

Milan Uzelac

ISTORIJA FILOZOFIJE II

(Istorija filozofije od Dekarta do Eugena Finka)



1 Novovekovna filozofija

Novovekovno učenje o supstanciji

Filozofija svesti i samosvesti

2 Moderna filozofija

Pozitivizam

Neokriticizam

Neohegelovstvo

Pragmatizam

Empiriokriticizam

Kritički racionalizam

Filozofija života

Analitička filozofija

Fenomenološki pokret

Martin Hajdeger

Dijalogizam

Personalizam

Egzistencijalizam

Frankfurtska škola

Komunikativna racionalnost

Neomarksizam

Neotomizam

Kosmizam

Epistemologija

Strukturalizam

Postmodernizam

Negativna ontologija

Kosmoontologija

Novovekovna filozofija

Kada se govori o *novovekovnoj filozofiji* uvek se postavlja pitanje *novine* kojom se odlikuje novovekovlje; mnogi su skloni da simptome *novog* vide na samom početku XIV stoleća, kada se javlja nova umetnost i nova muzika; ne manji broj smatra da novo doba počinje već sa pojavom religiozne reformacije i njenim zahtevom za oslobođenjem i obnovom duhovnog života; bilo bi stoga krajnje pogrešno suprotstavljati religiozni duh reformacije duhu renesanse jer ako se kao najpreči zadatak javlja razvijanje nauka i saznanja, tada filozofija mora ići samo putem koji je trasirala upravo reformacija svojim zahtevom za vraćanje hrišćanstva izvorima. Nimalo slučajno, pitanje o izvorima i temeljima saznanja i celokupnog mišljenja jedno je od dominantnih pitanja čitave novovekovne filozofije, i ne treba da čudi što se nova filozofija rađa upravo s pitanjem o uslovima i izvorima čovekovog razuma, sa pitanjem o prirodi i granicama čovekovih saznavnih moći, a to se zbiva u prvoj trećini XVII stoleća. Sasvim je razumljivo što će se filozofija u naredna dva stoleća intenzivno razvijati upravo u zemljama koje je najviše potresla reformacija; u Francuskoj, Nizozemskoj, Engleskoj i u zemljama nemačkog govornog područja.

Nova filozofija nastojala je da stvari razume oslanjajući se na čovekove saznavne moći, a usled neograničenog ubeđenja da je tako nešto i moguće, ta filozofija ima karakter *dogmatizma*. Pretpostavljajući da je saznanje moguće i da je njen predmet priroda stvari, nezavisna od uslova saznanja, nova filozofija je sve pojave, kako prirodne tako i duhovne, objašnjavala polazeći od prirode pa je stoga imala karakter *naturalizma*. Međutim, kako saznavna sposobnost mora biti jedna a čovek poseduje dve sposobnosti - čulnost i razum, moć opažanja i moć mišljenja - odmah je nastao spor između dva moguća izvora saznanja: jedni su smatrali da se stvari mogu saznati oslanjanjem na čula, a drugi na razum; jedni su insistirali na iskustvu (*empeiria*), drugi na razumu (*ratio*) kao jedinom filozofskom sredstvu tako smo dobili dva smera istraživanja: *empirizam* i *racionalizam*. Empiristička filozofija je počela sa Frensisom Bekonom i formirana je za kratko vreme (1605-1623) da bi se potom nastavila sa Tomasom Hobsom i osnivačem senzualizma Džonom Lokom (1690), dobivši svoj konačni oblik u englesko-francuskom prosvetiteljstvu (1710-1740), pre svega sa Volterom. Racionalistička filozofija počinje sa Dekartom, nastavlja se sa Spinozom i dovršava u delu Lajbnica (1637-1714), Volfa i nemačkom prosvetiteljstvu.

Nakon dva stoleća došlo se do uvida da činjenica saznanja ne može biti dogmatski objašnjena ni sa empirističkih ni sa racionalističkih pozicija te su obe

te orijentacije završile u skepticizmu Dejvida Hjuma; tako se filozofija našla u situaciji ne da pretpostavlja već da istražuje mogućnosti saznanja; pokazalo se da je priroda stvari uslovljena njihovom saznatljivošću i da je problem saznanja najpreči zadatak svake filozofije; sa Kantom, započela je kritička epoha i u znaku kriticizma razvijalase sva filozofija XIX stoleća da bi potom nastupilo vreme velike filozofije čija je kruna Hegel i u čijoj se senci ali i u sporu sa njim nalazi sva potonja filozofija. Druga polovina XIX i čitavo XX stoleće ispunjeni su filozofskim sporovima, sukobima različitih filozofskih orijentacija koje su nicala kao pečurke posle prve jesenje kiše. Filozofi su se sporili, često zaboravljajući i predmet samoga spora; ne mali broj njih govorio je da je vreme filozofije nepovratno prošlo, da ona mora biti prevladana, da se iz nje mora izaći... kuda, malo je ko znao da kaže. U poslednje vreme niz postmodernih filozofa, na transparentno lepršav način, izokrećući temeljne filozofske stavove jednostavnim menjanjem predznaka, smatra kako se sve dovelo u pitanje, kako je sve relativizovano i sahranjeno u grobnici ne-supstancijalnosti.

Godine, ipak, prolaze, napisano je napisano, prašina se sleže, i premda još uvek u nemogućnosti da se makar približimo Proklu, ne zaboravljajući njegovu životnu devizu, iznova se vraćamo Platonu: "Onaj čovek, naime, koji sa Muza drugače na uman način, neće smatrati da harmonija, koja u sebi sadrži pokrete srodne kružnim kretanjima naše duše, treba da služi samo nerazložnoj nasladi, kao što je to u naše vreme slučaj, nego će ona za njega biti dar Muza, pomoćnik koji kružno kretanje duše, postalo u nama kao neusaglašeno, dovodi u stanje uredenosti i saglasnosti sa samim sobom. A i ritam su nam iste te Muze dale sa istom namerom: da nas, naime, čuva od nedostataka mere i oskudice u ljupkosti, svojstvenih većini ljudi" (*Tim.*, 47ce).

Uobičajeno je da izlaganje o nastanku moderne filozofije, započne tvrdnjom kako ona nastaje sa Rene Dekartom (1596-1650) i Frensisom Bekonom (1561-1626), da se sa ovim filozofima zbiva radikalni prelom u istoriji filozofije i da ne postoji kontinuitet između srednjovekovne i novovekovne misli. Ovo je shvatanje posledica dugo prisutnog verovanja da u srednjem veku nije bilo nikakve filozofije i da grčka filozofija ima svoj nastavak tek u XVII stoleću. Tako nešto tvrditi pogrešno je, iz najmanje dva razloga: (a) pažljivijim proučavanjem srednjovekovne filozofije lako će se uