je o nečem čiji nam je smisao jasan ali namjera nedokučiva.

Zašto nas filozofija nagoni na stalnu budnost, na oprez čak i tamo gde tome se nikakav razlog i ne nazire; zašto i najmanji napredak u filozofiji pretpostavlja temeljno poznavanje celokupne filozofske tradicije i zašto se filozofiranju neko može učiti samo u dijalogu s delima velikih filozofa? Zašto je ljudsko mišljenje osuđeno da luta u potrazi za osloncem i zašto je ono od iskona uzloženo čuđenju i sumnji, zašto se ne može olako osloniti na iskustvo već tvrdo veruje da se u bezpretpostavnosti mišljenja nalazi njeno prvo i poslednje uporište?

Ovde će biti reči o razlozima zašto je naše mišljenje prinuđeno da, svesno svojih nedostataka i svoje krhkosti, neprestano dovodi u pitanje smisao i razloge svega, ne pošteđujući i ne izuzimajući ni sebe. Cilj izlaganja koje sledi jeste u tome da se razjasni zašto je osuđenost na kretanje i putovanje, na *odsustvo van doma*, kako su isticali pesnici i filozofi, osuda na egzistenciju, ali, isto tako i, zašto je filozofsko mišljenje bitno suprotstavljeno svakom drugom mišljenju, koliko svojom radikalnošću i odlučnošću, toliko i svojom beskompromisnošću u potrazi za stalno uzmičućim granicama.

a. Iskustvo

Među mnogim filozofima antičke epohe vladalo je uverenje da je svakodnevno ljudsko iskustvo polazište sveg filozofiranja. Čovek uvek polazi od onog što mu je neposredno dato, što ga neposredno okružuje; polazi od svog svakodnevnog iskustva sveta u kojem od samog početka on već jeste. U takvoj situaciji on ne nailazi ni na šta što bi teorijski bilo problematično, ne nailazi ni na šta što bi budilo sumnju i nevericu; sve se pokazuje takvim kakvim se pokazuje i čovek to u prvo vreme prihvata kao nešto najnormalnije. On još uvek ne pita kakvo je to što se pokazuje, kakvo ono stvarno jeste. Iskustvo može biti razno, ali i nepouzđano; no od nečeg se mora poći, na nešto se moramo osloniti ako ne želimo da svet do kraja života gledamo kao neki kaleidoskop, kao slučajnu igru oblika i boja.

Budući da filozofija ne pretpostavlja jedan određen vid iskustva pa tako ni iskustva na koje se oslanjaju nauke, niti se oslanja na zbir unapred datih znanja, jer koja su to znanja i ko bi ih čoveku mogao dati, čoveku da bi započeo filozofiranje nije neophodno da prethodno već poznaje bilo koju od iskustvenih nauka kao što su fizika, hemija ili biologija. Filozofija polazi od iskustva koje je svakodnevno ali i prednaučno. Ovo pred-naučno iskustvo Hajdeger je opisao kao bivstvovanje u svetu (In-der-Welt-Sein) ljudskoga opstanka (Dasein).

O svakodnevnom iskustvu (*empeiría*), kao našem prvom osloncu u svetu, Aristotel je pisao u delu koje nam je došlo pod nazivom *Metafizika*: "iskustvo ljudi proističe iz sećanja; iz mnoštva sećanja na istu stvar zadobija se jedno posebno iskustvo; čini se da je iskustvo blisko nauci i umećima; nauka i umeća slede iz iskustva; iz iskustva nastaje umeće (*téchne*), iz nedostatka iskustva - slučaj. Umeće nastaje kada se iz mnoštva iskustvenih pojmova

izvodi jedan jedini opšti sud primenljiv na sve slične slučajeve" (*Met.*, 980b-981a).

Međutim, iskustvo ne može biti do te mere uspešno načelo da bi omogućilo naše orijentisanje u svetu na najadekvatniji način; "ono je dobro - govorio je F. Engels - ali između četiri zida", a to će reći: čim krenemo u istraživanju dalje, moramo konstatovati kako je iskustvo nedovoljno i da za saznanje sveta i našeg mesta u njemu moramo tražiti i neka druga porišta.

b. Čuđenje

Ono što nam kazuju drugi i ono što nalazimo u njihovim spisima, često može biti do kraja kritički nepromišljeno, često nas može odvesti na pogrešni put, često nas može zavesti; onaj ko hoće da se bavi filozofijom mora znati da put u filozofiju vodi preko vlastitog filozofiranja, da svako mora strast filozofiranja iskušati kao sopstvenu strast. To, razume se, ni u kom smislu ne znači da svako od nas mora da izgradi neku originalnu filozofiju, i da na "večna" pitanja da nekakve svoje, apsolutno originalne odgovore⁴⁶. Ako bi se tako nešto dogodilo, ako bismo svi sada i ovde bili apsolutno originalni, mi ne bismo mogli komunicirati, ne bismo se mogli razumeti. Želi se reći nešto drugo: nije stvar u tome da svako u filozofiji održava svoju (njemu posebno) zanimljivu individualnost. Filozofiju ne interesuju pojedinačnosti, niti ona sebe gradi na nekim specifičnim slučajevima i izuzecima koji bi bili iskok iz svakodnevnog i običnog. Filozofija teži univerzalnom. Sva naša sujeta i samosvojnost slama se kad se nađemo obuzeti čuđenjem koje dolazi iz temelja naše egzistencije.

⁴⁶ Filozofija se razlikuje od umetnosti. Filozofska dela razlikuju se od umetničkih dela. Zahtev za originalnošću, kakav nalazimo u umetnosti, neadekvatan je u primeni na filozofiju.

Začudenost nad onim što je po sebi najrazumljivije jeste istinski početak filozofije.

O tome nalazimo svedočenje u Platonovom dijalogu *Teetet* (155d) gde Sokrat kaže da je svojstvo filozofa to duševno stanje, koje se da odrediti kao čuđenje i da "nije drugi početak filozofije nego ovaj i čini se da nije loše postavio rodoslovlje onaj koji je rekao da je Irida kći Taumanta." Vidimo da Platon ističe grčku boginju Iridu kao simbol filozofije; ako znamo da je po predanju ova drevna grčka boginja začela boga Erota sa Zapadnim vetrom, mogli bismo reći: iz Iride – odnosno, iz filozofije - potiče i sama ljubav. Na taj način, filozofija stupa u odnos sa samom sobom. Irida (što zapravo na grčkom jeziku znači: duga) je simbol filozofije, i kao što duga, posle kiše, spaja nebo i zemlju, tako filozofija spaja bogove i ljude, spaja mudre i one što teže mudrosti. Tako se filozofija, oličena u Iridi, javlja kao posrednik: ona posreduje između ljudi i bogova, između ljudi i neba, između ljudi i sveta.

Videli smo da Platon na tom istom mestu kaže da je Irida (dakle: filozofija) kći Taumanta (*Thaúma* - čuđenje). Mitskom slikom on nam kazuje kako se posredovanje (kasnije: filozofija) koreni u čuđenju. Kakve je prirode to čedenje, o tome nam opširnije, a slikovito, govori Platonov učenik Aristotel.

U prvoj knjizi *Metafizike*, pominjući "prve ljubitelje mudrosti", Aristotel kaže da "zbog čuđenja ljudi se danas počinju baviti mudročcu, kao što su i prvobitno počinjali, čudeći se u početku očitim neobičnostima, a zatim, napredujući pomalo, počeli su sumnjati i kada se radi o krupnijim stvarima, kao, o menama Meseca, Sunca i zvezda, te o nastanku svega" (Met. 982b).

Tako se, i kod Aristotela, kao ranije Platona, čuđenje počinje isticati kao posebno načelo, kao princip koji nagoni ljude na filozofiranje, na razmišljanje, na bavljenje teorijom,

kako bi ranije rekao Krez Solonu. Čuđenje i danas podstiče i prati ljudsko mišljenje i istraživanje, jednako kao i u najstarija vremena; ono se pokazuje kao trajni izvor, kao nepresušni istinski početak; jer, u čuđenju se nađe onaj koji ne zna, a koji je svestan tog svog neznanja mada u isto vreme ne zna šta je uzrok tom neznanju.

Ljudi se nalaze od početka u svetu, među stvarima obuzeti njima, jer njih prvo vide i vide ih prvima a zaboravljaju na to šta je to sam svet – svet koji nije ukupnost svih stvari ni sama stvar, već nešto daleko više i daleko zagonetnije: nešto što obuhvata sve stvari a da samo pritom nije stvar. Za to vreme, čovek živi u s dubokim osećanjem samorazumljivosti koja sve obuhvata i svemu daje nekakav smisao; iako je izgubljen među stvarima, čoveku ni u jednom času ne pada na um da se zapita odakle tim stvarima dolazi njihovo postojanje, šta svaka od njih, sama po sebi, zapravo jeste, kakvo je njegovo mesto u tom svetu stvari, šta on tu uopšte traži.

U već pomenutom Platonovom dijalogu nalazimo i priču o tome kako je "neka valjana i duhovita tračka služavka ismevala Talesa, kad je ovaj, da bi posmatrao zvezde, uperenog pogleda nagore [u noćno nebo], pao u bunar, pošto on, težeći da sazna ono što je na nebu, nije video ono što leži pred njim i pod njegovim nogama i što mu je [dotad bilo] ostalo nepoznato" (*Teetet*, 174ab).

Osvrćući se na pomenutu anegdotu, Platon kaže kako se, "tim istim ismevanjem još uvek izlazi na kraj sa svima onima koji žive u filozofiji." Ovaj iskaz govori nam nekoliko stvari: govori o tome kako su oni koji se bave filozofijom često izvrgnuti poruzi i podsmehu, kako taj podsmeh dolazi od običnog sveta, od posluge, i govori o tome kako naspram onih koji žive životom posluge ima i onih koji "žive u filozofiji". Ti retki ljudi koji žive u filozofiji i jesu filozofi.

Prvi zaključak koji nam se nameće je taj da filozofi žive nekim posebnim životom, da njih odlikuju neka posebna interesovanja, da njih ne zanimaju novosti koje dolaze sa trga, niti ih interesuju "stranačke" borbe, da oni ne pridaju značaj "takozvanom stvarnom životu", već da stvarima i postupcima pridaju vrednost na način koji je drugačiji u odnosu na to kako to čine drugi ljudi.

Filozofi stvari i svet vide bitno drugačije, a to "drugačije viđenje" posledica je "života u filozofiji", posledica je bavljenja teorijom, posmatranjem, ali, posmatranjem posebne vrste.

Filozofi tako počinju da se ponašaju u času kad uspeju da prevladaju prirodni stav u kojem se svi ljudi prirodno, od početka svog postojanja, nalaze, a prevazilaze ga tako što počinju da ga prepoznaju shvatajući pravu prirodu svoje vezanosti za stvari. Filozofi uz pomoć teorije, prestaju da budu vezani za pojedinačna bića, za bivstvujuće, oni s čuđenjem počinju da pitaju šta ta bića zapravo jesu, šta stvari kao takve jesu; tako oni vođeni duhom filozofije dospevaju do jednog novog, drugačijeg, filozofskog stava a koji je moguć samo kao posledica svesti o prirodi prirodnog stava.

Tu imamo jednu egzistencijalnu promenu koja se odvija u filozofiji, u onome koji počinje da filozofira. Početi filozofirati, znači: prepustiti se filozofiji, začu u filozofiju, uputiti se na put mišljenja. Ovo putovanje se preduzima da bismo se oslobodili "naivnosti", da bismo se oslobodili "prirodnosti" našeg postojanja. Odlučujući se za put filozofije, mi, živeći u čuđenju, postavljamo pitanje o samorazumljivoj pretpostavci polja stvarnosti - pitamo odakle dolazi postavljenost celokupne stvarnosti predmeta uopšte (Fink).

Na osnovu ovog što smo dosad rekli, moguće je izdvojiti nekoliko stavova koji nam omogućuju određenje porekla i prirode filozofskog mišljenja:

a) filozofija označava istinski život u teorijskom stavu; ona nije stvar pojedinca; svet razumeti iz duha, to zahteva napor zajednice ljudi koji u filozofiji vide jednu radnu filozofiju.

b) filozofija (kao specifični pogled na svet) znači sveobuhvatni pogled na bivstvovanje i život; ona se uzdiže naspram parcijalnih znanja posebnih nauka, a njen jedini i trajni problem jeste pitanje o svetu, kao svetu.

c) ne uči se filozofija, već filozofiranje; ono je jedan stalni misaoni napor koji je u ranoj filozofskoj tradiciji prikazan kao uspinjanje strmoglavom stazom iz pećine, o čemu nam govori Platonova parabola o pećini na početku VII knjige njegovog slavnog dijaloga *Država*.⁴⁷

d) filozofija se rađa iz čuđenja; trivijalnost sveta se pokazuje kao velika zagonetka, kao temeljno pitanje filozofije.

Filozofija, dakle, nastaje iz čuđenja, iz čuđenja nad samorazumljivošću postojane pretpostavke bivstvovanja (koja se, videli smo, naziva *generalna teza prirodnog stava*). Na takvom misaonom putu, takvim sledom postavljanja

⁴⁷ Slika o pećini koju nalazimo u ovoj paraboli jeste izraz stalne čovekove situacije u svetu. Mi se stalno nalazimo okovani moćnom tradicijom, predrasudama koje nas ometaju da se okrenemo istinski bivstvujućiem, pa ostajemo večni zarobljenici sveta senki čije prave prirode nismo svesni (živeći u zabludi da pred sobom imamo istinski svet). Senka biva spoznata tek kad je spoznamo kao takvu; zato Hegel i kaže u predgovoru *Fenomenologije duha* da "ono što je poznato nije zbog toga, što je poznato, takođe saznato"; senku shvatamo kao senku tek kad je shvatimo kao jedno senkovito biće (bivstvujuće), kao nešto što postoji na senkovit način.

pitanja dolazi se do bitnog pitanja, do pitanja nad pitanjima, do pitanja šta je svet; u isto vreme, zadatak filozofije je da čoveka oslobodi od izgubljenosti unutar stvari, od obuzetosti stvarima unutar sveta, a to ne znači ništa drugo, do da je filozofija jedna specifična, *radikalna refleksija* koja, osvetljavajući ono skriveno, ide u susret onom "prirodnom" i običnom (Fink) i to "prirodno" i "obično" vidi na način bitno različit od onog prvobitnog, neposrednog. Napustivši stanovište neposrednog, oposredovan iskustvom "života u filozofiji", filozof stvari vidi na nov način, postaje svestan njihove problemske dimenzije i postajući svestan postojanja dimenzije kao dimenzije, on postaje svestan postojanja horizonta stvari, on postaje svestan horizontne strukture sveta i sam svet počinje da sagleda kao horizont unutar kojeg sve stvari egzistiraju na način igre.

Kritičko sagledanje "prirodnog" i "neposrednog" bilo je odlučujući povod Hegelu da kaže kako se filozofija bavi onim što se obično smatra poznatim. Ovde naglasak treba staviti na to *obično*: nešto se *obično* smatra poznatim, a *u stvari* nije tako. Kada u "poznatom" počinjemo da sagledavamo svu njegovu ne-poznatost, mi počinjemo da tražimo temelj tog poznatog a tako i temelj svih nama poznatih stvari. "Ono što se upotrebljava i čime se nasumice rukuje, ono čime se čovek svuda u životu ispomaže jeste zapravo nešto nepoznato, ako se nema filozofsko obrazovanje", govorio je Hegel na svojim predavanjima iz istorije filozofije. Ono što nam je pri ruci, ono što čak i posedujemo, mi u stvari nemamo; bez filozofije ne možemo da dokučimo ono što odista jeste. Ako "ideja mora tek da postane ono što jeste", nije dovoljno da nešto bude po sebi; za čoveka ono mora da se opredmeti, da postane svesno, da postane za čoveka. Opredmetiti se, stupiti u egzistenciju, to

znači "promeniti se i pri tom ostati jedno isto"⁴⁸. Cilj filozofije po shvatanju Hegela jeste u tome da duh dođe do svoje slobode, do stanja nezavisnosti u odnosu na stvari i sve neposredno što ga okružuje, a to je moguće samo u mišljenju.

c. Sumnja

Sve nam ovo ukazuje na to da čovek kritikom iskustvenog znanja teži jednoj novoj, iz osnova drugačijoj izvesnosti. Ta izvesnost podrazumeva svest o stvarima koje više ne vidimo u njihovoj neposrednoj datosti, već oposredovane mišljenjem omogućenim životom u filozofiji. U takvoj situaciji filozof se više ne zadovoljava neposrednim znanjem, onim što mu nude njegova čula; on teži jednom novom utemeljenju svoje mogućnosti da zna.

Na tom putu, gubitak samorazumljivosti čini iskustveno znanje sumnjivim, a do tog dolazi kad čovek počinje da sumnja, a posebno onda kad samu sumnju počinje radikalno da shvata i da je se pridržava, spreman da prihvati sve konsekvence koje na putu sumnje nalazi.

Jedan od najvećih hrišćanskih pisaca prvog milenijuma naše ere, Aurelije Avgustin (354-430), dugo razdiran sumnjama koje je nastojao da prevlada svojim učvršćivanjem u veri (o čemu nam svedoči njegov autobiografski spis *Ispovesti*), u spisu posvećenom problematici božijeg trojstva pita: "Ko bi mogao da sumnja da živi, hoće, misli, zna, sudi? Kad neko sumnja on živi; kad sumnja seća se po čemu sumnja; kad sumnja, vidi da sumnja; kad sumnja, hoće da bude siguran; kad sumnja, misli; kad sumnja, zna, da nešto ne zna; kad sumnja, sudi da, ne treba lako dati (na nešto) saglasnost; da neko uvek

⁴⁸ Hegel, G.V.F. *Istorija filozofije I*; Kultura, Beograd 1970, str. 26.

može sumnjati, u to nije potrebno sumnjati. Kad tako ne bi bilo, ne bi se moglo ni u šta sumnjati" (Trin., X. 10).

Teško da je ovom navodu potreban neki dalji komentar. On sam za sebe najbolje govori. Smatram da je ovde metodski princip sumnje izložen na najbolji mogući način. Njegov odjek bleđi odjek imaćemo na početku novovekovne filozofije, kod ranije već pomenutog francuskog mislioca Rene Dekarta, koji upravo u sumnji vidi temeljni metodski princip na putu filozofskog mišljenja.

Ako je po Avgustinu, nesumnjivo samo ono što mi posedujemo u našem "unutrašnjem znanju" a što mu omogućuje da kaže: "Ne idi napolje! Vрати se u sebe! U čovekovoј unutrašnjosti prebiva istina...", jasno je da su sumnji podložne sve iskustvene datosti koje su spoljašnje, sve datosti dostupne našim "telesnim očima", a koje će potom G.V. Lajbnic (1646-1716) nazvati "činjeničnim istinama". Naspram njih postoje i druge "istine". Upravo te "druge istine" i jesu predmet filozofskog mišljenja.

d. Bezpretpostavnost

Razume se: i dalje ostaje otvoreno pitanje izvora filozofije, odnosno, kako, od čega treba da započne filozofiranje. Sama filozofija pretpostavlja otvoren svet iskustva koji se može zahvatiti običnim jezikom. U tom smislu moguće je govoriti o bezpretpostavnosti filozofije koja se ogleda u sledećem: filozofija ne sme njenu metodu pretpostaviti, pa je stoga metoda filozofije poseban filozofski problem. Na pitanje: *kako svemu prethodi filozofiranje*, može odgovoriti samo filozofija; time se ona razlikuje od svih posebnih nauka. Budući da nijedna od posebnih nauka ne određuje sopstveni predmet i metode, čini se da joj to mora dati sâma filozofija koja je i sama bezpretpostavna i "prva nauka". Filozofiji metode ne dolaze spolja (od

pojedinih nauka), već se ove metode filozofiranja moraju zadobiti kroz filozofsko propitivanje.

U jednom trenutku, u doba vladavine Njutnove klasične mehanike i sveopšteg primata matematike, matematički formalizam fascinirao je mnoge filozofe; među njima isticao se holandski filozof jevrejskog porekla Baruh Spinoza (1632-1677) koji je prvi pokušao da filozofiju izloži na matematički način (*more geometrico*), i to je učinio na, do danas, neprevaziđen način. Pod njegovim uticajem, Lajbnic je nastojao da izgradi filozofiju kao univerzalnu nauku (*mathesis universalis*). Ali, kako se formalizam matematike temelji u jednoj sasvim određenoj apstrakciji, filozofija ako hoće da započne bez pretpostavki, ne sme biti nekritična već mora (kao filozofija matematike, odnosno logika) da pita šta ove apstrakcije znače i kako se do njih dolazi. Dok matematika za svoj materijal ima mrtav prostor i mrtvo *jedno*, filozofija nastoji da organizuje (uspostavi) pojam u njegovoj životnosti i to je ono što se mora dalje promisliti. Oblast koju promišlja filozofija daleko prevazilazi okvire u kojima se sigurno kreće matematika. Filozofija hoće da razume oblast živog, oblast duhovnog, ona hoće da dospe do noosfere - do oblasti gde matematika gubi svaki oslonac.

*

Iz svega izloženog moglo bi se zaključiti da (a) svi mi od početka, na ovaj ili onaj način filozofiramo i da (b) filozofija na nezaobilazan način pripada čovekovom življenju; isto tako dolazi se do zaključka da je (c) pojam "filozofija" reč grčkog porekla koja bi se mogla prevesti kao *ljubav prema mudrosti*; nadalje, može se zaključiti da je (d) polazna tačka filozofije svakodnevno, prednaučno iskustvo koje stoji u znaku prirodnog jezika, da (e) filozofija počinje kada naše postojanje u svetu izgubi svoju predrefleksivnu samorazumljivost, kao i da (f) tradicija označava čuđenje i sumnju za početne tačke filozofiranja; konačno, (g) da

čovjek, postajući svestan svog neznanja teži nesumnjivom, temeljnom znanju (znanju temelja), te stoga (h) filozofija ne pretpostavlja svakodnevno, iskustveno postojanje u svetu (Inder-Weltsein), (i) niti pretpostavlja određene metode, već je prinuđena da sama sebi prethodno izgradi i sadržaj i metode.

Pitanje sveta

Početakom XX stolecá sve više se pokazuje kako je *pitanje sveta*, pitanje nad pitanjima; to je pitanje koje postavlja jedino čovek, premda je i sam unutarsvetsko biće, biće unutar sveta koji nije stvar među stvarima, već nešto što obuhvata sve stvari a da samo nije stvar. Na putu ka pojmu sveta (budući da je o svetu moguće imati pojam ali ne i predstavu), iskrsavaju, preplićući se, tri pojma krajnje zagonetne prirode: *prostor, vreme, kretanje*.

U kakvom su odnosu prostor, vreme i kretanje? Da li se može govoriti da su to pojmovi koji se nalaze u istoj ravni, da li su *prostor, vreme, kretanje* uopšte pojmovi, šta se tim terminima uopšte označava i misli, da li se oni uopšte na nešto određeno u sebi jednako odnose? Govore li nam ti izrazi isto ili sugerišu nešto različito i nerazumljivo?

Sva ovde nabrojana pitanja nisu nova; imaju dugu prošlost; možda su po svojoj prirodi nerešiva, ali su u isto vreme prva pitanja koja se pred filozofe postavljaju kako u prastara vremena, tako i danas nakon sveopšteg trijumfa kvantne teorije, teorije realtivnosti, teorije superstruna, teorije disipativnih struktura. Sva pitanja savremene fizike i savremene kosmologije velikim delom se svode na ove temeljne pojmove mišljenja. Ali, mogu li oni biti ikakav oslonac za izgradnju filozofije osuđene na lutanje?

Svako kretanje zbiva se u prostoru i da bi se ono obavilo potrebno je vreme. Mi se krećemo, razumevajući sebe u prostoru i vremenu i isto tako, razumevamo temeljne

forme raznovrsnog kretanja u kojem stvari dolaze i odlaze, povećavaju se i smanjuju – sve vreme krećući se u velikoj igri sveta.

Dosadašnja filozofija nas je dobro poučila tome da prostor i vreme nisu stvari i nisu za nas fenomeni; oni se javljaju i jednoj izvorno formalnoj datosti pa ih mi ne možemo prepoznati isto kao što prepoznajemo neki neposredno dati predmet: Kant ih je u svojoj *transcendentalnoj estetici* odredio kao subjektivne forme naše čulnosti koje imaju empirijski realitet i transcendentalni inteligibilitet, a što se jednostavnim rečima može izraziti tako što će se reći da prostor i vreme omogućuju svo naše opažanje i da mi ništa ne možemo zamisliti što bi bilo izvan prostora i vremena.

Kako se sadašnjost jednog bića kao neposredno sadašnje prisustvo može dogoditi samo u prostoru i samo u vremenu, to znači da prostor i vreme tvore prostor igre za susret čoveka i stvari; samo u prostoru i samo u vremenu čovek može misliti stvari i odnositi se prema njima.

Stvari se sreću u svetu, ali one nisu slobodne, čiste, oslobođene od pojmova. One su uslovljene jezikom. Jezik je nama nešto spoljašnje, mi stanujemo u jeziku. On nije tek neko sredstvo komunikacije, već način na koji se otkriva bivstvovanje, način na koji nam se ono pred-stavlja, pridružuje. Taj jezik u kojem mi stanujemo je najizvorniji, ontološki. Logos je uvek govor bivstvujućeg te mi nismo u u jeziku na jedan pasivan način budući da se ka svetu odnosimo kroz govor.

U antičkoj epohi, u vreme stoika, filozofija se delila na *logiku*, *fiziku* i *etiku*. Ali, logika nije bila, kao što je danas, formalno učenje o mišljenju, već je obuhvatala i platonovsku dijalektiku i aristotelovsku metafiziku, kao i samu "formalnu logiku". To znači da je u to vreme logika

imala posla sa *ón*, sa bivstvujućim, ona je pretendovala na to da misli bivstvujuće u celini.

Logika je nastojala da misli bivstvujuće kao bivstvujuće, nezavisno od toga da li je to bila neka materijalna predmetna stvar ili nematerijalna duša. I jedno i drugo za antičku filozofiju imalo je isti ontološki status, a tako je bilo i tokom srednjega veka, sve do vremena Dekarta koji je prvi ukazao na ontološku razliku u postojanju čoveka u odnosu na svako drugo prisutno biće. Druga antička disciplina – *fizika* – za svoju temu imala je prirodne stvari, a to su bili u istoj meri kamen, koren, biljka, ili čovek. Konačno, treća disciplina – *etika* – imala je za svoju temu slobodnog čoveka. Ali, to nije bila individualna, već politička etika, budući da se slobodan razvitak čoveka (u kome je on svoje sopstveno delo), može odvijati samo u državi, u polis. Tu se, nad carstvom nužnosti (prirode), uzdiže carstvo slobode i carstvo običajnosti.

Ova trojaka podela filozofije (logika – fizika – etika), koju su načinili stoici, javlja se i u novo doba; nalazimo je kod Kanta (transcendentalna filozofija – metafizika prirode – metafizika morala), kao i kod Hegela (logika – filozofija prirode – filozofija duha).

Gde je tu bilo mesto prostoru, vremenu i kretanju? Koji se to deo filozofije bavio posebno prostorom, vremenom i kretanjem kao i njihovim odnosom? Oni se nisu našli u logici, budući da su, kao za tradicionalnu metafiziku, bili problemi drugog reda. Posledica toga beše da su bili prognani u spekulativnu fiziku, koja je, po tradicionalnom shvatanju stvari, bila podređena metafizici.

Uprkos potisnutosti u drugi plan, problematika prostora, vremena i kretanja ima dugu istoriju i nikad nije bila u potpunosti zanemarena; ona započinje sa Parmenidom iz Eleje. Parmenid je utemeljivač ontologije,

prvi mislilac koji s neumitnom strogošću promišlja bivstvo bivstvujućeg tako što ništa izdvaja iz bivstvujućeg i suprotstavlja mu ga. Prostor, vreme i kretanje je Parmenid smestio u oblast privida (*dóxa*). Na tragu njegovih ranih uvida, evropska nauka, emancipovavši se od ontološke filozofije, orijentiše se na bivstvo prostora, bivstvo vremena i bivstvo kretanja konačnih stvari i odatle nastoji da protumači prostor, vreme i kretanje. Od tog trenutka svim naukama zajedničko je da se uvek pretpostavlja da nešto *jeste-u* prostoru, vremenu ili kretanju. U tom smislu sva novovekovna nauka samo je naslednik ranog Parmenidovog učenja.

Niko se neće protiviti tome da biti u prostoru, vremenu ili u kretanju jeste određen momenat neke stvari, ali, otvoreno je pitanje da li to *biti-u* nekog konačnog bića u prostoru, vremenu ili kretanju može biti shvaćeno a da se ne ukaže na celinu odakle se sve stvari prostorno, vremenski ili u kretanju promišljaju.

To dovodi i do toga da s Parmenidom na određen način dolazi do zaborava *svet* filozofije, no to još nikako ne znači da filozofija više neće postavljati pitanje o kosmosu. Naprotiv, kosmos uvek ostaje tema mišljenja, ali u potonjim vremenima kosmos (tumačen kao priroda) uvek je vezan za svet pojavljivanja, a taj je sad shvaćen kao prostor pojavljivanja stvari, kao vreme mnogostrukosti, kao kretanje nastajućih i nestajućih stvari. Sam svet određen je pojavljivanjem, a ne više pojavljivanje svetom, pa svet važi samo kao celina pojavljivanja.

Ima razloga da se postavi i kritičko pitanje: cilja li ontološko mišljenje Parmenida na kosmos, ili Parmenid kosmos koristi samo kao sliku i model za mesto odskoka ka mišljenju koje kosmos prevazilazi? Pitanje sveta je koliko važno toliko i nezaobilazno. Svet se shvata kao kosmos, kao ono beskonačno u čijem horizontu sve stvari stoje i u kojem

se događaju i pojavljuju. Zato misao sveta nije misao među drugim mislima, već misao uz čiju pomoć mi uopšte možemo misliti⁴⁹.

Vreme i prostor su centralne kategorije kad se hoće preći od mišljenja stvari ka mišljenju sveta, od ontologije ka kosmologiji. Tako nešto moguće je ako se vreme izvorno misli i to ne kao sistem mesta za stvari već kao poprište borbe, kao sukob svetlosti i skrivenosti kojim započinju da postoje prostor i vreme. Sam svet ne može biti ni prolazan ni večan, budući da su prolaznost i večnost svojstva stvari.

S druge strane, mi sebe znamo u svetu, i mi sve druge stvari znamo u svetu koji je mesto svih mesta i vreme svih vremena. Svet, kao skup sveg bivstvjućeg jeste prostor vremena. No, kako to razumeti, kao hronotop? Vreme sveta i prostor sveta ne mogu se razumeti na način na koji je to hteo Kant i zato *celina prostora sveta* i *celina vremena sveta* i do naših dana ostaje nerešiv problem.

Ostaje pitanje: da li je svet oblast nečeg izdvojenog iz celine, zemlja razlike, predeo individuacije, ili je i noć Hada jedna dimenzija sveta. Dimenzije sveta nisu jedna pored druge, već se ukrštaju, u neprestanom kretanju za koje mi nemamo ontološku sliku niti poređenje. To je veliko svetsko kretanje pojavljivanja koje konačne stvari uvodi u otvorenost i potom ih vraća u bezobličnu masu.

Ka tom svetskom kretanju nastajanja i propadanja sveg konačnog odnosi se i čovek i to u igri kao svečanoj tragediji. Zato u saznanju Edipove patnje iskrenost sveta ljudskog opstanka dolazi do svoga vrhunca⁵⁰.

⁴⁹ Fink, E.: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957.

⁵⁰ Fink, E.: *Welt und Geschichte*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Freiburg/München 1976. S. 178.

Priča o usudu Edipa, priča je o ljudskom usudu na putu ka pravom znanju oslobođenom sveg ljudskog i prolaznog. Edip, nalazeći se u neznanju iskreno teži znanju. On do tog znanja dolazi uz pomoć slepog vrača Tiresije. Shvativši u čemu je njegov greh koji je učinio u neznanju (ubistvo pravog oca (kralja Tebe) i potonja ženidba s majkom), Edip shvata da znanja do kojih je dolazio videći stvari i nisu prava znanja, da su ona mnogo nižeg značaja od onih koja mu govori slepi Tiresija iz svoje tame, Edip sebe oslepljuje da bi došao u svet tame i da bi tek otud video stvari kakve odista jesu. Edip saznaje da je tragičnost stvari utkana u strukturu kosmosa, dolazi do onog uvida koji imamo kod jednog od prvih mislilaca Grčke, Anaksagore.

4. Težišta filozofskih pitanja u "platonovskom trouglu"

Videli smo da postoji mnoštvo najraznovrsnijih određenja filozofije, da ih ima čak i više no što ima filozofa. To samo po sebi još uvek nije znak nepremostivih neslaganja, niti toliko različitih, suprotnih, protivrečnih shvatanja, a još manje daje za pravo da se tvrdi kako filozofijom vlada potpuni relativizam, da sve je onako, kako se to kome čini. Na kraju ovog poglavlja pokazaće se nešto sasvim suprotno tome: doći će se do zaključka da filozofijom vlada najviša strogost a da ona nije nauka upravo zato što je viša od svake nauke, zato što je, kako je to jedan filozof rekao – *stroga nauka*.

Pre toga, podsetio bih na jedno od najpoznatijih mesta u Platonovim dijalozima a u kojem se raspravlja o filozofiji i sudbini filozofa, istina, na jedan, mi bismo danas rekli, pesnički, metaforični način. A, ističem, reč je o najvećem filozofu u istoriji filozofije - Platonu, o čoveku koji je živeo na početku istorije filozofije i sa kojim filozofija počinje na najodlučniji način. Kod Platona još uvek ne nalazimo strogu podelu filozofske problematike na pojedinačne discipline. Tako nešto naći ćemo tek kod njegovog učenika Aristotela.

Platon još uvek o filozofskim problemima govori pesnički, oslanjajući se na mitove, budući da je u njegovo vreme mitska tradicija u običnom narodu još uvek živa. Zato njegovi dijalozi obiluju mitovima i pesničkim parabolama. Njegova filozofija je u znaku učenja o *lepom, dobrom i jednom* kao najvišim idejama. To je nekim istoričarima filozofije dalo povod da ustvrde kako se sva Platonova filozofija i vremenski može podeliti u tri vremenski različita dela: prva faza njegovog filozofiranja (nakon što se u znatnoj meri oslobodio sokratovskog uticaja

i problematike kojom su bile ispunjene rasprave sofista), posvećena je učenju o apsolutno *lepom* i ono je osnovna tema njegovih dijaloga *Gozba* i *Fedar*. Ta bi se faza mogla odrediti kao estetička.

Naredni period posvećen je učenju o najvišem dobru i to je tema njegovog dijaloga *Država* ali, istu koncepciju nalazimo i u poznim *Zakonima*, mada znatno realističnije izloženu. U *Državi* Platon pokušava da načini sintezu individualno-estetskog i opšte-političkog, koji se nalaze spram *dobra* koje daje kako etičke, tako i političke forme vrline (pravednosti) a da samo ne spada ni u jednu od njih; dobro je prouzročitelj, koji se u svetu javlja kao svetlost, što se može samo simbolički predstaviti poređenjem sa suncem.

Nakon ove druge faze Platonovog mišljenja koju bismo mogli odrediti kao etičku, sledi treća – metafizičko-religiozna, mistična, koja je pod sve većim uticajem pitagoreizma, i tom fazom dominiraju dijalozi kao što su *Parmenid* i *Timaj*.

Ovo tročlano učenje o *lepom*, *dobrom* i *jednom* služi Platonu za to da bi u dijalogu *Timaj*, koji je po mnogima i vrhunac njegove filozofije, došao do svog tumačenja sveta, koje do naših dana pleni svojom veličanstvenošću i inspirativnošću.

Osnovnu ideju Platonove filozofije, ali i čitav spektar njegovih kako tematskih, tako i operativnih pojmova, nalazimo u paraboličnoj priči o pećini na početku VII knjige njegovog dijaloga *Država*. Na jedan krajnje metaforičan način Platon tu govori o prirodi i zadacima filozofije kao i o mogućoj sudbini onog ko se odvaži da se upusti u avanturu koju otvara filozofsko mišljenje.

VII knjiga Platonovog dijaloga *Država* započinje dijalogom rečima Sokrata koji priča s Glaukonom:

"A sada - rekoh - uporedi nas ljude sa ovim stanjem da bismo videli da li smo zaista obrazovani ili nismo. Zamisli da

Ljudi žive u nekoj podzemnoj pećini, i da se duž cele pećine provlači jedan širok otvor koji vodi gore, prema svetlosti. U toj pećini žive oni od detinjstva i imaju okove oko bedara i vratova tako da se ne mogu maći s mesta, a gledaju samo napred, jer zbog okova ne mogu okretati glave. Svetlost im, međutim, dolazi od vatre koja gori iznad njih i daleko iza njihovih leđa. Između vatre i okovanih vodi gore put, a pored njega zamisli da je podignut zid kao ograda kakvu podižu mađioničari da iznad nje pokazuju svoju veštinu.

— Zamišljam — reče on.

— Zamisli uz to još da pored tog zida ljudi pronose razne sprave, i to kipove ljudi i drugih životinja od kamena i drveta, kao i sve moguće tvorevine ljudske umetnosti, ali tako da one iznad zida štrče, i da pri tom, kao što to obično biva, pojedini od njih u prolazu razgovaraju a drugi ni reči ne govore.

— Tvoje je poređenje neobično — reče on — a neobični su i tvoji zatvorenici.

— Slični su nama — rekoh. — Zar misliš da ovi ljudi vide nešto drugo osim svojih senki i senki drugih ljudi, koje svetlost vatre baca na suprotan zid pećine?

— Kako bi mogli da vide kad su prinuđeni da celog veka drže glave nepokretno?

— A kad su u pitanju predmeti koje pored njih pronose? Zar neće i sa njima biti to isto?

— Razume se.

— A kad bi mogli međusobno da govore, zar ne bi ono što vide morali smatrati za realne stvari?

— Bezuslovno.

— A kad bi odjek dolazio sa suprotne stene zatvora? Zar ne misliš da će oni čim neko od prolaznika progovori verovati da to ne govori niko drugi, nego senka koja prolazi?

— Zevsa mi, tako je.

— Oni uopšte nijednu stvar neće smatrati realnom, osim ove senke predmeta koje su napravili ljudi.

Tako je — reče Glaukon.

— A sada zamisli — nastavi Sokrat — kako bi oni postupili kad bi njima stvarno uspelo da se oslobode okova i izleće od neznanja. Moglo bi biti samo ovo: kad bi neko od njih bio oslobođen okova i bio prinuđen da odjednom ustane, da okrene vrat i da pođe i pogleda prema svetlosti, dok pri svemu tome oseća bolove, a od svetlosti ne može da vidi one stvari, čije

je senke nekad gledao, šta misliš šta bi odgovorio kad bi mu neko rekao da je sve dotle gledao samo koještarije, da je sada mnogo bliže realnosti i da vidi pravilnije, pošto je okrenut većoj istini? A kad bi mu tada neko pokazao pojedine predmete koji prolaze i pitanjem ga primorao da odgovori šta oni znače, zar ti se ne čini da će on biti u neprilici i da će misliti kako je ono, što je ranije gledao, stvarnije od onoga što mu se sad pokazuje?

— Tako je, naravno.

— A kad bismo ga sad primorali da gleda u samu svetlost, onda bi ga zabolele oči, i on bi pobegao i okrenuo se prema onome što može gledati i verovao da je to zaista jasnije od onoga što mu se sada pokazuje.

— Zaista bi tako učinio — reče Glaukon.

— Kad bi ga sad odande neko silom odvukao uz težak i nepristupačan izlaz ne puštajući ga dok ga ne izvuče na sunčanu svetlost, zar ne bi on tada trpeo muke i ljutio se što ga ovaj vuče, i zar mu se, kad bi zatim došao na svetlost, oči ne bi zasenile tako da ne bi mogao videti ništa od onoga što mi zovemo stvarnim?

— Ili, bar, ne bi to mogao odmah.

— Morao bi da se navikne na svetlost kad bi hteo da vidi predmete gore. U početku bi najlakše raspoznavao senke, onda slike ljudi i ostalih predmeta u vodi, a same njih još docnije. Zatim bi, gledajući svetlost zvezda i meseca, lakše video nebeska tela i samo nebo noću, nego sunce i njegovu svetlost danju?

— Svakako.

— Najzad će moći, mislim, da vidi i posmatra samo sunce onakvo kakvo je ono po sebi i na svome mestu, a ne njegove slike u vodi ili na nekom drugom mestu.

— Zacelo.

— I posle toga će već moći da dođe do zaključka kako je sunce ono koje određuje vreme i godine, koje vlada celim vidljivim svetlom i od koga na neki način proizlazi sve što se može videti.

— Jasno je da će naposletku doći do toga.

— Dalje. Kad se bude setio svog prvog stana, ondašnje mudrosti i svojih drugova sa kojima je zajedno bio okovan, zar ne misliš da će se tada radovati ovoj promeni, i da će žaliti one koji su još tamo?

— Svakako.

— A ako tamo dole budu odredili počast, pohvalu i nagradu za onoga ko je najbolje video predmete koji su prolazili, najbolje zapamtio koji su od njih obično prolazili prvi, koji poslednji, a koji istovremeno, tako da bi najbolje mogao unapred reći koji će od njih sad naići, misliš li da će on posle ovoga još žudeti i zavideti onima koji tamo kod njih uživaju moć i ugled? Ili će sa njim biti kao sa onim Homerovim junakom, pa će žarko želeti: „da pre bude kod siromašnog čoveka sluga" i da trpi sve drugo pre, nego da veruje u te predstave i da živi na onaj način?

— Ja mislim da će više voleti da sve to trpi, nego da živi onakvim životom.

— Promisli još i o ovom — rekoh. — Kad bi takav čovek ponovo sišao i seo na isto ono mesto, zar mu se, kad bi odjednom došao sa sunca, oči ne bi ispunile mrakom?

Dabome, da bi.

— Pa kad bi, dok su mu oči još zaslepljene i dok još lutaju ovamo-onamo a ponovo privikavanje ne bi bilo kratko — opet poželeo da se sa onim zatvorenicima takmiči u proceni onih senki, zar ne bi izazvao smeh i zar mu ne bi kazali da je odlaskom gore pokvario oči i da ne vredi ni pokušavati da se gore dospe? A kad bi neko pokušao da ih oslobodi i povede gore, onda bi ga i ubili kad bi mogli da ga uhvate i da to učine.

— Razume se.

— Celu ovu sliku moramo priključiti svojoj predašnjoj raspravi, dragi Glaukone, poredeći svet u kojem živimo i koji opažamo očima sa zatvorom, a svetlost od vatre sa snagom sunca. Ako, nadalje, ono penjanje i upoznavanje sveta shvatiš kao putovanje duše na onaj svet, koji se može samo mislima shvatiti, onda si potpuno pravilno razumeo moje mišljenje, koje si želeo da čuješ. Ali, bog zna da li je moje shvatanje pravilno. Moje je gledište da se u svetu koji se može saznati, ideja o dobrom saznaje naposletku i s teškom mukom, ali kad se jednom upozna, onda se mora zaključiti da je ona kod svih stvari uzrok svega pravičnog i lepog, da je u svetu vidljivih stvari rodila svetlost i njenog gospodara, da je gospodarica i u misaonom svetu, da daje istinu i razum, i da onaj ko želi da u svome ličnom i javnom životu radi pošteno, mora svoj pogled da upravlja na nju.

Slažem se s tobom koliko to mogu" (*Država*, 514-616).

Ovaj pomalo duži navod, jedno je od najslavnijih mesta u istoriji filozofije i veoma je zahvalan da se sa njim i započne izlaganje filozofske problematike. Platon tu polazi od jedne temeljne kritike svakodnevnog iskustva: sve dok ljudi nekritički stoje u ravni svakodnevnog neposrednog iskustva, oni žive u prividnom svetu (koji je metaforično prikazan pećinom) i ne znaju ništa o onom što istinski postoji, što na pravi način bivstvuje i tako su najdalje od toga da znaju šta je *pravo bivstvovanje*. Upravo zato, najpreči zadatak filozofije jeste da oslobodi čoveka iz sveta privida i dovede ga na svetlo istine. U pomenutom razgovoru, filozofskim jezikom rečeno, postavljena je centralna razlika između čistog privida (*dóxa*) i pravog bivstvovanja (*ón*).

Kako Platon dolazi do tog razlikovanja? Uzmimo jedan primer: posmatrajmo neki predmet, recimo, sto koji se nalazi ovog časa pred nama; vidimo njegov oblik, njegovu boju. To što možemo opaziti našim čulima, Platon naziva *pojava*, i za to on je koristio izraz *phainómenon*, a za šta i mi imamo običaj da kažemo još i *fenomen*. Tim čulnim pojavama svojstveno je da se stalno menjaju; ipak, ima tu nečeg što se ne menja a to je sâm *sto*, jer, bio on manje ili više osvetljen, bliže ili dalje od nas - on je uvek i dalje *sto*, jednak samome sebi. Ono što je u osnovi stalno promenljivih pojava označavamo kao njihovu *bit*, kao *suštinu*. Ta *bit* ostaje uvek jednaka, nepromenljiva. Ali, vidimo li mi sa stolom istovremeno i njegovu bit? Možemo li da je čulno opazimo ili dotaknemo? Očigledno, ne. Bit nije čulna pojava; ona leži u osnovi pojave i u njoj dolazi do izraza. Razume se: da bi se bit mogla ma na koji način manifestovati, ona pretpostavlja pojavu, ona počiva na pojavi i možda je pravilnije reći da ta bit, odnosno suština, leži u osnovi svake pojave.

Pokazuje se kako je (a) oblast privida - oblast čulnosti; čulnost pripada materijalnom, telesnom svetu; ona se ispunjava kroz naša čula; čula u onom što im je dostupno, što je pojavno, opažaju stalnu promenu, stalno kretanje – nastajanje i propadanje; (b) oblast pravog bivstvovanja je oblast duhovnog sveta. Do istinskog saznanja (*nóesis, epistéme*), mi dospavamo duhovnim očima, dakle mišljenjem, intuicijom, uz pomoć filozofije. Ta oblast istinskog, onog što odista jeste, odnosi se na pravo bivstvovanje, koje je nepromenljivo, uvek jednako i koje leži u osnovi svih pojava.

Na taj način Platon dolazi do problema koji je sudbonosan za čitavu filozofiju. Saznanje se pomoću čulnosti ne može razumeti; u čulnosti naše telo vezano je za čulne stvari, za pojave; ono im je slično (po toj svojoj čulnoj strani); ali, od čulnosti se razlikuje naš saznavajući duh (*noûs*), koji Platon naziva još i *dušom* a koja, kao pravo bivstvovanje, leži u osnovi pojava. Pitanje koje se tu javlja glasi: kako naš duh može saznati pravo bivstvovanje? Kako je moguće pravo saznanje? Kako se iz čulnog može dokučiti ono ne-čulno?

Platonovim jezikom moglo bi se reći: naša duša je zatvorena u telu i njime odvojena od pravog bivstvovanja; između duha i pravog bivstvovanja leži materijalni svet privida koji je čulni; čulnost ne može biti most između duha i pravog bivstvovanja. Međutim: mi nismo samo čulna bića i ne reagujemo samo impulsivno (kao životinje), već i saznavamo, imamo svest o sebi i svetu, mi mislimo sebe i mislimo svet; mi saznavamo. Kako je tako nešto uopšte moguće?

Platon ovaj problem rešava tako što naspram čovekovog duha i pravog bivstvovanja stavlja jedan treći elemenat, treći član relacije - *ideje*; one su čiste bitnosti po sebi, čiste suštine; one su večne i nepromenljive prasliske

bitnosti stvari. Mnoštvo ideja obuhvaćeno je jednom idejom *dobra, lepog i istinitog* istovremeno - jednom *idejom idejâ*. Ova *ideja idejâ* jeste apsolut, Bog, božja božanstvenost, rečeno na platonovski način. U pomenutoj paraboli o pećini sunce je ta ideja svih idejâ, a prirodne stvari na svetlu sunca su ideje. Da bi rešio ovaj odnos Platon koristi dva mita:

a. Anámnesis-mit. Platon polazi od toga da je duša po svojoj biti slična idejama. Pre njenog ulaska u propadljivo telo ona je gledala ideje. To duhovno gledanje bilo je potom onemogućeno ulaskom duše u telo, njenim "zarobljavanjem" u čulnom, čega će ona nastojati da se oslobodi kasnije, tokom čitavog svesnog čovekovog života. Telo se duši pokazuje kao tamnica i iz ove tamnice (pećine) duša nastoji da se oslobodi i to uz pomoć filozofije. Kroz očišćenje (*kátharsis*) od čulnih zamki, zamki koje nam postavljaju čula, duša nastoji da izađe iz "pećine u kojoj je zarobljena", nastoji da se izdvoji iz sveta telesnosti i taj "izlazak iz pećine" omogućuje joj da se ponovo priseti (*anámnēsis*) svog ranijeg egzistiranja. Do pravog saznanja dolazi se ponovnim sećanjem, duša se priseća života koji je vodila pre svog rođenja, pre svog pada u čulno, pre no što je postala ponovo vezana za telo, za telesnost.

b. Méthexis-mit. Platon smatra da je kosmos stvorio jedan graditelj (*demiourgós*); za razliku od boga kakvog zna kasnije hebrejska tradicija, ovaj graditelj jeste bog koji nije stvorio svet iz ničeg (jer za stare Grke stvaranje nečeg iz ničeg (*creatio ex nichilo*) bilo je nezamislivo) već je stvari prirode načinio od pramaterijala *podražavajući* (*mímesis*) oduvek postojeće, večne ideje. Kao odraz idejâ te prirodne stvari učestvuju u njima; one *učestvuju* (*méthexis*) u/na idejama.

Pravo saznanje je stoga moguće jer i duša i pravo bivstvovanje pripadaju idejama. Sećajući se, duša ponovo

biva vezana za ideje u kojima učestvuju stvari na način *méthexis*. Na taj način, čulno opažanje je samo spoljašnji uzrok ponovnog sećanja.

Sve to o čemu nam govori Platon može se predstaviti u obliku trougla⁵¹. Temetizujući relacije koje se uspostavljaju unutar ovog trougla moguće je sagledati centralni zadatak koji je ovaj mislioc postavio celokupnoj istoriji filozofije i dalekosežno odredio njen put kao i okvire u kojima će se filozofija kretati. Svi kasniji filozofi videće kao svoj osnovni motiv izlazak iz Platonove senke traženjem načina da se bude s druge strane problema koji je dalekosežno prvi formulisao Platon; tako nešto pokazalo se tokom čitave istorije kao nemoguć zadatak; možda je to prvi osetio najveći Platonov učenik Aristotel, koji se svim silama i sa svih strana suprotstavljao Platonu, ali je u potpunosti ostao zarobljen i njegovim načinom postavljanja pitanja i njegovim načinom rešavanja problema. Zato je jedan savremeni filozof (A.N. Vajthed) i mogao da kaže kako je sva istorija filozofije samo jedna fusnota na Platona.

Taj takozvani "platonovski trougao" mogao bi se grafički predstaviti na sledeći način:

⁵¹ Ovde ukazujem na izlaganje A. Ancenbahera: Anzenbacher, A.: *Einführung in die Philosophie*, Herder, Wien/Freiburg/Basel 1989, S. 48-50. Istovremeno, smatram da nema boljeg, preglednijeg i u tehničkom smislu jasnijeg uvoda u filozofiju od ove knjige na koju sam se u više navrata tokom svojih ranijih predavanja i pozivao.

ideja
bog
APSOLUT
filozofija duha
(Hegel)
(Proklo)

anámnēsis méthēxis

iskustvo

duša	svet
<i>subjekt</i>	<i>supstancija</i>
JA	BIVSTVOVANJE
<u>transcendentalna refleksija</u>	<u>ontologijska refleksija</u>
(Kant)	(Aristotel)
(Huserl)	(Hajdeger)

Tako je Platon na presudan način odredio prostor u kome se kreće sva filozofija. Potonji filozofi se međusobno razlikuju samo u odnosu na to na koji od ova tri Platonova temeljna pitanja stavljaju težište, odnosno, koje od ova tri pitanja vide kao osnovno. Za jedne je temeljno pitanje (a) *bog*, i to je najkarakterističnije za Plotina, Prokla, Tomu Akvinskog ili Hegela; za druge je to (b) *subjektivnost*, i tu spadaju Dekart, Kant ili Huserl -bez obzira na to da li se u filozofiji ovih mislilaca tematizuje pojedinačna, individualna subjektivnost (Dekart) ili subjektivnost uopšte, transcendentalna subjektivnost (Huserl); za treće, najvažnijim se pokazuje (c) **svet**, i u filozofe tog smera spadaju Aristotel, Martin Hajdeger kao i Eugen Fink.

Platonova pozicija ostaje pomalo dvosmislena: s jedne strane, njemu bi bila najbliža ona pod (a), ali, budući da on još uvek filozofsku problematiku ne vidi razvrstanu u filozofske discipline (što se po prvi put sreće tek kod Aristotela), njemu pripadaju jednako i dve ostale pozicije. Zato on ostaje i najveći mislilac tokom čitave istorije i zato njegovi sledbenici, posebno neoplatoničari (Plotin, Proklo, Damaskin Dijadoh) zauzimaju posebno mesto u istoriji i zato se njima i svi potonji filozofi najčešće vraćaju⁵².

Glavni pravci filozofskog pitanja

Ako je Platonovo filozofiranje još uvek u znaku mita i ako se u njegovoj izvornosti nalaze još mnogi neizdiferencirani problemi, ipak se u priči o pećini i

⁵² Uostalom, sve rasprave koje se vode unutar tzv. hrišćanske filozofije samo su eho nesporazuma koji se ispoljio na Prvom vaseljenskom saboru u Nikeji (325. g. n. e) a koji je nastao u sporu hebrejske misli i filozofske logike oko subordinacije bića kakvu srećemo kod Plotina.

pomenutom "platonovskom trouglu", s kojima smo započeli izlaganje, može pokazati temeljna problematika sveukupnog filozofiranja.

"Platonovski trougao" prvo vodi razlikovanju teorijske i praktične filozofije, razlici saznanja i delanja. Veza *bivstvovanje - ja - ideja* (ili: *priroda-subjekt-apsolut*; ili: *svet-duša-bog*) obuhvata sav prostor teorijske filozofije; najvažnije pozicije filozofske tradicije razlikuju se po tome na koji se od ova tri ugla unutar pomenutog trougla oslanjaju. Tako postoje tri glavna pravca filozofiranja:

1. *Filozofija bivstvovanja*. Mišljenje počinje tim da se polazeći od *pojava* pita za bivstvovanje koje im leži u osnovi. Drugim rečima: filozofija nastoji da promisli uslove i pita za uslove i mogućnosti iskustva u *ne-ja*; u tom slučaju filozofiranje je primarno *ontološki*⁵³ orijentisano.

2. *Filozofija subjektivnosti*. Tu spada sva filozofija nastala od vremena Dekarta do naših dana; reč je prvenstveno o misliocima koji smatraju da filozofija treba da ide suprotnim putem od onog kojim je ranije išla; naglasak se sa *predmeta* pomera na *Ja* kao individualni subjekt sveg iskustva. Postavlja se pitanje o uslovima i mogućnostima iskustva u *Ja*, u subjektu; u tom slučaju filozofija je u prvom redu orijentisana na subjekt iskustva i njegova određenja, tj. ona je *transcendentalno* orijentisana u novovekovnom značenju te reči.

3. *Filozofija duha*. Ova treća pozicija polazi od toga da se mišljenje oslanja na ideje. Polazeći od ideja kao nečeg trajnog i nepromenljivog, kao nečeg što se nalazi u osnovi svih stvari, tematizuju se uslovi i mogućnosti iskustva; polazeći od apsoluta ovo filozofiranje misli zajedno ontološke i transcendentalne probleme: misli zajedno

⁵³*Ontologija* - učenje o bivstvujućem kao bivstvujućem. Opširnije videti u mojoj knjizi *Metafizika* (2006).

bivstvovanje i ja, supstanciju i subjekt, *méthexis* i *anámnēsis*.

Zaključak. Istorijsko-filozofski posmatrano, ova tri pravca su povezana sa tri velika imena filozofije: *filozofija bivstvovanja* sa Aristotelom, *filozofija subjekta* sa Kantom, *filozofija duha* sa Hegelom. Ova tri pravca na različite načine određuju svu istoriju filozofije. To istovremeno znači da i pored mnoštva filozofija, postoji jedna filozofija i sve njene osnovne stavove nalazimo kod Platona. Istorija filozofije rađa mnoštvo aspekata i sinteza filozofske problematike i pritom razvija različite probleme jedne večne filozofije - *philosophia perennis* za koju se zalagao Lajbnic. Istorija filozofije je filozofski proces, dijalog filozofa o jednoj istini. Tako *skandal filozofije*, o kojem se ponekad govorilo, a koji se svodio na to da filozofija ne daje konačan odgovor ni na jedno, za ljudsku egzistenciju, bitno pitanje, a do kojeg se došlo poređenjem napretka kakav se ostvarivao u naukama i filozofiji - gubi opravdanje.

Glavni pravci filozofskog pitanja mogu se izvesti iz problemskog sklopa "*platonovskog trougla*": otkrivajući razliku duhovnog i čulnog Platon postavlja pitanje o uslovima istinskog saznanja u okvirima tri pola koje čine *bivstvovanje* (priroda), *subjekt* (duša) i *ideja* (apsolut). To omogućuje da se uspostavi razlika teorijske i praktične filozofije. Glavni pravci teorijske filozofije su: filozofija bivstvovanja, filozofija subjekta, filozofija duha (kao filozofija ideje).

Pokušaj definisanja filozofije

Iz svega dosad izloženog, moguće je izvesti jedno prethodno određenje filozofije, a s obzirom na njen odnos prema nauci, religiji i umetnosti. Specifičnost filozofije može se istaći analizom ponuđenih stavova.

a. *Filozofija je nauka.* Ovako nešto moguće je s punim pravom tvrditi, ali samo u slučaju ako se u vidu nema pojam nauke u savremenom smislu te reći, pojam koji se formirao sredinom XIX stoleća i krajem tog stoleća postao vladajući. Sa stanovišta savremenih, pozitivnih nauka (koje se u to vreme formiraju), *filozofija nije nauka.*

Ako se filozofija ipak hoće odredi kao nauka, onda se tu radi o jednom bitno drugačijem pojmu nauke, o pojmu kakav su imale i vidu ranije epohe, zaključno s Hegelom. Filozofija ne prihvata metode posebnih nauka i pitanje metode filozofije jeste poseban filozofski problem, budući da metoda u filozofiju ne može dospeti mehanički, spolja. U ovom smislu nauka je skup znanja koja međusobno stoje u vezi. Veza ukazuje na skup kao celinu, kao sistem. U filozofiji se dakle radi o jednoj sistematskoj vezi znanja (odnosno stavova) i filozofija može biti nauka, samo u onom smislu kako je nju video Hegel: ona može biti nauka o celini znanja, o celini svega što jeste.

b. *Filozofija je fundamentalna nauka.* Zapadna filozofija započinje s pitanjem o počelu, o *arché*. Filozofija je data u tom pitanju. Filozofija je nauka o temeljima, o poslednjim uslovima i pretpostavkama. Dok posebne nauke pitaju za empirijske temelje, filozofija pita za temelj empirijskog uopšte, ona nije empirijska. Ona je fundamentalna nauka jer pita za poslednje ne-empirijske temelje (za temelj sveg empirijskog), odnosno, za uslove mogućeg iskustva (Kant).

c. *Filozofija je univerzalna nauka.* Filozofija se razlikuje od tematski redukovanih i metodski apstraktnih posebnih nauka; ona ne posmatra svet iskustva pod samo jednim uglom, i u smislu jedne određene metode, već celovito. Pitajući za mogućnosti iskustvene stvarnosti *u celini*, ona je univerzalna a ne posebna nauka.

d. Filozofija je nauka uma. Šta se pod umom misli, videćemo kasnije; ovde ovaj pojam uzimamo u značenju kako se upotrebljava u svakodnevnom jeziku. Filozofija postavlja zahtev da svi njeni iskazi budu umni, da svako umno biće (a to može biti samo čovek) mora nesumnjivo videti prelaz od iskustva na ne-empirijske uslove i mogućnosti iskustva.

e. Filozofija je kritička nauka. Ona je univerzalna kritika koja svako mnjenje ili sliku sveta podvrgava suđenju; ona je kritika ideologije, religije, nauke, tehnologije, društva, i time se ona na najodlučniji način bori protiv svakog nekritičkog dogmatizma uzimajući u društvu prosvetljujuću funkciju, funkciju mejeutičku, onu o kojoj govori Platon a kakva se podrazumeva da bi se strmim putem izašlo iz pećine, odnosno sveta svakodnevnog, empirijskog iskustva.

Iz svega dosad rečenog mogli bismo zaključiti: *filozofija je kritička nauka uma u uslovima mogućnosti empirijske stvarnosti u celini.*

Podela filozofije

Jedna stroga sistematska podela filozofije jeste problem filozofije i pretpostavlja filozofijski sistem; kao što znamo, veliki filozofski sistemi kao i sama mogućnost izgradnje filozofskog sistema, pripadaju prošlosti. To znači da sve podele filozofije imaju strogo uslovni karakter, budući da je filozofija jedna, nedeljiva i da za svoj predmet ima celinu svega što jeste.

Međutim, bez pretenzija da se načini podela koja bi imala neko apsolutno važenje, moglo bi se, u znak opravdanja, reći da se vremenom nakupila velika količina znanja, i da je to imalo za potrebu, čisto iz praktičnih razloga, da se ta znanja grupišu kako bi bilo olakšano

njihovo izlaganje; posledica toga je prihvatanje stare podele filozofije na praktičnu i teorijsku.

Danas je uobičajeno da u *teorijsku filozofiju* spadaju: (a) *Ontologija* (učenje o bivstvujućem kao bivstvujućem), (b) *Filozofija prirode* (filozofsko učenje o prirodi naspram empirijskih prirodnih nauka), (c) *Antropologija* (filozofsko učenje o čoveku, naspram antropologije kao posebne nauke), (d) *Filozofijska teologija* (filozofsko učenje o bogu, naspram teologije otkrovenja), (e) *Teorija saznanja* (filozofsko učenje o saznanju; od posebnog značaja su transcendentalna filozofija i hermeneutička filozofija (kao učenje o razumevanju).

U *praktičnu filozofiju* ubrajamo: (a) *Etiku* (učenje o moralno relevantnom delanju i njegovim normama) i (b) *Poietiku*⁵⁴ (učenje o stvaranju i proizvođenju; tu spada *Eстетika* (kao filozofija umetnosti) i filozofija tehnike).

Osim toga, danas postoji niz graničnih disciplina, koje nisu filozofija u strogom smislu, ali se odomaćilo da se i u njihovom slučaju koristi ovaj pojam. Reč je o nizu takozvanih *genitiv-filozofija*, kao što su filozofija nauke, filozofija jezika, filozofija istorije, filozofija prava, filozofija politike... i za koje bi bilo daleko bolje da se koristi izraz *teorija* pa da se govori o teoriji jezika, ili teoriji prava, no, sadašnje stanje stvari, u većini slučajeva, opravdava se u najvećem broju slučajeva, vanfilozofskim, ne-teorijskim razlozima, pa pomenute "filozofije" često vode u zabunu predstavljajući se kao fundamentalne filozofske discipline.

Kada je reč o fundamentalnim filozofskim disciplinama, onda, ponovimo to još jednom, to su:

⁵⁴ Uobičajeno je da se piše *poetika*. Ali, nije greška ni kad se piše *poietika*. U ovom drugom slučaju, koji je bliže izvornom obliku reči, naglasak je jače stavljen na sam stvaralački momenat.

*metafizika*⁵⁵, *gnoseologija*, *etika* i *estetika*. Ovde ne spada *logika*, kako je to bilo u antička vremena, zato što njen filozofski deo danas čini problematiku *metafizike*, a onaj metodski deo spada u *metodologiju nauke* i u tom smislu, pri klasifikaciji disciplina, treba slediti Aristotela.

Za razliku od starih naroda mi više ne mislimo u slikama, već u pojmovima. Istina danas kako je to Hegel ispravno formulisao, prebiva u pojmu; u naše vreme, istina se više ne otkriva u umetnosti (koja u svom logičkom smislu pripada prošlosti) ili religiji, već u nauci. Po Hegelovom shvatanju filozofija je u naše doba najviša nauka. Mi živimo u vremenu koje je odredio Hegel, stvari se do danas bitno nisu izmenile, a to je veoma uočljivo, ako se klonimo raznih nesporazuma, a koji su mahom jezičke prirode.

Sama *stvar filozofije* po prvu put tematizuje se kod Hegela, i on je prvi mislilac novog doba koji samu *stvar filozofije* vidi kao centralni problem mišljenja; po drugi put *stvar filozofije* nalazimo tematizovanu kod Huserla u njegovom spisu *Filozofija kao stroga nauka*.

Filozofija je nauka i to *stroga nauka* i sredstvo njenog izražavanja su *pojmovi*. Kakva je priroda tih pojmova, posebno kad znamo da mnogi od njih imaju dugu istoriju i da su tokom vremena radikalno menjali značenje? Mi ih koristimo kao oruđa, kao sredstva da izrazimo naše iskustvo, naše viđenje i razumevanje stvari, sveta i temeljnih principa na kojima stvari i svet počivaju. Tako se

⁵⁵ Ovde sam se odlučio za staru terminologija koja je jasnija no nova. Jasno je da se u novo vreme problematika metafizike velikim delom poklapa s ontološkom problematikom, budući da su se discipline koje su činile *metaphysica specialis* u poslednja dva stoleća osamostalile, ali, jednako je pogrešno identifikovati metafiziku i ontologiju (o čemu opširnije u mojoj knjizi: *Metafizika*, Vršac 2006).

pitanje prirode pojmova javlja kao pitanje koje se ne da zaobići. Neki od njih nešto izražavaju, oni su *tematski*, a neki opet se koriste u funkciji ovih tematskih i oni su *operativni* pojmovi. Kakav je stvarni odnos među njima?

5. Tematski i operativni pojmovi

Hegel je isticao kako istina prebiva u pojmu a time nije hteo reći ništa drugo, do da je nauka jedino uporišno mesto odakle progovara istina, da istina više ne prebiva ni u religiji ni u umetnosti već u nauci. Religija i umetnost definitivno su, s nastupanjem novog doba, izgubile svoje ranije prvenstvo i jednako, kao i njihovi produkti, po svom bitnom određenju pripadaju prošlosti. Danas, ni religija, ni umetnost nisu više u stanju da daju odgonetku na večnu zagonetku sveta. Po dubokom Hegelovom ubeđenju samo nauka mogla bi da objasni svet, prirodu i smisao stvari u njemu, a najviša nauka jeste filozofska nauka – filozofija.

Filozofska misao formuliše se pojmovima i zadatak je filozofije, odnosno filozofâ, izgradnja sistema pojmova, ali u istoj meri i njihovo obrazlaganje i ekspliciranje u svoj pojmovnoj jasnosti i razgovetnosti. Filozofija nastoji da tako izgradi pojmove da se u njima najbolje može očuvati misao mislioca kako bi se ona najbolje fiksirala i takva prenela narednim pokolenjima. Takve pojmove na kojima počiva jedna određena filozofija nazivamo *tematskim pojmovima*.

Tematski pojmovi su oni pojmovi koje moramo promisliti ako želimo da dospemo do dimenzije postavljanja pitanja nekog mislioca; tematski pojam Platonove filozofije je *ideja*, kod Aristotela su to pojmovi *ousía*, *dýnamis*, *enérgeia*, kod Plotina - *hén*, kod Lajbnica - *monada*, kod Kanta - *transcendentalno*, kod Hegela - *apsolutna ideja*, kod Ničea - *volja za moć*, kod Huserla - *transcendentalna subjektivnost*.

Ti tematski pojmovi ukazuju na temeljnu ideju filozofa koji ih koristi; oni su, mogli bismo reći, bit, suština njegove filozofije, ono potpuno novo što je on uneo u filozofsku tradiciju i po čemu će ga pamtiti kasnija pokolenja. Ti tematski pojmovi svetionici su duž puta kojim

putuje filozofsko mišljenje; oni nam omogućuju da određenu filozofiju shvatimo na pravilan način.

Ali, stvarajući takve pojmove, filozofi su prinuđeni i da ih objašnjavaju. Za objašnjavanje tematskih pojmova, potrebni su drugi pojmovi, potrebni su misaoni modeli kojima svaki mislioc hteo on to ili ne, mora da "operiše" pojmovima da bi pojasnio svoju osnovnu misao. A svaki mislioc operiše određenim intelektualnim shemama koje nikad nisu potpuno predmetno fiksirane, pa ti pojmovi, koje mi nazivamo *operativnim pojmovima*, u isto vreme, budući da su pretpostavljeni ali ne i eksplicitno iskazani, jesu senka filozofije kojoj nužno pripadaju.

Primer za to jesu pet logičkih termina koje tumači Porfirije u svom Uvodu u Aristotelove *Kategorije* poznatom kao *Isagoge*. Na samom početku on ukazuje na to da Aristotel govoreći o deset kategorija koristi i pet pojmova koje posebno ne razmatra i ne određuje ali ih koristi i podrazumeva; i u nedostatku pravog pojma naziva pet zvučanja, pošto su logička svojstva svakog pojma; u Boetijevom prevodu na latinski jezik oni glase: *genus, species, differentia, proprium* i *accidens*. Tih pet pojmova su operativni Aristotelovi pojmovi - pojmovi kojima on definiše kategorije (tematske pojmove). U Porfirijevim *Isagogama* kao i u Boetijevom komentaru na isti Porfirijev spis, ovi Aristotelovi operativni pojmovi - jesu tematski pojmovi.

Drugi, jednako dobar primer na kojem se može sagledati odnos operativnog i tematskog pojma jeste Platonov dijalog *Parmenid* gde se na promenljiv način određuju *ón* i *hén*, *bivstvjuće* i *jedno*. Kada se određuje *ón* i ono se nađe u središtu pažnje, pa stoji u svetlu – "osvetljeno" svetlošću uma, *hén*, kojim se ovo određuje, ostaje u senci, i obratno: misli li se *hén* tematski, mišljenje *ón*, biva operativno.

Ovaj primer je posebno interesantan jer pokazuje da je moguće da jedan pojam u jednom času bude tematski, središnji pojam filozofije, a potom, kad se njim nešto drugo, neki drugi pojam objašnjava, on postaje operativan. Tu smo svedoci svojevrstne "igre" pojmova, igre koja nedvosmisleno ukazuju na dvosmislenu prirodu pojma.

Isto tako, kad govorimo o vremenu, nastojeći da *tematizujemo* vreme, mi razlikujemo stvari u vremenu i vreme samo. Svaka stvar u vremenu, jeste vremeo bivstvujuće i ono je ili pokretno ili miruje. Kretanje i mirovanje su stoga operativni pojmovi kojima nastojimo da objasnimo vreme kao tematski pojam. S druge strane, ako želimo da objasnimo kretanje, i njega shvatamo kao tematski pojam, tada nam mirovanje, vreme i prostor postaju operativni pojmovi.

Ovde se, razume se, otkriva niz problema: ako je kretanje mogući način postojanja bića bivstvujućeg u vremenu, s kojim pravom mi možemo govoriti o kretanju vremena samog, o toku vremena, jer nema ničeg u čemu bi u tom slučaju moglo biti sâmo vreme na predmetni način. Drugim rečima: zašto i s kojim pravom mi primenjujemo pojmove koji pripadaju *biti bivstvujućeg* a nalaze se *u vremenu*, na *vreme samo*? Kako kretanje toka vremena može biti *u vremenu*? Ako je tako nešto moguće, tada se zapravo radi o nekom vremenovanju vremena pa imamo vreme koje je vreme vremena.

Jasno je da mi ovde kretanje objašnjavamo vremenom, da je kretanje tematski a vreme operativni pojam, ali, jasno je i da mi, s druge strane, vreme objašnjavamo kretanjem, a u tom slučaju vreme je tematski, a kretanje operativni pojam. Tako mi iz vremena razumevamo kretanje, a iz kretanja vreme. Da li je tu u pitanju neki lažni krug u zaključivanju?

U takvim situacijama se obično ističe kako filozofija koristi metafore, pa se kaže kako je jasno da vreme ne teče kao voda u potoku, a da se ipak pritom govori o tečenju.

Zašto je ovo važno? Zato što nam upravo ovo razlikovanje tematskih i operativnih pojmova može biti od odlučujuće važnosti kad želimo razumeti misao prvih grčkih mislilaca. Kod njih se na najneposredniji način pokazuje to prelivanje operativnih u tematske pojmove i obratno.

Odatle moguće je izvesti još jednu pouku kad se okrenemo savremenoj filozofiji. Videćemo da su mnogi pojmovi, posebno oni koje srećemo u fenomenologiji, kao što su *fenomen*, *epoché*, *konstitucija*, *transcendentalna logika*, daleko više operativno upotrebljavaju no što su sami tematski jasni. Na taj način svi ti pojmovi predstavljaju probleme koji još nisu do kraja ni tematizovani.

Sudbina filozofije je u tome da svi pojmovi nisu istovremeno otvoreni, budući da svet ima dvostruku prirodu koja se manifestuje i u ljudskom mišljenju: na jednoj strani je sjaj pojavljivanja, a na drugoj zatvoren bezdan, pa ukoliko je izvornija svetlost u kojoj se nalaze stvari, toliko je dublja senka koja ih odasvud obavija. Saznanje bez senki privilegija je boga, a senka konačne istine na početku metafizike, kakvu nalazimo kod Platona, ostaje, kako to primećuje E. Fink, posebna tema svake filozofije.⁵⁶

⁵⁶ Fink, E.: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* (1957), in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 180-204.

6. Intencionalna analiza i spekulativno mišljenje

Iako znamo za Kantov stav da se ne uči filozofija već filozofiranje, budući da gotove filozofije nigde nema kao takve, mi, obično, u svakodnevnom govoru ističemo razne "filozofije" i govorimo o filozofiji Platona ili Aristotela, o filozofiji Kanta ili Hegela, o analitičkoj ili fenomenološkoj filozofiji. Već na prvi pogled jasno je da se tu radi o mnoštvu krajnje različitih "filozofija", odnosno o nizu različitih pokušaja tumačenja celokupne filozofske problematike, među kojima, tek poslednji pokušaji, od Spinoze do Hegela, imaju formu sistema; i hteli mi to ili ne, ne možemo a da ih ne dovedemo u nekakav odnos koji bi makar delimice omogućavao njihovo poređenje ali i održavanje u stavu razlike. Upravo to omogućuje da se makar preliminarno postavi pitanje kako o valjanosti neke filozofije tako i o tome u kojoj meri nju odlikuje "spekulativni" duh, u kojoj je meri ona izraz spekulativnog mišljenja svog vremena. Ali, šta se uopšte podrazumeva pod spekulativnim mišljenjem? Mnogi su, početkom XX stoleća bit fenomenološke filozofije videli u primeni njene metode, u intencionalnoj analizi, i mnogi su je pritom osporavali, zamerajući joj na njenoj anti-spekulativnoj prirodi. Koliko su bili u pravu, to je možda i jasnije iz današnje pespektive koju odlikuje stoletna distanca.

U svakom slučaju, nesporna je pre više od pola veka izrečena ocena Eugena Finka, da je fenomenologija od samih svojih početaka, bila vođena jednim anti-spekulativnim *pathosom*, da je odbacivala svako spekulativno interpretiranje sveta ističući odlučujući značaj

intencionalnosti⁵⁷, čime se suprotstavljala čitavoj filozofskoj tradiciji koja je sva bila u znaku spekulativne metafizike.

U isto vreme, mnogi su s pravom postavili pitanje da li je u izgrađivanju fenomenološke filozofije moguće uzdržavanje od svake spekulacije i ne nalazi li se ipak spekulativna misao, mada u jednoj skrivenoj formi, i dalje, u Huserlovom učenju o fenomenološkoj redukciji. To je vodilo jednom drugom, još kritičnijem pitanju: da li je moguća fenomenološka analiza spekulativnog mišljenja, kao i tome, da li je razlika između intencionalne analize i spekulativnog mišljenja samo jedna metoda razlika.

Od odgovora na ova pitanja zavisi i odgovor na pitanje o mestu fenomenologije u istoriji filozofije. Pitanje glasi: kako se problemi fenomenologije odnose spram velikih pitanja klasične filozofije, kao što su Platonova dijalektika, Aristotelova hermeneutika, Kantovo transcendentno postavljanje pitanja, ili Hegelovo spekulativno mišljenje.

Nastajući početkom XX stoleća, fenomenologija je nastupala kao jedna radikalno nova filozofija, a živeći u dubokom uverenju da je i u filozofiji moguć jedan radikalno novi početak, nezavisno od čitave dotadašnje filozofske tradicije, i to, po istom modelu, po kojem su nastupali i svi avangardni umetnici početka tog stoleća, ističući kako sa njima tek počinje umetnost na jedan nov, odlučujući, istinski način.

Nastupajući sa namerom da sve otpočne od početka, fenomenologija je pretpostavljala mogućnost radikalnog početka, koji nije podrazumevao samo kritiku čitave

⁵⁷ O pojmu intencionalnosti videti u mojoj knjizi: Uzelac, M.: *Kosmologija umetnosti*, Prilog zasnivanju fenomenološke estetike, KZNS, Novi Sad 1995; opširnije se taj pojam razmatra u knjizi: Uzelac, M.: *Fenomenologija*.

dotadašnje metafizičke predaje, već, pre svega, neprihvatanje istorije filozofije. Fenomenologija je htela da sa filozofije zbací vekovno nataloženi balast raznih mnjenja i do kraja nepromišljenih stavova, i da kao čista, nova, bez pretpostavki, započne radikalno iznova, od onog što bi moralo biti neposredni početak. Tako nešto bilo je moguće samo uspostavljanjem jednog novog, izvornog i neposrednog odnosa ka samim stvarima. Tako se "sama stvar" pokazala kao lozinka fenomenologije, kao lozinka njene teorijske revolucije.

Bez obzira na to što se poziv "samim stvarima" tada nije čuo po prvi put, bez obzira što se isti poziv čuo već sto godina ranije, "sama stvar" bila je sad inspiracija i podsticaj: ona je shvaćena kao ono neposredno dato, kao neposredno čulno, shvaćeno u njegovom neposrednom postojanju i njegovoj čulnoj konkretnosti.

Ovakav pristup morao je da pobudi sumnju: može li onaj ko filozofira da dospe do *pra*-mesta filozofije, do onog što je počelo (*arché*) i princip, a da u isto vreme isključi iz razmatranja viševekovnu delatnost generacija filozofa? Drugim rečima: ne temelji li se takav jedan pristup, kakav fenomenologija predstavlja kao metodološku revoluciju, na nekoj neistorijskoj naivnosti?

Fenomenologija je isticala kao svoj predmet pred-pojmovnu, pred-govornu stvar, no nije bilo potrebno mnogo, pa da se vidi kako je po sredi neka tamna, nejasna pretpostavka. Naime, nevažno je šta mi mislimo o nekoj stvari, ali nije nevažno šta mi *kao* stvar mislimo. Ovo poslednje jeste ozbiljno ontološko pitanje. Tu se radi o *prirodi* same stvari, o njenom *ontološkom biću*. Sama stvar je određena pojmom koji nikad ne može biti apstraktan, budući da ne može biti neka pred-pojmovna stvar, ako se pojam misli u njegovom strogo ontološkom smislu. Svako biće je određeno govorom i teško se može govoriti o istini

nekog bića nezavisno od govora, kao što je besmislica i govoriti o govoru pre govora. To što postoji mnoštvo stvari o kojima niko nikad dosad još ništa nije rekao, ali, ako one učestvuju u biću, ako bivstvuju, onda su one i u oblasti moći govora koji nije ništa drugo do samo otvaranje bića.

Ovo se mora imati u vidu već stoga što fenomenalnost fenomena nikad nije jedna fenomenalna datost; ona je uvek i tema spekulativnog određenja. Pojavljivanje bivstvujućeg nije nešto što se samo po sebi pojavljuje. Ali, izraz *pojavljivanje* sadrži u sebi tajnovitu mnogoznačnost, nezavisno i uprkos tome što bit (*ousía*) leži u osnovi svakog pojavljivanja.

Pokazalo se da fenomenologija kako ju je zamislio Huserl, leži na tlu novovekovne metafizike. Ona ne dovodi u pitanje sumnjivost ontoloških pretpostavki; samo bivstvujuće se u njoj preobraća u fenomen: ono je predmet i ništa više. Međutim, ako je "sama stvar" u principu fenomen, ona se ne odlikuje večitošću, nepromenljivošću. Ona je nešto relativno, ona je ono kakvom se subjektu pojavljuje, ne posedujući u sebi karakter nečeg zatvorenog u sebe bivstvujućeg, i nije ništa drugo do ono što je u predstavi nekog predstavljenog predmeta. U tom slučaju ona je posledica intencionalnog odnosa, jer znamo da je svest uvek svest o nečem, da je intencionalnost osnovno svojstvo svesti.

Međutim, ima razloga da se postavi pitanje i gde se nalazi zapravo intencionalnost? Da li je ona specifičan način života ljudske duše, predmet unutrašnjeg opažanja, ili se nalazi u samim stvarima. Huserlov odgovor bi bio da je intencionalnost ništa drugo do sam *odnos*. To je moguće jer on stvar shvata kao fenomen, a ovaj kao strukturni momenat intencionalnosti, kao njegov predmetni pol. Na taj način Huserl dospeva do koncepcije jednog univerzalnog procesa u kojem napetost između subjekta i objekta biva

prevladana intencionalnim životom kao celovitom tvorevinom. Kako sam pojam života kod Huserla nije spekulativno eksponiran, kod njega nigde ne srećemo ontološko određenje konstitutivnog procesa a s njim u vezi ni određenje intencionalnog života.

Budući da se kod Huserla sve vreme smisao transcendentale konstitucije koleba između opažanja i stvaranja⁵⁸, ima opravdanih razloga da se promisli koliko je uopšte opravdana i održiva antispekulativna orijentisanost fenomenologije, i čak više od toga: koliko su opravdane težnje da se fenomenologija razvija na antispekulativnom putu.

Ako se vrednost i značaj intencionalne analize i ne dovodi u pitanje, postavlja se opravdano pitanje da li ona može da zameni čitavu metafizičku tradiciju. Ona ne može isto što može spekulacija, to je nesporno; ona ima svoju oblast važenja, svoj posebni prostor delovanja, ali, intencionalna analiza ne može iz same sebe da izdvoji i svoju oblast istraživanja.

Za Huserla intencionalnost je temeljna oznaka odnosa subjekta i objekta. Ali, odnos subjekta i objekta još uvek nije i prostor igre bivstvovanja. Drugim rečima: subjekt-objekt odnos nije temeljniji od samog sveta; on nije izvorniji od sveg bivstvujućeg, od svakog subjekta i objekta, kakav je po svojoj prirodi svet.

Ako je mišljenje otvaranje čoveka ka svetlu, onda je ono po svojoj biti spekulativno, a ono je po svojoj biti nužno takvo kad o onom krajnjem govori iz celine bića. Zato je filozofsko mišljenje bitno spekulativno. Sam Huserl je govorio o ontologiji, ali on je pritom mislio na eidetsko

⁵⁸ To je stoga što nije do kraja jasno iskazano da li je sama konstitucija receptivna ili reproduktivna, pa smisao bića celine života nije do kraja nedvosmisleno određen.

učenje o predmetima višeg reda, i tu je reč samo o regionalnim ontologijama koje se poklapaju s oblastima posebnih nauka. Ono što je struktura bića, samo biće, to nikad nisu predmeti koje može naći i opisati intencionalna analiza. Da bi se to dokučilo, da bi se sagledalo ono što se nalazi u osnovi stvari, za tako nešto neophodno je spekulativno mišljenje⁵⁹. To je osnovni razlog neophodnosti da se ukaže na neke od polaznih pretpostavki za postavljanje pitanja o prirodi spekulativnog, metafizičkog mišljenja.

⁵⁹ Izloženo na tragu spisa: Fink, E.: *Die intentionale Analyse und das spekulativen Denkens*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 139-157.

7. Metafizika kao (prva) filozofija

Mišljenje prvih mislilaca, onih sa kojima počinje filozofija jeste zbir pojedinačnih stavova o pojedinačnim stvarima i problemima. Takvo mišljenje nije sistematično, i ono je daleko od sistemskog izvođenja celine znanja. Tako nešto nećemo naći ni kod jednog od najvećih filozofa antičkog doba - Platona; njegovo pravo učenje do nas nije došlo jer je živelo u dijalogu sa učenicima, a u školi koja je bila relativno zatvorenog tipa. Njegovi dijalozi čitani za javnost tek delimično oslikavaju njegovu filozofiju. Tu on govori polupesničkim jezikom, služeći se često mitovima, a sve to čini posredstvom Sokrata, da je ponekad teško ili čak nemoguće odvojiti njegove od Sokratovih stavova.

Kada je reč o njegovom najvećem učeniku Aristotelu, ni tu stvar ne stoji najbolje: sačuvan nam je manji deo njegovih spisa, više puta prepisivan i prepravljjan, a i to su uglavnom tek beleške za predavanja, s izuzetkom nekoliko dovršenih spisa iz oblasti logike. Iako se za Aristotela i njegove učenike često govori kako su posedovali celinu znanja svog vremena, kod njih ne nalazimo i sistematsko izlaganje filozofije, što nećemo imati ni kod Tome Akvinskog, već tek u novo doba, kod Spinoze, a potom kod Hegela, koji nam daje i poslednji filozofski sistem. Nakon njega, znamo samo za "kritike sistema", odnosno pokušaje kritike pojedinih aspekata i elemenata Hegelovog sistema, kao i za pokušaje kritike nekih ranijih filozofskih učenja koje smo ponekad (mahom neopravdano) spremni da tumačimo kao "sisteme", odnosno, kao pokušaje sistematičnog izlaganja neke kompleksne problematike.

Posle mnogo vekova u takvoj se situaciji našla metafizika. Već dve stotine godine traje intenzivno opovrgavanje metafizike od strane njenih ostrašćenih protivnika. Oko tog pitanja, poznatog kao *pitanje kraja*

metafizike povremeno se uspaljuju filozofske strasti. Jedni govore o kraju metafizike, o njenom neuspehu da izađe na kraj s pitanjem bivstvovanja, koje ostaje dve hiljade godina (do Hajdegera) netematizovano, drugi govore o kraju metafizike, jer je dovedena u pitanje ideja supstancijalnosti (a što je u poslednje vreme posebno svojstveno postmodernistički orijentisanim misliocima).

Metafizici se ne piše dobro, ali dobro se ne piše ni umetnosti o čijem je kraju prvi progovorio Hegel pre nešto manje od dva stoleća. Hegel je tada upozorio, da kraj umetnosti označava samo to da umetnost više nije odlučujuća za ljudski opstanak, a što nikako ne dovodi u pitanje i dalje stvaranje i produkovanje umetničkih dela, čak, remek dela. I odista, nakon skoro dva veka umetnici i dalje stvaraju umetnička dela, istina s nešto manje uverenosti, ali sa većom svesti o svojoj marginalnosti i društvenoj nepotrebnosti.

Još sredinom XX stoleća činilo se da je s metafizikom definitivno završeno, da je razorna kritika metafizike i njene deficijentnosti kakvu je u nizu svojih dela i naknadno tek objavljenih predavanja sprovodio Hajdeger, definitivna i završna reč po tom pitanju.

Uprkos svemu i kod samog Hajdegera, ponekad izbija sumnja u ispravnost njegovih sudova koji su često isključivi ali i teško prihvatljivi, posebno oni iz poslednjeg perioda njegovog filozofiranja kad nastoji da dâ prednost istočnom načinu mišljenja, a što je kod nas ispravno, što sam već pomenuo, opovrgao s mnogo argumenata Mihailo Đurić. Naime, i kod Hajdegera možemo već četrdesetih godina (u II knjizi o Ničeju) naći i rečenicu u kojoj se kaže: *neće li se u metafizici budućnosti pojaviti takve mogućnosti, o kojima mi danas ništa ne znamo?*

Ovde nije tema metafizika budućnosti, već samo metafizika; nalazeći se na početku, mi se ovde bavimo

mišljenjem i spremamo se da mišljenjem dospemo do mišljenja, da razumemo to mišljenje mišljenja o kojem već Aristotel govori u spisima koji su do nas došli pod tim provokativnim naslovom: *metafizika*.

Metafizika, odnosno *prva filozofija* (*proté philosophía*), kako je tu disciplinu nazivao Aristotel, postavlja pitanje o bivstvujućem, odnosno o bivstvujućem kao takvom (*ón hè ón*). Grčki izraz za bivstvujuće (*tò ón*) od samog početka sadrži u sebi dvoznačnost: on s jedne strane, ukazuje na bivstvujuće stvari, a s druge strane, na suštinu stvari. Ta dvoznačnost je prostor igre metafizičkog mišljenja⁶⁰.

Kao što je poznato, sam Aristotel nije koristio izraz *metafizika*; za spise koji su se bavili onim prvim, onim što leži u osnovi *fizike*, on je koristio izraz *prva filozofija*. Njemu je taj izraz bio dovoljan i nije imao "potrebe za metafizikom", nije imao potrebe za uvođenjem još jednog pojma za ono što mu je od samog početka bilo jasno i što je video kao osnovni problem.

Međutim, sam izraz *metafizika* u srednjem veku, a potom i u novo doba, dobio je značenje kakvo nije imao u u antičko doba, budući da se srednjevekovna kao i novovekovna *metafizika* bitno razlikuje od *prve filozofije* o kojoj je pisao Aristotel. Zato, kritikovati metafiziku, pretpostavlja prethodnu svest o tome kakva se metafizika kritikuje, kakvu metafiziku imamo u vidu. Ne treba po stoti put ponavljati da se Kantovo shvatanje metafizike formira na tragu pojma metafizike kakav je vladajući u srednjem veku i da se bitno razlikuje se od onog iz kojeg je potekao taj pojam.

Sve ono što se kasnije zbiva, pa i danas, jeste stvar

⁶⁰ Fink, E.: *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, Alber, Freiburg/München 1977, S. 169.

interpretacije. U tom smislu nesporno je da je Hajdegerovo tumačenje metafizike i kraja metafizike legitimno, ali, uslovno legitimno. Sve što on piše jeste njegova, Hajdegerova filozofija. Platon o kojem piše Hajdeger je Hajdegerov Platon. Niče o kojem piše Hajdeger je Hajdegerov Niče.

Sve to ne sprečava ni najmanje da Hajdegerova filozofija ostaje i dalje velika, živeći pored drugih velikih filozofija njegovih prethodnika. U tom smislu filozofija nema ničeg zajedničkog s naukom u današnjem značenju te reči gde teorije, kao i pronalasci, sve većom brzinom zastarevaju i odlaze u prošlost, u istoriju nauke. Takva nije sudbina filozofâ i filozofskih dela: oni se nalaze u neprestanom dijalogu u jednom jedinstvenom vremenu koje obuhvata čitavu istoriju filozofije.

Kako Hajdeger tumači metafiziku? Ona je, po njegovom dubokom uverenju, od samih svojih početaka (u predplatonovskom mišljenju Grka) *ontološko tumačenje bivstvjućeg*, koje počinje od stvari i pita za njihovu bivstvenost, i pritom stoji u jednom tamnom neprozirnom odnosu spram bivstvovanja koje samo po sebi ne tematizuje. Tako je metafizika - zaborav bivstvovanja. Zaboravnost tog zaborava nije posledica neke greške ili neke methodske naivnosti koja bi se nekim neposrednim uvidom mogla prevazići. Ona je, pre svega, sudbina mišljenja i traje preko dve hiljade godina. Ta "zaboravnost" se ne može prevazići ni tako što će biti imenovana i imenovanjem dovedena u predmetno polje svesti. Osnovna teškoća je u tome što se prostoru-vremenu bivstvovanje sve vreme otkriva kao bivstvjuće i pojavljuje kao bivstvenost stvari, kao bivstvovanje na bivstvjućem.

Metafizika, po tumačenju Hajdegera, pita uvek o bivstvjućem u celini, ali celovitost te celine promišlja kao najviše bivstvjuće (koje se nalazi u odnosu spram svih

stvari) i koje je neko zbirajuće i sabirajuće središte. To najviše bivstvujuće je *theîon*. Zato je metafizika – teologija.

To ne znači da je tu reč o nekom bogu kakvog ima u vidu pozitivna religija, niti je tu reč o o nekom personalnom *theòs*. Hajdeger govori o metafizici kao *theiologiji*, kao učenju o *theîon*. Kao theiološka ontologija metafizika ima jedinstvenu bit od Parmenida do Hegela, ona misli bivstvujuće u njegovom bivstvovanju i misli jedinstvo svih stvari iz aspekta najvišeg bivstvujućeg. Tako je metafizičko mišljenje zaborav bivstvovanja jer u promišljanju bivstvenosti bivstvujućeg ne misli se bivstvovanje koje ovo omogućuje.

Misleći čovek stoji u bivstvovanju, misleći stoji u svetlu neskrivenosti, ali on zaboravlja da promisli svetlo sâmo u kojem se on sa svim ostalim stvarima pojavljuje. Ta "zaboravnost" ne može biti prevladana niti prevaziđena nekom duhovnom radikalnošću našeg mišljenja: zaborav bivstvovanja je usud istorijskog puta metafizike i nije zaostavština mislioca koji se bavi metafizikom i zato se ona ne može jednostavno otkloniti misaonim aktom. Ponajpre, stvar je u tome da je svojstvo bivstvovanja da se pokazuje kao bivstvovanje bivstvujućeg, a ne kao bivstvovanje sâmo. Činjenica da mi danas o tome govorimo, ne znači i da je time sam zaborav bivstvovanja i prevladan, budući da mi u njemu i danas živimo; pa ipak, to što mi o tome uopšte govorimo, ne svedokuje ni o čem drugom, no o tome da se naša situacija u svetu i odnos spram njega počinje bitno menjati.⁶¹ Ali, možda upravo svetsko-istorijska situacija u

⁶¹ Ne znam da li je to imao u vidu Hajdeger. Verovatno ne, jer on nije dospao do pitanja mišljenja sveta, kako je to kasnije radikalno postavio Fink; on nije čak došao do toga da se Niče može nalaziti s druge strane metafizike, i to u času kad počne bivstvovanje da tumači ne kao vrednost (kao volju za moć), već

kojoj se nalazimo najavljuje jedno novo iskustvo bivstvovanja⁶².

Pre no što ukažemo na to kako ovaj problem Hajdeger razrešava u poznatom spisu o Hegelu u knjizi *Holzwege*⁶³, mogao bi se razmotriti još jedan Hajdegerov pokušaj promišljanja pitanja "kraja metafizike", a koji srećemo u petom poglavlju Hajdegerove knjige o Niče⁶⁴.

Analizu problematične prirode metafizike, čija je centralna tema odnos bivstvovanja i bivstvujućeg, Martin Hajdeger započinje tvrdnjom da zapadna metafizika počinje Platonovim tumačenjem bića kao ideje; ako je to tako, kaže on, onda je sva zapadna filozofija platonizam i onda je sva zapadna filozofija idealizam. Tako bi metafizika⁶⁵, platonizam i idealizam – bili jedno te isto.

U spisu o Niče^u, svu filozofiju od Platona do Ničea, Martin Hajdeger je video kao metafizičku i stoga ustvrdio kako se s Ničeovom filozofijom, kao metafizikom volje ka vlasti, odnosno, kao metafizikom vrednosti – završava istorija metafizike, te da je poslednja faza metafizike -

kao igru. Videti: Fink, E.: *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, S. 188.

⁶² Upravo to je podstaklo Hajdegera da se posveti Hegelovom tumačenju iskustva, odnosno iskustva bivstvovanja. Ovo je posebno važno, jer po rečima Finka (*Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Freiburg/München 1977, S. 172), Hajdeger upravo Hegela smatra apsolutnim vrhuncem i dovršenjem metafizike.

⁶³ Heidegger, M.: *Holzwege*, Frankfurt, a.M. 1950.

⁶⁴ Heidegger, M.: *Nietzsche II*.

⁶⁵ Činjenica je da pojam *metafizika* nije skovao Platon, kao što je činjenica da taj pojam nije nastao ni u platonističkoj tradiciji. Pojam *metafizika* naziv je jednog skupa Aristotelovih tekstova posvećenih prvoj filozofiji, ali, taj pojam nije koristio Aristotel i u širu upotrebu ušao je nekoliko stoleća nakon njegove smrti.

antropologija koja se dovršava u "pogledu na svet".

Tako govori Hajdeger u petom delu svog spisa o Ničeju, naslovljenom "Evropski nihilizam" (1940); ali, kao što smo već nagovestili, tu on ističe da još treba rešiti "da li se može (ako može, kako) načiniti potpuni pregled svih postojećih mogućnosti metafizike".

To pitanje on s punim pravom postavlja i hegelovski ga obrazlaže: "Jer, na kraju krajeva, mi ne stojimo "iznad" istorije, a tim pre ne "nad" istorijom metafizike, koja se javlja suštinskom osnovom svake istorije uopšte." U svakom slučaju, dovršetak metafizike može biti nepotpun i sav govor o kraju metafizike ostaje krajnje problematičan. Kasnije, Hajdeger će kraj metafizike videti u sveopštoj vladavini tehnike.

Istoriju metafizike Hajdeger tumači kao istoriju tumačenja pojma bića: taj put vodi od Platona za koga je biće ideja, odnosno dobro, preko Dekarta koji ideju tumači kao *perceptio*, pa preko Kanta koji biće tumači kao uslov mogućnosti predmetnosti predmetâ, da bi se završila sa Ničeom koji biće tumači u duhu Platona, savršeno metafizički iz aspekta vrednosti, a kao volju ka vlasti.

Platon biće razlikuje od bivstvujućeg kao pojedinačnog; za Platona *biće* je isto što i *ousía* i označava *bivstvo*, podrazumevajući sveopšte u odnosu na pojedinačno; bivstvo bivstvujućeg ukazuje na najopštije onog što je najopštije – ukazuje na najviši rod na ono što je krajnje univerzalno. Tako se pojmom biće, odnosno bivstvom bivstvujućeg, misli na nešto najranije, apriorno, misli se na nešto što svemu prethodi, ali ne u vremenskom, već logičkom smislu. Pritom, tumačenjem bića kao opšteg, još uvek se ništa ne kazuje o biću već samo o tome kako metafizika osmišljava pojam bića.

Biće je po Platonu prisutnost nepromenljivog u neskrivenom, i to biće kao bivstvo on označava izrazom

ideja. Ideje nisu predstave koje bi mi imali u svojoj svesti; tako nešto biće moguće tek mnogo vekova nakon Platona, u vreme neoplatonizma. Ideja je nešto prethodeće kao prisutnost.

Da bi se uopšte moglo razumeti šta je ideja, mi se, upozorava Hajdeger, moramo osloboditi novoevropskog značenja te reči kao percepcije i samim tim veze ideje i "subjekta". *Idéa* označava isto što i *eîdos*, a ovo poslednje označava vid, ili izgled neke stvari; ali taj vid nije oblik koji mi formiramo s obzirom na stvar; shvaćeno na grčki način, vid, izgled neke kuće jeste kućnost te kuće, ono u čemu se to bivstvujuće (kuća) izražava, ono u čemu ona dolazi u prisutnost, u biće. Vid nije neki aspekt kuće za subjekta, već ono što čini postojanost kuće. Tako "kućnost" jeste nešto opšte, opšte u odnosu na mnoštvo pojedinačnosti – ideja. Kako sve pojedinačno i posebno ima svoju prisutnost i svoje postojanje, tj. svoje biće u ideji, ideja je nešto što je prožeto bićem, nešto izvorno bivstvujuće - *óntos ón*.

Za razliku od ideja, obične stvari Platon naziva *mè ón* i to nije nešto što bi bilo nepostojeće, što je ništa; ono je bivstvujuće (*tò ón*) ali ono ne postoji na pravi način, na način kako bi trebalo da postoji. Zato je svako određeno bivstvujuće određeno idejom i zato se u svemu prisutnom javlja ideja. Biće je, kao izvorno bivstvujuće apriorno, ali ne u vremenskom smislu, već stoga što se u svojoj upućenosti nama prvenstveno pokazuje, što iskonski iz sebe samog prebiva u otkrivenosti.

Ovo tumačenje bića kao ideje nastaje u isto vreme kad vlada duboko uverenje da se bivstvujuće može dosegnuti vidom. Stari Grci smatrali su da je saznanje neka vrsta gledanja, posmatranja (lat. *contemplatio*) na šta ukazuje i reč *theoría*, koja je u sebi sadržavala pogled i posmatranje. Odgovor na pitanje zašto su Grci odnos ka bivstvujućem tumačili pomoću gledanja bio bi u tome što

posmatranje (budući da biće označava prisutnost i postojanost), bolje od svega odgovara tome da se razume postojanost i prisutnost.

Tako piše Hajdeger. Da li nas takvo tumačenje zavodi? Svakako. Njegova knjiga o Niče u više govori o njegovoj filozofiji, no o filozofiji Niče u, iako on, tumačeći Niče u, ovom do kraja neostvarenom filozofu, učitava više no što je on mogao i da sanja u retkim trenucima ingenioznosti. Ali, to je vidno već i u Hajdegerovim interpretacijama stihova Helderlina, Trakla ili Merikea. Ko bi danas znao za Merikea da nije Hajdegerovih interpretacija? I, da li one istinski osvetljavaju te tekstove ili su te pesme samo povod nesporno velikom misliocu, za razvijanje njegove sopstvene filozofije?

Ovo ipak nije mesto za raspravu o Hajdegeru i njegovoj filozofiji⁶⁶. Do tako nečeg doći će tek kasnije, kad se steknu uslovi; možda tek kroz tri stotine godina, kako je on proricao u svom poslednjem intervjuu. Njegova filozofija čeka tumače. Uostalom i filozofija Platona i Aristotela čekala je svoje prave tumače skoro dve hiljade godina i zato je ona "stara" tek nekoliko stoleća i zato je do naših dana ostala do kraja neprotumačena; Platonu i Aristotelu počinje se na pravi način pristupati tek od vremena Renesanse (ne treba zaboraviti da je Stagiranina i Toma Akvinski čitao u latinskom prevodu i to u avgustinovskoj, dakle neoplatonističkoj, interpretaciji); filozofija Prokla još je mlađa: prvi, o poslednjem velikom filozofu Antike, s punim razumevanjem i svešću o njegovoj veličini, govori tek Hegel. Pored ove tradicije (Platon, Dekart, Kant, Herder, Fihte, Hegel, Niče), kakvu tumači Hajdeger, metafizika ima i

⁶⁶ Teško se može reći šta je opasnije: doći u sukob s pristalicama Hajdegera, ili sa njegovim protivnicima. I jedni i drugi jednako su isključivi.

jednu drugu tradiciju (Aristotel, Toma, Suares, Dekart, Huserl, Fink): to je tradicija koja polazi od Aristotela a koju ovde ne možemo slediti, niti ćemo se na nju pozivati, jer sve to u velikoj meri prevazilazi granice ovih uvodnih predavanja...

To nas ne sprečava da se na trenutak vratimo već postavljenom pitanju: zašto se u pokušaju osporavanja metafizike Hajdeger ne zadovoljava onim što je napisao u dvotomnoj knjizi o Ničeou, već odlučuje da sve rečeno još jednom promisli, ali ovog puta kroz suprotstavljenje Hegelu koga sad proglašava za najvećeg i poslednjeg metafizičara. Očigledno, Hajdeger mnogo nastoji na tome da potvrdi kraj metafizike i da sebe vidi sa one druge strane; šta se dobija mišljenjem s one strane metafizike? Osporavanje filozofije kineskom mudrošću?

Dakle, nakon što smo videli da se po Hajdegeru metafizika završava s Ničeom, sad se vraćamo njegovom obrazloženju stava kako je Hegel apsolutni vrhunac i dovršenje metafizike⁶⁷.

Po rečima E. Finka u već pomenutom spisu, za Hajdegera je Hegelova filozofija onto-teologija. Hegel kao mislilac nalazi se u samozaboravu metafizike. Metafizika razumeva bivstvjuće u horizontu vremena, ali ga ne izražava iz horizonta vremena. Vreme je ono *zaboravljeno* metafizičko zaborava bivstvovanja.

Hajdeger smatra da se razumevanje bivstvovanja, od samih početaka filozofije, kreće u horizontu vremena, ali da taj horizont vremena bivstvovanja nikad nije sam postao predmet mišljenja i tako promišljen. Metafizika bivstvovanje shvata kao sadašnje, kao nešto što je u svojoj celini prezentno. Antička ontologija od Parmenida do Plotina određuje bivstvenost bivstvjućeg kao *ousía*, a *ousía*

⁶⁷ Fink, E., *op. cit.*, S. 172.

iz horizonta *parousía* iz sadašnjosti. Tako je prisutnost, *parousía*, prezentnost osnovna karakteristika u metafizičkom tumačenju bivstvovanja u svim kretanjima i promenama metafizike. U novo doba prezentnost bivstvujućeg pretvara se u prezentnost "reprezentacije" predstavljenog subjekta. Ali i jedno i drugo: *parousía* kod Grka i *representatio* u novo doba, samo su različiti načini kako se vremenost bivstvovanja pokazuje, a da se pritom, sama, izrazito ne misli.

Hajdeger piše kako se bivstvo bivstvujućeg, od početka grčkog mišljenja pa do Ničeovog učenja o večnom vraćanju jednakog, pokazuje kao istina bivstvujućeg, a da je zapravo samo jedan, premda odlučujući način bivstvovanja, koji se nikako nužno ne pokazuje samo kao prisutnost prisutnog⁶⁸.

Time, po rečima Finka, Hajdeger na najtemeljniji način ukazuje na granice metafizike. Tu se bivstvovanje misli samo kao bivstvujuće i bivstvo, i kreće u horizontu prezentnosti, a time i vremena, a sama veza bivstvovanja i vremena ostaje u tami nepromišljenog⁶⁹.

Upravo ove Hajdegerove stavove, Fink na najodlučniji način dovodi u pitanje. On postavlja pitanje da li se metafizika vrhuni u filozofiji Hegela, odnosno, koliko je Hajdeger u pravu kad u Hegelu vidi isključivo novovekovnog mislioca. Pomenutom svojom tvrdnjom Hajdeger nije ni blizu toga da otvori pitanje: da li se možda Hegel nalazi već s one strane novog doba, nastojeći pritom da iz jedne granične situacije promišlja temeljne motive kako antičkog, tako i novovekovnog mišljenja.

Za Hajdegera, Hegel dovršava metafiziku ukoliko se nalazi u fazi kraja istorije metafizike, na tlu novovekovnog

⁶⁸ Heidegger, M.: *Holzwege*, Frankfurt, a.M. 1950, S. 142.

⁶⁹ Fink, *op. cit.*, S. 174.

subjektivizma. Hajdeger, kaže Fink, insinuira Hegelu jednu ontološku predodluku.⁷⁰ On tumači Hegela kao kartezijanca, a mišljenje bivstvovanja mora da proistekne iz mišljenja i u njemu da nađe temelj, jer se mišljenje sâmo pokazuje kao pravo, istinsko bivstvujuće. Mišljenje je uvek mišljenje mišljenja, tj. samosvest i samosaznanje.

Nakon Lajbnica, svako bivstvujuće svako *ens qua ens*, jeste *res cogitans*: razlika između čoveka (koji je svestan sebe) i nesvesnog kamena - samo je razlika između budne i usnule monade. Bivstvujuće kao takvo je subjekt, tj. predstavljeno samoodnošenje ka predmetu. Tako je celina bivstvovanja uslovljena opštim subjekt-objekt odnosom. Tu celinu Hajdeger naziva *Subjektivität*. Ontološka interpretacija bivstvujućeg kao takvog odvija se u novo doba na tlu *Subjektivitätä*.

Da li je subjekt istina supstancije? Da li je samosvest pravo bivstvovanje? Hegel kaže da istinu, ni manje ni više, treba misliti kako kao supstanciju tako i kao subjekt. Biće po sebi nije manje od bića za sebe – oba momenta su jednako izvorna, a to kretanje od po-sebi ka za-sebe ne vodi jednostranom završetku već pojmu života.

U svakom slučaju, Finkov zaključak je nedvosmislen: Hajdegerovo tumačenje Hegelovog mišljenja uprkos svoj strogosti interpretacije, uprkos strogog, velikog uvida, ostaje - jednostrano⁷¹. Ta jednostranost perspektive je za Hajdegera nužna, zato što on iskustvo tumači kao način kako se u horizontu *Subjektivitätä* intepretira bivstvovanje. Za Hajdegera kao i za Hegela iskustvo nije način ljudskog odnosa prema bivstvovanju, već čisti samoodnos bivstvovanja ka sebi.

Zato što Hegel taj odnos tumači kao samoodnos

⁷⁰ *Op. cit.*, 175.

⁷¹ *Op. cit.*, 177-8.

bivstvovanja od po-sebi ka bivstvovanju za-sebe, čemu je čovek posrednik, Hajdeger iskustvo tumači kao kretanje znanja subjekta koji sebe saznaje. Tako je bivstvovanje iskustvo, jer je ono prethodno već mišljeno kao samosvest. Za Hegela iskustvo bivstvovanja je iskustvo mišljenja uz pomoć fundamentalnih kategorija: biće-za-sebe i biće-po-sebi.

Sve to, po dubokom uverenju Finka, vodi zagonetnoj i tamnoj razlici sveta i stvari. Kako postoji *stvar*, kako je moguće njeno samostalno postojanje u svetu? Metafizika tu samost stvari, tokom čitave svoje istorije, tumači kao supstanciju, a kasnije, u novo doba, kao subjekt. Supstancijalnost ima u vidu biće-po-sebi, a subjekt – biće-za-sebe. Hegel nastoji da oba tumači kao jedno i tako dolazi do pojma iskustva, koji se pokazuje kao iskustvo bivstvovanja.

Ono što Hegel ima u vidu, a što on mora ostaviti neiskazanim, jeste da se bićem-po-sebi i za-sebe apsolutnog, misli neiskazana jedinstvena celina bivstvovanja, njegova svetlost i skritost, da se time misli svet kao zatvorenost zemlje i otvorenost neba⁷².

Šta iz ovoga možemo zaključiti? Kao prvo, da se još uvek nismo približili pravom odgovoru na pitanje o biti i završenosti metafizike. Doduše, videli smo dva pokušaja da se na to pitanje odgovori; oba dolaze od Hajdegera koji jednom tumači bivstvovanje kao volju za moć, a drugi put kao iskustvo.

U oba slučaja Hajdeger daleko više govori o svojoj filozofiji no o filozofiji Ničea ili Hegela. Njegove interpretacije su duboke i veličanstvene. Ali ne sadrže ubedenost o prevladanosti a još manje antikvarnosti metafizike.

⁷² *Op.cit.*, 184-5.

Hajdegerovo antimetafizičko stanovište pokazuje se neodrživim; ta neodrživost izbija na više mesta na videlo iz samih spisa ovog velikog filozofa. On je verovao da se metafizika završava sa Ničeom i da se dalje može manifestovati samo u svesti tehnike. Danas se tehnika iznova transformiše u metafiziku i njena svemoć nije više izraz najveće ugroženosti kojoj smo izloženi.

Strah od atomske bombe, rekoh, već je na dubokom zalasku; meditacije o delovanju atomske bombe kroz njeno nedelanje, o čemu je pre više od dve decenije pisao Peter Sloterdijk⁷³, kao i svi alarmantni tekstovi Jaspersa ili Hajdegera iz pedesetih godina na tu temu, polako klize u zaborav.

Mi se danas nalazimo pred sasvim novim izazovima, izazovima koje nam otvaraju digitalne i informacione tehnologije. Metafizika kao prva filozofija danas ponovo stupa na scenu. Ostalo je mnogo nerešenih problema. Među njima ističe se pitanje ontološkog statusa virtualnih stvarnosti, pitanje superstruna u modernoj fizici, pitanje mogućnosti zašifrovanosti informacijâ u kombinaciji određenih aminokiselina (medicina i farmakologija), kao i pitanje suštine i prirode informacije, koja se pored materije i energije, javlja kao treća komponenta u strukturi kosmosa... Sva ta pitanja traže svoje tumačenje u savremenoj filozofiji koja je moguća samo kao metafizika.

⁷³ Sloterdijk, P.: *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983 (posebno videti: 1. 5. X - Meditacija o Bombi).

8. *Ontološka i kosmološka razlika*

Tridesetih godina XX stoleća dolazi do obrata u Hajdegerovom mišljenju što je na izvestan način naznačeno već i jednim istoimenim njegovim spisom⁷⁴. Filozofska rešenja on počinje u to vreme tražiti sve većim oslanjanjem na pesničko iskustvo i sve više se poziva na Helderlina, Rilkea, Merikea. On ističe kako kako je bivstvovanje "ono što mi u susretu sa bivstvujućim od početka već znamo", ono osobito i nesvodljivo na ma šta drugo, ono što se izvorno otkriva, ono što nije bivstvujuće, ono čijoj biti pripada istina, ono što je u izvesnom smislu ništa, ono što nadolazi u neskrivenosti, ono što u sebi sadrži izvornu istinu.

Ovo jasno pokazuje da Hajdeger bivstvovanje više ne shvata kao horizont ljudske transcencije; ono se ne misli više polazeći od čoveka, već, obratno: transcencija, bit čovekova, misli se polazeći od bivstvovanja. Bivstvovanje se otvara čoveku, menja se u povesti, stavlja se u delo, prodire u bivstvujuće. Ono je temeljno dešavanje i kao takvo ima prvenstvo naspram čoveka.

Tumačeći na posve novi način bivstvovanje Hajdeger nastoji da pokaže kako bivstvovanje nije neki objekt koji bi bio naspram čoveka kao subjekta, već sredstvo prevladavanja subjekt-objekt rascepa. Tako se dolazi do nedvosmislenog zaključka o nespornosti prvenstva bivstvovanja u odnosu na bivstvujuće, do zaključka kako na nužni način bivstvovanje provladava svo bivstvujuće.

U isto vreme, treba imati u vidu i to, da, kada Hajdeger govori o bivstvovanju (*Sein*), ono nije supstantiv,

⁷⁴*Die Kehre (Obrat)*. Predavanje koje je Hajdeger po prvi put održao u Bremenu decembra 1949, a objavio ga nakon 12 godina u knjizi: Heidegger, M.: *Die Technik und die Kehre*, Pfulingen: Neske, 1962, S. 37-47.

niti neko postojeće bivstvujeće, ili neka moć koja stoji spram čoveka, već je to izraz za nebivstvujeće kao nešto *neizrazljivo*, tj. izraz za *bivstvovanje kakvo ono jeste*.

Tako dolazimo do već više puta postavljanog pitanja, pitanja ontološke razlike, koja se prvenstveno izražava odnosom bivstvovanja i bivstvujećeg, a da se često ne vidi da je taj odnos daleko složeniji i nejasniji i da se krajnjim uvidima u problematiku ontološke razlike mi još uvek ne približavamo i krajnjim granicama celokupne filozofske problematike.

Već je odavno kod svih uvreženo shvatanje, da kada je reč o razlici između bivstvovanja i bivstvujećeg, treba razlikovati nekoliko "razlika" (kojima ćemo mi potom dodati još jednu, u odnosu na ovde pomenute tri, daleko izvorniju – kosmološku razliku): dakle, moguće je razlikovati: (a) transcendentnu, ili ontološku razliku u strogom smislu, tj. razliku između bivstvujećeg i njegove bivstvenosti (Seiendheit); (b) transcendentnu ili ontološku razliku u smislu razlike bivstvujećeg i njegove bivstvujećosti (Seienheit) od bivstvovanja samog, i (c) transcendentnu ili teološku razliku u strogom smislu, tj. kao razliku između boga i bivstvujećeg, između bivstvujećosti i bivstvovanja (M. Müller, 1949, 73-4).

Da bi se bolje razumelo poreklo postavljanja pitanja o ontološkoj razlici i da bi se razumeo izvor iz kog dolaze Hajdegeru početni impulsi, Eugen Fink u svom spisu *Filozofija kao prevladavanje "nainnosti"*(1948)⁷⁵ ukazuje na

⁷⁵ Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 98-126. Ističući sopstveno filozofsko polazište, Fink piše o tome na što je već više puta ovde ukazano, a to je da bez napora sopstvenog filozofiranja nema puta u filozofiju; da je filozofija pre svega filozofiranje, i da ona nije rezultat znanja, već pre svega duhovno kretanje, te da svako filozofsko pitanje vodi u celinu

nedvosmisleni Huserlov uticaj na Hajdegera.

Fink polazi od Huserlovog ukazivanja na to kako je neophodno istaći temeljnu crtu subjektivnog života koji se odnosi prema stvarima, a to je naivnost, naivnost koja je i isti mah i izraz prirodnosti ljudskog opstanka. Nesumnjivost koja vlada pre filozofije nalazi se u našem prirodnom susretanju s okolnim stvarima. To susretanje sa svim konkretnim bićima, Huserl naziva *generalnom tezom prirodnog stava*, a ova nije ništa drugo do pred-osnova stvarnosti, samorazumljiva pretpostavka o prostoru stvarnosti. To nije neka pojedinačna teza, niti je zbir pojedinih teza, već, "jedininstveno, svim posebnim postavljanjima stvarnosti prethodeće postavljanje celokupne stvarnosti, predmeta uopšte". Generalnom tezom se označava susret čoveka sa ostalim okolnim bićima na osnovu mnjenja. Tu mi, pre pomoći bilo kakve filozofije, polazeći od onog što nam je taj čas samorazumljivo, *predpostavljamo* ono što može biti prvo, a to je postojanje, tj. postavljamo tezu o bivstvovanju sveta. U generalnoj tezi je sadržano polje važenja mogućih objekata; ono je prethodno projektovano, pre svakog mogućeg susreta s objektima.

Generalna teza je *postavljanje* koje ne vršimo otvoreno, već u zaboravu. Mi smo otvoreni za postojanje ili nepostojanje stvari, ali ne i za samorazumljivo postojanje polja objekata. Generalna teza većinom nije svesna, i u otkrivanju generalne teze, u njenom pokazivanju, mi se više ne nalazimo u prirodnom stavu, već se tu pokazuje čovekov skriveni odnos prema stvarnosti stvarnog, pa time i prema bivstvovanju.

U prirodnom životu sumnjamo u bit određene stvari

filozofije, koja nema ni oblasti, ni specijalnosti, ni disciplinâ, jer nije ni specijalnost, ni disciplina (98).

ali ne u i samu stvarnost⁷⁶; ukazujući na generalnu tezu prirodnog stava, Huserl ukazuje na jedan zaboravljen temeljni odnos čoveka prema stvarnosti, prema svemu stvarnom, i (u određenom smislu) prema bivstvovanju. Kako to razumeti? Sve stvari date su u okolini koja je opet u okolini, itd. Ali, svet nije okolina. Svi predmeti su predmeti u svetu i saznavajući subjekt takođe je u svetu; oni su (subjekt i objekt) zajedno u svetu, a u svetu je i ta njihova zajedničnost.

To dovodi tome da se trivijalnost sveta pokazuje kao velika zagonetka, kao temeljno pitanje filozofije. Kroz čuđenje nad samorazumljivošću stalne pretpostavke o bivstvovanju (koju Huserl određuje kao generalnu tezu prirodnog stava) dospevamo do pitanja *šta je svet*⁷⁷. Filozofija treba čoveka da otrgne iz omamljenosti, iz izgubljenosti unutar stvari, iz zalutalosti u svetu. To je misao vodilja koja determiniše put i razvoj Huserlove fenomenološke filozofije.

Na taj način, ističe Fink, Huserlova filozofija postaje radikalna refleksija koja ide u susret prirodnom životnom slučaju, i za svoj predmet uzima proživljeni subjektivni život, unutrašnju beskonačnost intencionalnih doživljaja i njihovih sinteza, pa se tako, subjektivna dubina života osvetljava u nenoj težnji za objektom. Taj put prema subjektu, put koji ide ka osnovi shvaćenoj kao temelju, Huserl naziva fenomenološkom redukcijom i nju treba razumeti kao svodenje na subjektivni temelj svih stvari.

Može se reći da svaka filozofija ima isključivo njoj pripadajući pojam naivnosti; kada je o Huserlu reč, ne treba

⁷⁶ Stvarnost ovde treba razumeti kao svojstvo, ne kao što neki u nerazumevanju čine kao supstancijalizovano svojstvo, pa govore o *stvarnosti kao stvarnosti* misleći na *ón he ón*, a što je besmislica.

⁷⁷ *Op. cit.*, S. 76.

smetnuti s uma da je on svaki neposredni odnos prema bivstvujućem odredio kao naivnost; no, kako je za njega naivnost posledica određenog odnosa prema stvarima, njegovo se mišljenje kreće u deskriptivnoj analizi usmerenosti na stvari.

Sasvim drugačije stoje stvari kad je o Hajdegeru reč: on naivnost određuje kao način odvijanja čovekove celokupne egzistencije, kao nemarnost za razliku bivstvovanja i bivstvujućeg, tj. kao ontološku indiferentnost⁷⁸. Razlika bivstvovanja i bivstvujućeg je izvorna razlika uopšte i mi se uvek krećemo u toj razlici, čak i kad se ona ne izražava, kad bivstvovanje i bivstvujuće uzimamo kao jedno.

Ta razlika je izvorna razlika uopšte i izražena je time što mi uopšte dve stvari kao dva bivstvujuća razlikujemo. Čovek je, pak, bivstvujuće koje se saznajući odnosi prema stvarima i koje razumeva bivstvovanje i zato Hajdeger određuje čoveka (*Dasein*) kao egzistirajuće samorazumevanje⁷⁹. Bivstvovanje se oduvek unapred razumeva i ovo predrasumevanje otvara pre svega prostor za kretanje bivstvujućeg u iskustvu.

Bivstvovanje nam nikad nije dato; mi saznajemo bivstvujuće stvari koje upoznajemo i određujemo. To će reći: bivstvovanje je uvek na bivstvujućem, i bivstvujuće nije nikad bez bivstvovanja. Ali, bivstvovanje nije osobina stvari, bivstvovanje nije nikakav realan predikat (Kant). Kako mi u tom slučaju razumevamo bivstvovanje?

Mi ga razumemo kao supstanciju (*Wassein*) koju smeštamo naspram saznanja pojedinačnog bivstvujućeg. Ali, naspram ontičkog saznanja, moguće je saznanje bivstvovanja, ontološko saznanje. Postojanje, stvarnost

⁷⁸ *Op. cit.*, S.110.

⁷⁹ *Op. cit.*, S. 110.

nekoj pojedinačnog bivstvujućeg mi dokučujemo tek u faktičkom susretu (u ontičkom saznanju), tj. u iskustvu. Bivstvovanje razumevamo kao regionalnu strukturu mnoštva bića unutar oblasti bivstvujućeg, pa se, tako bavimo regionalnim ontologijama. One su suštinska učenja o raznim područjima bivstvujućeg. Geometrija je, na primer, regionalna ontologija prostornosti, instrument koji tek omogućuje empiriju (empiriju racionalnog eksperimenta).

Za Hajdegera bivstvovanje nije samo supstancija (Was-sein), nego i postojanje (Da-sein). Jedan kamen se ne razlikuje od čoveka samo svojim sadržajem, oblikom (Wasgehalt), već i načinom svog postojanja. Kamen je dat, čovek egzistira. Bitna supstancija i način postojanja zajedno čine ontološko ustrojstvo nekog bivstvujućeg. Iz toga sledi da je ontologija *saznanje ontološkog ustrojstva nekog bivstvujućeg* (i ovo saznanje prethodi svakom ontičkom saznanju).

Svako bivstvujuće, koliko god bilo različito po sadržini i načinu njegovog postojanja (u svom opštem smislu da ono jeste bivstvujuće) ono je uvek *i* prethodno shvaćeno. To da bivstvujuće *jeste*, izlaže se od Aristotela naovamo pomoću kategorija. No takva ontologija (koja izlaže bivstvujuće prema sadržini, načinu postojanja i kategorijama), još uvek za Hajdegera nije istinska ontologija, tj. pitanje o bivstvovanju. Ovo pitanje smeru na *uslov mogućnosti regionalnih ontologija*.

U već pomenutom delu *Bivstvovanje i vreme* Hajdeger kaže: "Svaka ontologija, ma koliko raspolagala bogatim i čvrsto uređenim kategorijalnim sistemom, u osnovi ostaje slepa i ostaje izokretanje njene vlastite namere, ako pre toga nije dovoljno razložno objasnila smisao bivstvovanja i to objašnjenje shvatila kao svoj

fundamentalni zadatak"⁸⁰. Fundamentalni zadatak ontologije je: shvatanje smisla bivstvovanja. Hajdegerov cilj u spisu *Bivstvovanje i vreme* može se odrediti kao razjašnjenje tamnog predrazumevanja smisla bivstvovanja i to u naporu koji zapadnu tradiciju ponavlja i prevladava, naime u eksplikaciji pojma vremena kao horizonta pitanja o smislu bivstvovanja. Filozofija je pitanje o "smislu bivstvovanja"⁸¹.

Premda je filozofija način izražavanja razumevanja bivstvovanja, čovek je prvobitno otvoren samo za bivstvujuće, čovek je otvoren za stvari ali ne i za otvorenost stvari; on može živeti usred bivstvujućeg i da svet razume samo s obzirom na bivstvujuće (a to će reći da je ovaj ograničen na ontičko) i otvoren samo za bivstvujuće; gubeći se u ovome čovek o bivstvovanju ništa ne zna, ravnodušan je spram razlike bivstvovanja i bivstvjućeg, živi u ontološkoj indiferentnosti. Dokle god je čovek otvoren samo za bivstvjuće on je slep za *razlike u načinima bivstvovanja*, pa jednako shvata prirodu kamena i prirodu čoveka: kao bivstvjuće, on je indiferentan prema diferenciji načina bivstvovanja i ovaj temeljni ontički stav, koji je ujedno zaborav bivstvovanja, izražava pojam naivnosti; on je prirodni stav predfilozofskog čoveka. Ontološka indiferentnost kao ravnodušnost prema bivstvovanju temeljni je stav u kojem se čovek na početku filozofije nalazi i kreće.

Koliko je dugo čovek otvoren samo za bivstvjuće toliko je slep za razlike načina bivstvovanja; jednačenje razlike načina bivstvovanja Hajdeger vidi kao primat preddatog, pa stoga početak filozofije leži u osvešćenju

⁸⁰ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 11.

⁸¹ *Op. cit.*, S. 115.

nehajnog opstanka koji je zatvoren spram razlike bivstvovanja i bivstvjućeg⁸², a koja je istovremeno najizvornija i najtamnija. Tako je početak filozofije za Hajdegera u refleksiji o ravnodušnosti opstanka koji se drži zatvorenim spram razlike bivstvovanja i bivstvjućeg. Naivnost je u ignorisanju te razlike. Bivstvovanje je, pak, ono što je najrazumljivije, što nije potrebno ni za kakvo drugo dalje izlaganje, ono je najprazniji i najopštiji pojam, ono ne može biti definisano jer ga svaka definicija već pretpostavlja. Ono se definicijski ne može izvesti iz viših pojmova. Bivstvovanje, kao ono samorazumljivo, već je pretpostavljeno tamo gde se čudimo nad samorazumljivošću samorazumljivoga. Naivnost niveliranog razumevanja guši svako pitanje. Potreban je napor da se iz čuđenja nad bivstvovanjem dospe do pitanja šta ono jeste.

Tako dolazimo do ključnog pitanja, do pitanja koje stoji nad ontološkom razlikom i koje otvara nove dimenzije i mogućnosti filozofskog mišljenja, a to je pitanje *kosmološke razlike*.

Odlučujući problem pred kojim danas mišljenje stoji, piše Eugen Fink u svojim predavanjima iz zimskog semestra 1950/1951. *Sein und Mensch*, jeste u prevladavanju metafizike⁸³ koja se odnosi na stvari, i to ne tako što će se ići ka bivstvovanju kao bivstvenosti stvari, već pitanje postaviti izvornije, kao protivigru dva momenta sveta – zemlje i neba⁸⁴. Fink osnovni put filozofije vidi u

⁸² Fink, E.: *Op. cit.*, S. 120.

⁸³ Ovdje treba obratiti pažnju na način kako Fink formuliše problem: on ne govori o "prevladavanju metafizike" već o "prevladavanju metafizike koja se odnosi na stvari".

⁸⁴ Fink, E.: *Sein und Mensch*. Von Wesen der ontologischen Erfahrung, K. Alber, Freiburg/München 1977, S. 286.

prevladavanju ontologije, u prelasku od ontologije ka kosmologiji.

Ako se metafizika ograniči na razumevanje bivstvovanja u horizontu vremena, ali ne isključivo iz horizonta vremena, tada ima smisao Hajdegerova teza da se od početka filozofije razumevanje bivstvovanja kreće u horizontu vremena, ali da pritom sâm horizont vremena bivstvovanja ostaje nepromišljen.

Sam svet nije ni prolazan ni večan, pošto u toj alternativni mogu biti samo konkretne stvari, i svet može biti samo nestvarna celina svih stvari koje se nalaze između zemlje i neba. To "između" je njihov prostor.

To je razlog što sva metafizička ontologija mora biti prevladana, kako bi se pokazalo da je svet "pravi horizont bivstvovanja", igra i borba (u isto vreme) neba i zemlje, borba svetla i skrivenosti u kojoj nastaje prostor-vreme, osnova sveg što jeste.

Tako, mišljenje sveta postaje kosmologija.

Takvo stanje stvari koje se u filozofiji složilo početkom pedesetih godina, kad je Fink izjavio da se filozofija nalazi na obali Rubikona⁸⁵, da je nastupio čas da se pređe od ontologije stvari ka kosmologiji. To podrazumeva nužnost izvornog mišljenja vremena, ne kao sistema mesta u kojem se nalaze stvari, već kao borbe i vladavine.

U nastojanju da se prevlada tradicionalna filozofija, tako što će se preći od ontologije ka kosmologiji, od odlučujuće važnosti je problematika prostora i vremena. Reč je o kretanju filozofije, od stvarima zarobljene metafizike - ka kosmologiji. Simbol tog kosmičkog iskustva je kod Ničea *lavirint*⁸⁶.

⁸⁵ *Op. cit.*, S. 241.

⁸⁶ *Op. cit.*, S.255.

Mi znamo sebe u svetu i sve stvari znamo u svetu. On je mesto svih mesta i vreme svih vremena. Ali, čovek koji se otvara ka svetu, koji postavlja pitanje sveta, on ne pripada ni zemlji ni nebu⁸⁷. On je biće koje se nalazi između. Čovek je između zemlje i neba, učestvuje u njihovoj borbi kao što je učesnik njihove igre.

Jonska fizika je bila prvenstveno kosmologija. Sa Aristotelom metafizika dobija prednost u odnosu na fiziku. Tako se kao specijalan problem u okviru metafizike pojavljuje svet kao *metaphysica specialis*. Obrat metafizike stvari u kosmologiju je zadatak budućeg mišljenja, a on prethodno zahteva promenu našega opstanka. Čovek mora prethodno izmeniti svoj odnos spram stvari, osloboditi se vezanosti za njih. Dospeti u prostor sukoba iskonskih bivstvenih moći kao što su zemlja i nebo.

Kako razumeti taj sukob neba i zemlje? Postoje stvari koje nas okružuju, ali na takav način (kao što su one) ne postoje zemlja i nebo. Zemlja, kako je mišljenje mora misliti, nije neko čvrsto tlo pod našim nogama, nije ni kamen, ni kamenjar, ona nije nikakvo bivstvjuće, nikakva stvar, niti elemenat. Ona je *bivstvena moć zatvorenosti* za koju fenomenalna zemlja najviše što može biti jeste simbol. Zemlja se misli kao pojam, kao moć bivstvovanja, kao prostor za svako *gde*, ona je prostor igre sveg stvarnog i mogućeg.

⁸⁷ Ovdje se po ko zna koji put mora ukazati na sledeće: kao što rani grčki filozofi do Aristotela (a velikom delom još i Platon), govore pesničkim jezikom nemajući razvijenu preciznu apstraktnu terminologiju, što će biti dostignuto tek u spisima stagirana, isto tako, pesničkom jeziku prepuštaju se i Hajdeger i Fink kao govore o nebu i zemlji shvatajući ove kao metafore. Podsticaj za to oni nalaze u poznim Huserlovim spisima.

Sloboda nije nezavisna od stvari, ali nije njima ni determinisana. Ontologija stvari misli prekratko bit ljudske slobode. Do zaborava sveta se dolazi samo u slučaju kad čovek ostaje kod konkretnih stvari; gde god pogleda, čemu se god okrene, šta god čovek dotakne - sve su to samo predmeti. Ma gde da se okrene, čovek vidi predmete i stvari, pojedinačna bića.

Na jednom višem nivou govori se o elementima, o kružnom toku elemenata, o čemu nam kazuje antička filozofija prirode. Tu je reč o jednoj spekulativnoj interpretaciji osnove pojedinačnih stvari. Reč je o četiri elementa: vodi, vatri, zemlji i vazduhu. Ali svaki od ta četiri elementa još uvek je mišljen (kao kod Empedokla) kao veliki, beskonačni predmet. To je za svoju posledicu imalo shvatanje čulnog sveta kao mešavine mnoštva elemenata, ali i to tako da tom, tako shvaćenom "svetu", kao osnova leži zemlja, na njoj voda, nad kojom je vazduh a nad njim nebo - vatra sunca i zvezda.

Ali, elementi nisu ono prvo sa čim se mi srećemo; to prvo su konkretne stvari: kamenje, kuće, oblaci, ljudi, životinje... Pod tzv. konkretnim bićem (bivstvujućim) mi zapravo imamo u vidu pojedinačne stvari. Međutim, kad krenemo dalje, kad postavimo pitanje svojstva pojedinih stvari, tada dospevamo, do stvari, do materije i tako dospevamo do elemenata. Govoreći o elementima mi smo još uvek u mogućnosti da ih sebi na neki način predstavimo, ali, to više nije slučaj kad govorimo o zemlji i nebu u njihovom izvornom smislu.

Zemlja i nebo nisu ni stvari ni elementi, nisu ni svojstvo stvari (faktičnost), niti neka datost; ne mogu se ni dotaći ni opaziti, a ipak su izvorniji od svih stvari i od elemenata, izvorniji od bivstvenog karaktera biti stvari, izvorniji od sveg datog. Zemlja mora da postoji pre postanka stvari i elemenata; ona je nosioc svih stvari, prethodi

svakom bivstvujućem koje je moguće samo zahvaljujući njoj. Ona nije ni tu ni tamo, niti je nad svim, u smislu: "na svim mestima". Zato, zemlja je ono što svim mestima i svim stvarima uopšte daje mesto. Ona se ne može pokazati kao neki predmet, niti imati predstavu kao stvar ili elemenat. Ali, ona nije *ništa*. Ona je bivstvujuća kao što su to stvari ili elementi, ona je u svemu što na ma koji način jeste. U njoj je sve skrito i zatvoreno. Mi uvek mislimo o zemlji, mada tamno, ali je nikad ne nalazimo na putu ka predmetima; ne možemo je sebi predstaviti, jer ona ne leži u dimenziji mogućih predstavljivih predmeta.

Zato u zaboravljenosti sveta⁸⁸ od strane našeg opstanka zaboravlja se i zemlja; ono što je pritom važno, to je da ta zaboravljenost nije apsolutna: zaboravljeno može da se javi u sećanju koje nema karakter neke prezentne predstave. Sećajući se, mi se odnosimo ka nepredmetnoj sadašnjosti zemlje koja nas i sve stvari obuhvata i nosi.

Zemlja, kao i nebo, nešto je nadčulno, nekakav "nadčulni svet" koji se donekle može misliti ali ne i predstaviti⁸⁹. Ona nije nikakav predmet, već pre nekakva osnova što sve nosi; zemlju možemo misliti kao pojam, kao moć bivstvovanja.

⁸⁸ Zaborav sveta je način na koji čovek živi; on je okružen stvarima i njegovi primarni interesi usmereni su ka stvarima. Čovek veruje da svoj život ima u svojim rukama ako sebe određuje iz slobode. Ali, u oblasti gde čovek stoji samo naspram stvari, nastojeći da ih tehnički savlada ili da ih se iz korena oslobodi – sloboda nema svoj bitni prostor igre.

⁸⁹ Za uvid da čovek može imati pojam sveta, ali ne i predstavu, zahvalni smo Kantu i njegovom spisu iz 1770. godine. O tome, daleko opširnije: Fink, E.: *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

Naspram zemlje je nebo, ali, ne konkretno nebo, već svetlost, svetlost koja nije na stvarima, budući da su stvari u svetlosti. Svetlost je moć koja prekriva izgled, granice i određenost stvari; ona nije otvorenost koja bi pokazivala obrise stvari jer svi obrisi su u njoj. Svetlost ograničava stvari a sama nema granice; ona je otvorenost iz koje su sve granice omogućene. Čulna svetlost sunca i dana samo je metafora neba, moć svetlosti bivstvovanja. Sve što nastaje iz tame zemlje mora dospeti u svetlo neba.

Nebo ovde nije isto što i svetlo sunca, nije poznati fenomen; ono je izvorna moć otvorenosti, otvaranja čiji simbol može biti *Helios*⁹⁰. Nebo, kao kosmički protivpojam zemlji, nije nikakvo bivstvujuće, već fundamentalni način kako bivstvovanje u sebi vlada; ono je moć svetla bivstvovanja, ali nikakvo svetlo sunca ili ljudskog uma, već nešto što verovatno oba omogućuje⁹¹.

Mišljenje mora biti u blizini izvornog. Moramo učiti da bivajući u blizini stvari (koje su prolazne) osećamo i slutimo bivstvene moći neba i zemlje. Zato, odlučujući zadatak koji se postavlja pred filozofiju jeste izvorno shvatanje borbe zemlje i neba kao momenta sveta.

Ovde se mora imati u vidu da nebo i zemlja nisu bivstvujući među drugim bivstvujućim; međusobno suprotstavljeni, kao kosmološki pojmovi, oni su izraz fundamentalnog načina na koji bivstvovanje u sebi svetli i vlada. Nebo, kao svetleća moć bivstvovanja, nije svetlo sunca i nije svetlo uma, već nešto što oba čini mogućim – ono je *logos* i *nous* koji bivstvovanje u celini prožimaju. Kada zemlju i nebo mislimo kao kosmičke moći, moramo ih misliti kao temeljne moći skrivenosti i svetljenja bivstovanja.

⁹⁰ *Op. cit.*, S. 288.

⁹¹ *Op. cit.*, S. 289.

Tako se dospeva do pojma sveta, što nije uvek lako, jer, kao što se često od drveća ne vidi šuma, tako se još češće, od stvari ne vidi svet⁹². A svet je horizont bivstvovanja. Reći da bivstvovanje⁹³ svetuje isto je što i reći da svet "jeste". Svet nam nije dat kao što nam je data neka stvar, on ne postoji poput drveta ili kamena.

No, da li sveta ima (kao celine stvari), zato što postoje stvari, ili stvari postoje zato što svet "svetuje", jer sukob neba i zemlje otvara i zatvara bivstvovanje, a bivstvjuće stvari, u sukobu otkrivanja i skrivanja, imaju svoje konačno biće (Dasein)? To pitanje, po mišljenju Finka, više je teza, no što je zapravo pitanje⁹⁴.

Zato, zemlja kojom gazimo, zemlja koja u isto vreme je i tlo, i svetlost sunca, ostaju samo *ontički* modeli, koji nam omogućuju da čulni svet razumemo kao *sphairos*, pri čemu je jedna hemisfera ono zatvoreno, tlo, ono što je dole, a druga, otvorenost koja je gore: gornji svet je svetlo dana, a donji svet je večna noć.

Ali, kada se kosmološki misle zemlja i nebo, tada ih ne smemo misliti kao hemisfere od kojih je jedna dole a druga gore, ne treba ih misliti ni prostorno, ni po modelu stvari, već daleko strože i izvornije: kao temeljne moći skritosti i osvetljenosti bivstvovanja. One se ne nalaze jedna do druge, niti se graniče kao dve stvari; Zemlja kao skritost bivstvovanja nije strana sveta, njegov deo, ili region, već

⁹² Zato se, naspram zaborava bivstvovanja, o čemu toliko govori Hajdeger, može govoriti o zaboravu sveta (Fink) i ova "zaboravnost" je prevashodni problem današnjih filozofskih istraživanja.

⁹³ Pritom, bivstvovanje se mora razumeti u horizontu sveta, a svet kao sukob zemlje i neba. Zato je kosmološka razlika viša od ontološke razlike.

⁹⁴ *Op. cit.*, S. 276.

način na koji celina kao celina jeste. Pojmom zemlje misli se *léthe* bivstvovanja (skrivenost, zatvorenost) što prožima svet; na isti način se s pojmom neba misli *a-létheia* (neskrivenost, otvorenost) što prožima sav svet.

Léthe i *alétheia*, skrivenost i otkrivenost⁹⁵

bivstvovanja nisu jedno do drugog kao što su osvetljena i neosvetljena strana meseca; one prodiru kroz sve kao prasukob, kao protiv-igra (*Gegenspiel*) zemlje i neba.

Gde je polje pojavljivanja stvari? Između zemlje i neba⁹⁶, odgovara na ovo pitanje Fink. U taj međuprostor, u to međuvreme, dospevaju stvari nebesko-zemaljske igre sveta. Sâme stvari odraz su zemlje, na jednak način kao što su i odraz neba. Odrazivost ovih odraza nema ontički karakter, kao što takav karakter na svetlosti ima senka neke stvari; reč je tu pre o svojevrsnoj ontološkoj odrazivosti. Stvari su nalik zemlji i nebu, u onoj meri u kojoj u svom bivstvovanju ponavljaju zatvorenost zemlje i raskrivenost neba. Kako razumeti to "ponavljanje"?

Tu se već kriju ozbiljne teškoće; one nastaju i potom se naglo uvećavaju, kad se, polazeći od stvari, od konačnih bivstvujućih koje su nam neposredno date i spoznatljive, hoće preći na viši plan, tematizovanjem ontološkog pitanja, tj. kad se od jedne konkretne stvari hoće preći ka uslovu njenog postojanja, odnosno kad se od stvari prelazi na njeno *arché*.

Ako svet postoji pre unutarstvetskih stvari, ako stvari imaju kosmološki karakter "među-stvari" i "ponovljivost", posve je razumljivo što je u tom slučaju nužno jedno drugačije mišljenje bivstvovanja, koje ne polazi

⁹⁵ Neskrivenost se ovde određuje kao otvorenost, i time se pokazuje da istina nema antropološki karakter i da nije uslovljena ljudskim saznanjem već samim bivstvujućim.

⁹⁶ *Op. cit.*, S. 295.

"regresivno", od stvari, nastojeći da dospe do njihovih uslova, već pretpostavlja obratni put, put od čiste svetske uslovljenosti svih stvari, polazeći od onog "logički" poslednjeg - od neba i zemlje i njihovog sukoba, pa tek otuda nastoji se da se razumeju stvari.

9. Zadatak filozofije i filozofski stav

Skoro svako misli da zna šta je to filozofija; takvo je mišljenje svih onih koji se njom ne bave, jer mišljenjem svoje mišljenje ne dovode u pitanje. Oni ne znaju da je pojam filozofije i sâm filozofiji njen prvi predmet; jer, da to znaju, znali bi da otuda dolaze i sve teškoće da se pojam filozofije fiksira i nedvosmisleno preda drugim pokolenjima; pojmovno odrednje predmeta i oblasti filozofije pretpostavlja prethodni pojam filozofije, a do ovog moguće je doći samo filozofskom refleksijom.

Znamo da se celog svog veka Sokrat sporio sa sofistima i svima onima koji su tvrdili da poseduju mudrost a da je zapravo nisu imali jer ona može biti posed samo bogova; na kraju, nemajući razumevanje za takvo stanje stvari i ne zalazeći u tananosti dijalektičkih dokazivanja, njegovi sugrađani su ga osudili na smrt; to kazuje o mnogo čemu, ali prvenstveno i o odgovornosti za reč koja je postojala u antičko doba, kao i o značaju koji je pridavan vaspitanju omladine, budući da je za vaspitno kvarenje omladine (sa tačke tačke gledišta polisa) bila predviđena smrtna kazna.

Slika o beskompromisnom dijalektičaru Sokratu složila se najvećim delom zahvaljujući Platonovim dijalozima i pre svega njegovom ranom dijalogu *Obrana Sokratova* napisano kratko vreme nakon Sokratovog pogubljenja.⁹⁷ Nesporna je činjenica da o Sokratu danas

⁹⁷ U prilog tezi da u stvarnosti sve nije bilo tako, govori i to da je neposredno nakon Sokratove smrti napisano nekoliko odbrana Sokratovih, ali i nekoliko optužbi. Da ni sa Sokratovim učenjem nije sve bilo najbolje, u najmanju ruku, da ono nije bilo najkoherentnije, a daleko od toga da bude jednoznačno i nedvosmisleno, govori i to da su nakon njegove smrti nastale

teško da bismo nešto znali da svoje učenje nije platio glavom i da njegovo vladanje i držanje nije ovekovečio u svojim delima njegov najveći učenik Platon.

Potonja istorija poznaje više takvih slučajeva kada je filozofiranje nekog filozofa vodilo ugrožavanju njegove egzistencije; da se Atinjani "po drugi put ne bi ogrešili o filozofiju", Aristotel se 76 godina posle Sokratove smrti, kad je na vlast u Atini došla antimakedonski nastrojena stranka, povukao iz Likeja, otišao u dobrovoljno izgnanstvo i nakon godinu dana umro prirodnom smrću, na imanju svoje majke, u Halkidi na Eubeji.

Svoje filozofske stavove branio je potom na lomači Đordano Bruno (1600) a u dubokoj izolaciji, anatemisan i ekskomuniciran iz jevrejske zajednice - Baruh Spinoza. Mnogi od filozofa bili su u situaciji da promene mesto boravka. Teško je predvideti kakva bi bila sudbina Rene Dekarta da je ostao u katoličkom, sebi krajnje nenaklonjenom Parizu i da utočište nije našao u tada liberalnoj Nizozemskoj.

Stvari se možda usložnjavaju i time da o filozofiji sudi daleko više ljudi koji je ne poznaju, no oni koji su za to pozvani jer se njom profesionalno bave. Razlog tome je verovatno i u nekoj obmanjujućoj samorazumljivosti kada je reč upravo o filozofiji; u svakoj delatnoj sferi podrazumeva se neko prethodno znanje i poznavanje stvari; samo, kad je o filozofiji reč, svako misli da može o njoj iskazivati svoj sud i to legitimno, a da o filozofiji ništa i ne zna. Ta situacija nije ni u kom slučaju nova; o tome govori već Hegel kad

četiri filozofske škole različitog smera. A o tome kakvo je bilo Sokratovo "okruženje" govori i činjenica da su se svi njegovi učenici nakon njegovog pogubljenja razbežali, napustili Atinu, neki potom dugo stranstvovali, a neki se u Atinu nikad nisu ni vratili.

ističe kako "u pogledu svih nauka, umetnosti, veština i zanata gaji se uverenje da svaki onaj ko hoće da se njima bavi mora iscrpno da ih uči i da se u njima vežba. Međutim, u pogledu filozofije sada, kako izgleda, vlada predrasuda da je svako u stanju da neposredno filozofira i da ocenjuje vrednost filozofije, jer merilo za to poseduje u svome prirodnom umu, mada svako priznaje da nije u stanju da pravi cipele, premda ima i oči i prste i može da dobije konac i alat, kao da on merilo za cipelu ne poseduje u svome stopalu.

Izgleda čak, nastavlja Hegel, da se pretpostavlja da filozofiju poseduju oni koji niti imaju znanje niti studiraju i da filozofija prestaje onde gde znanje i studiranje počinju. Filozofija se često smatra za neko formalno i besadržajno znanje, i tako sada mnogo nedostaje pa da se uvidi ovo: sve što ma u kojem znanju i ma u kojoj nauci predstavlja istinu ono to ime može zasluživati jedino onda ako je poniklo iz filozofije"⁹⁸.

Osnovna teškoća koja se ovde javlja bila bi u sledećem: *kako* (s kojim pravom) može govoriti o filozofiji neko ko o njoj ništa ne zna (a misli da zna) i *kako* onaj koji nešto o filozofiji zna, može to svoje znanje preneti onom koji o njoj ili ništa ne zna, ili ima pogrešna znanja?

Ne bi nas trebalo iznenaditi ako se pokaže kako koren pomenutoj teškoći leži u samoj filozofiji; Hegel u predgovoru jednog drugog svog spisa piše da je upravo filozofija sebe dovela do "raznolikog prezira i rđavog kredita a da najgori je od tih prezira taj što je, svako, onakav kakav jeste, uveren kako se razume u filozofiju uopšte i kako je kadar da o njoj sudi. Ni prema jednoj drugoj umetnosti i

⁹⁸ Hegel, G.V.F.: *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1970, str. 39.

nauci ne pokazuje se ovaj poslednji prezir da se misli kako se ona bez daljega zna." ⁹⁹

Ovde Hegel ide još korak dalje u obrazlaganju paradoksalne situacije u kojoj se nalazi filozofija. Dovoljno je obratiti pažnju na svojstva onih koji pristupaju filozofiji: "svako *onakav kakav jeste* uveren je da razume filozofiju", kaže Hegel. Šta znači to: *onakav kakav jeste*. Taj što samo jeste, taj što uvek jednako jeste, taj je ukočen, taj se ne menja, taj iz svoje ukočenosti sudi o filozofiji; a filozofija ne poznaje ukočenost, ona nije neka statična pojava, koja svojom nepromenljivošću odražava svet tako što ga nadvisuje svojom neprolaznošću; filozofija zahteva tumaranje tamo-amo, zasniva se na večitoj igri pojmova koja ima zadatak da nam približi taj večiti kosmološki sukob zemlje i neba, a koji čini svet, pretendujući da samo u govoru, u susretanju, u živom mišljenju oblikuje sebe.

U današnjem polivalentnom svetu, nalazi se mnoštvo filozofskih tokova koji su nejednako ispunjeni životom, a svaka filozofija je živa onoliko koliko budi pitanja; u protivnom slučaju, ona pripada istoriji, pripada jednom kulturnom sedimentu, ali nije uslov naše egzistencije: "Jednostavno vladanje prostodušne duše jeste da se ona, s uverenjem koje je puno poverenja, drži javno priznatih istina nastojeći da na tom čvrstom temelju gradi svoj način postupanja i čvrsti položaj u životu"¹⁰⁰. Filozofija, istinski zabrinuta za stvar, dovodi u pitanje to poverenje, te javno priznate istine i tako dovodi u pitanje njihovu pretenziju da budu temelj na kojem bi čovek mogao da gradi svoj odnos prema svetu.

⁹⁹ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, Svjetlost, Sarajevo, 1989, str. 11.

¹⁰⁰ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, Svjetlost, Sarajevo, 1989, str. 9.

Ako je svrha filozofije saznanje istine, onoga što je večno i nepromenljivo (kako bi rekao Platon), ili je njen zadatak saznanje počela i prvih uzroka (kako je smatrao Aristotel), ako dakle ona želi da sazna ono što je nepromenljivo, što je večno, što je po sebi i za sebe¹⁰¹, onda filozofiju ne mogu interesovati slučajne misli, niti njena istorija može biti istorija mnjenja, nekakvih subjektivnih misli, predstava, nekih proizvoljnih misli i uobraženja. Mnjenje se zasniva na subjektivnim razlozima i može biti ovakvo ili onakvo, pa zato i ne predstavlja neku opštu misao koja je po sebi i za sebe nešto.

Filozofija, i to je njena bitna karakteristika, nema u sebi nikakvih mnjenja budući da ne postoje nekakva filozofska mnjenja; ona je objektivna nauka istine, nauka nužnosti njene istine. Pred istinom mnjenje iščezava; istina se nalazi samo u znanju i o njoj se zna samo ukoliko se misli, a ne na način kako ko privatno o nečem misli. Do istine se dolazi saznanjem a ovo treba shvatiti kao uverenje koje proizlazi iz saznanja pojma i prirode same stvari i koje se zasniva na mišljenju.

Jasno je da se do istine ne dolazi neposredno, gledanjem (ni čulnim, ni intelektualnim), već samo napornim mišljenjem. Kod Parmenida ono je izraženo izborom puta istine, kod Platona u odluci da se napusti pećina (koja je metafora sveta u kojem živimo), kod Dekarta u potrazi za pouzdanim fundamentom znanja. U sva tri slučaja, borba protiv zabluda pretpostavlja napor mišljenja.

Filozofija pretpostavlja naporno mišljenje, a mišljenju se čovek mora učiti; kao što niko ne može naučiti plivanje dok se ne nađe u vodi, tako niko ne može dospeti u dodir s filozofijom dok se ne nađe u medijumu mišljenja. Na

¹⁰¹ Hegel, G.V.F.: *Istorija filozofije* I, Kultura, Beograd 1970, str. 14.

put kojim se ide u mišljenje uvek pada neko svetlo, ali to je svetlo koje dolazi is samog mišljenja.

Često se čine pokušaji da se opovrgne filozofija, da joj se umanje značaj i uloga i ne možemo se ne zapitati zašto je to tako? Odakle toliko nepoverenja, odakle toliko sumnjičavosti, odakle toliko zlobivosti upućene na račun filozofije? Već je Aristotel ukazivao da su "sva druga umeća, veštine, nauke, potrebnije od filozofije, ali nijedna od njih nije bolja od nje" (*Met.*, 983a). On nije isticao njenu neposrednu korisnost za praktični ljudski život, iako se ona itekako tiče i načina našeg svakodnevnog života i ta se dimenzija ne može zanemariti.

Aristotel je nesporno, mislio mnogo dalje, i daleko iznad uobičajenog, zdravorazumskog mišljenja njegovih savremenika utonulog u prirodni stav (kako bismo to mi rekli danas). Filozofija je, kaže on, *najbožanstvenija i najviša nauka*. Prvi filozofi nisu težili znanju radi neke svrhe, već znanju radi sâmoga znanja: filozofija je među svim naukama jedino slobodno učenje, jer je sama sebi svrha (*Met.*, 982b) i nijedna druga nauka (nijedna druga oblast znanja) ne može nadmašiti filozofiju u odnosu na njen značaj.

Filozofija je tokom dve i po hiljade godina, koliko je duga njena istorija bila priznavana, poštovana i veličana, ali i odbacivana a njeni pobornici proganjani; nije tu reč samo o Sokratu, Brunu ili Spinozi - oni su samo najekstremniji slučajevi. Filozofija je osporavana tokom istorije u toj meri, da se danas možemo zapitati: kako je uopšte i opstala. Odgovor bi bio, da ona za to može zahvaliti retkim pojedincima kakvih je, srećom, bilo u svim vremenima, mada često u krajnje neznatnom broju.

Filozofija je opstala a da je sve vreme bila pod velikim znakom pitanja, budući da se nad nju nadvijala senka formulisana u jednom *čemu*: čemu filozofija ako u

svetu ima toliko korisnijih stvari, ako u svetu ima toliko toga što nam može pružiti mnogo veća zadovoljstva od onog koje možemo imati dugotrajnim i iscrpljujućim bavljenjem filozofijom?

Sredinom XIX stoleća mnogi su došli do uverenja kako filozofija treba da bude prevladana, kako se ona može ostvariti tako što će se iz nje istupiti u ekonomiju, a neki su potom filozofiju videli u jednoj krajnje redukovanoj formi, svodeći je na logiku i metodologiju. Filozofija je to ipak preživela, kao što je uspela da izbegne zamke relativizma, skepticizma i svodenja njene celokupne problematike na pogled na svet.

Pokazalo se da prevladavanje filozofije ne zavisi od deklaracije niti od volje pojedinaca; nešto slično desilo se i sredinom XX stoleća kad se prava lavina kritikâ sručila na metafiziku; osporavanja su stizala sa svih strana i svi su se utrkivali u tome ko će s više neutemeljenih iskaza ili tragičnog nerazumevanja da se okomi na metafiziku.

Malo je ko bio svestan metamorfoza koje je tokom istorije prošla metafizika, i da kritika i odbacivanje nekih od njenih oblika daleko je od toga da se može osporiti sama metafizika i metafizičko mišljenje. Možda je povod svim tim nesporazumuma u gubitku njenog prvog naziva; nije nimalo slučajno što je Edmund Huserl svoja predavanja 1924/1925. naslovio upravo kao *prva filozofija*. Na taj način on je zatvorio krug ali omogućio kako kretanje unutar kruga, tako i kretanje izvan njega.

S druge strane, čini se da i u samoj filozofiji ima nečeg što se uporno opire svim nastojanjima da se ona prikaže kao nešto antikvarno, kao nešto što definitivno pripada prošlosti; filozofija se uvek iznova javlja u svojoj svojoj veličini kad je ugrožena sloboda, kada je ugroženo mišljenje, kad se filozofski um dovodi u pitanje.

Zato filozofija nije stvar pojedinca, ničije privatno vlasništvo, već delo zajednice čiji pojedinci mogu misliti različito ali koji su svi okupljeni oko same stvari filozofije.

Kada se govori o smislu i potrebnosti filozofije, treba se podsetiti rečenice kojom Kant počinje predgovor *Kritici čistog uma* iz 1781. godine: "Ljudski um ima čudnu sudbinu u jednom rodu svoga saznanja: što ga uznemiruju pitanja o koja ne može da se ogлуši, jer mu ih postavlja sama priroda uma, ali koja on ipak ne može da reši, jer ona premašuju svaku moć ljudskoga uma."¹⁰²

Ima dakle, pitanja o koja se ne možemo ogлуšiti, pitanja koja dospevaju do nas iz prirode, iz temelja, iz osnove našega uma; ta pitanja kao da imaju neku posebnu osobinu, a to je da ih nijedan odgovor ne može u potpunosti zadovoljiti i tako ukloniti s puta ljudskoga mišljenja; zato se ona uvek u novim oblicima javljaju, a um doveden u nepriliku, jer zamke donekle prepoznaje, uporno nastoji da ih prevlada, i to tako što će prihvatiti principe koji doduše prekoračuju svaku iskustvenu primenu, ali koji se čine nesumnjivim. Spekulativna zamka krije se u tom *doduše*. Um načas popušta, i kako Kant kaže, survava se u mrak i protivrečnosti iz kojih se može zaključivati da negde u osnovi leže skrivene zablude i opasnosti ali koje se ne mogu otkriti niti prozreti, jer ovi uvedeni principi, budući da izlaze izvan granica svakog iskustva, ne priznaju više nikakvo probno merilo iskustva¹⁰³.

Naša neravnodušnost prema filozofiji, ima osnov u tome što predmet filozofije nije ravnodušan prema ljudskoj prirodi. Odatle sledi zadatak da se pozove um "da ponovo

¹⁰² Kant, I.: *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd 1970, str. 5.

¹⁰³ *Op. cit.*, str. 5.

preduzme najteži od sviju svojih poslova, naime saznanje samoga sebe"¹⁰⁴.

Ovaj poziv nije poziv da se posao završi, i njegov predmet odbaci u svet antikvarnog, već da on večno traje, budući da put filozofije nije ni dovršen put ni put koji može imati svoj kraj. U filozofiji nema sigurnosti, nema neke nadnaučne, prethodno neispitane istine, nema pozivanja na autoritete (kao što su se u spornim slučajevima pitagorejci pozivali na Pitagoru, i rečima *učitelj je rekao*, prekidalu dalju raspravu, ili kao što se u *Teodiceji* Lajbnic u spornim trenucima bez ustručavanja a s dubokim uvažavanjem pozivao na autoritet *Svetog pisma*). Filozofija pretpostavlja jedno stalno putovanje na kojem se mišljenje nalazi. Odgovori do kojih ona dolazi značajni su u onoj meri u kojoj su izvor novih pitanja. Karakteristika filozofskog postavljanja pitanja bila bi u tome što ovo kretanje ide u beskonačnost (za razliku od teološkog koje dospeva do krajnjeg odgovora, pa postavljanje pitanja prevodi u traženje razloga o našem nadanju (verovanju) kao što to nalazimo kod G. Palame).

Filozofija postoji, smatra Hegel, samo tada kad se misao kao takva uzme za osnovu, za apsolutno, za koren svega ostaloga¹⁰⁵, a ona istinski počinje tamo gde se pojavljuje mišljenje o mišljenju¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, str. 6.

¹⁰⁵ Hegel, G.V.F.: *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970, str. 77.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, str. 80. Mišljenje mora da se osamostali, da u svojoj slobodi dospe do egzistencije, da izađe iz utonulosti u opažanje, ono mora slobodno da ide u sebe (slobodno, znači nezvezano za bilo šta izvan njega; ovde treba imati u vidu Aristotelov stav da "slobodnim nazivamo onoga koji je sam sebi svrha i koji ne

Filozofija je u suštini refleksija¹⁰⁷ i njena bit jeste u tome da se ne zastaje kod pojmova od kojih se polazi¹⁰⁸; filozofija pretpostavlja kretanje, pretpostavlja putovanje, stranstvovanje van sebe, većito *bivanje na putu* (Jaspers); filozofija je određena odnošenjem i to - odnošenjem prema sebi samoj i zato ona i nije ništa drugo do samorefleksija mišljenja, mišljenje mišljenja (*nóesis noéseos*) kako to izričito kaže Aristotel (*Met.*, 1074b).

Nije slučajno (a u filozofiji i nema slučaja), što, pozivajući se upravo na to isto mesto kod velikog Stagiranina, Hegel završava citatom na grčkom jeziku svoj spis, za koji je bio uveren da svojim savremenincima, kao i sledbenicima, daruje poslednji mogući filozofski sistem.¹⁰⁹ Tu, odista, nema slučajnosti. Ostaje samo zabrinutost, zabrinutost o tome da li smo se dobro razumeli.

No, može li se na ovaj način završiti i prikaz osnovnih pitanja koja pokreću filozofsko mišljenje, prikaz koji je istovremeno i mesto zbiranja nekih od odgovora koje nam nudi istorija filozofije? Filozofija, kao neophodna duhovna potreba, čoveka odraslog i ukorenjenog u evropskoj tradiciji, podrazumeva napor ali i latentni nagovor na ustrajavanje u postavljanju kao i vaspostavljanju pitanja o biti stvari i biti čoveka, o prirodi sveta i prirodi svetlosti, o supstancijalnosti transupstancijalnog i nesupstancijalnosti svega postmodernog osuđenog da se razmetne u ništa.

postoji radi nekog drugog" (*Met.*, 982b)), da se odnosi prema sebi, da misli sebe u svojoj slobodi.

¹⁰⁷ Adorno, T.: *Filozofijska terminologija*, Svjetlost, Sarajevo 1986, str. 122.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, str. 135.

¹⁰⁹ Hegel, G.V.F.: *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, V. Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1987, str. 486.

Zato i danas mi stojimo na početku. Taj početak može biti kako znak mladosti mišljenja, tako i znak velikog duhovnog iskustva koje se krije u njegovoj osnovi. Dospevši u jednom trenutku do mesta gde se postavlja pitanje sveta kao večita igra i večiti sukob neba i zemlje, dospeli smo do mesta odakle se svetionik na Farosu ponovo vidi u svom prvobitnom sjaju. Nebo je osvetljeno zvezdama. Njihova unutarsvetskost kazuje da treba dalje putovati, a njihov sjaj, to znamo, samo je metafora.

Umesto zaključka

Završavajući predavanje *Načelo identiteta* (1957)

Martin Hajdeger piše:

"Ma šta i ma kako da mislimo, mislimo u okvirima tradicije. Ona vlada kada nas oslobađa od mišljenja unatrag i upućuje mišljenju unapred koje više nije planiranje.

Tek kad se, misleći, okrenemo onom o čemu se već mislilo, mi ćemo moći da mislimo i o onom o čemu još treba da se misli."

Izdavač:
Veris studio
Novi Sad

Biblioteka Filozofija
1

UVOD U FILOZOFIJU
(Pojam i predmetno polje filozofije)
Milan Uzelac

Za izdavača:
Boris Veriš, direktor
Štampa:
Veris studio, Novi Sad

Tiraž: 100.

Novi Sad
2007.

ISBN 978-86-7858-009-3

Na naslovnoj strani: *Nastanak sfere u prostoru Calabi-Yau*

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

14

УЗЕЛАЦ, Милан

Uvod u filozofiju (Pojam i predmetno polje filozofije) / Milan Uzelac
. – Novi Sad : Veris studio, 2007 (Novi Sad : Veris studio). – str. 160 ;
21 cm. – (Biblioteka: Filozofija ; 1)

Tiraž 100. –Beleške uz tekst

ISBN 978-86-7858-009-3

a) Filozofija

COBISS.SR-ID 221829639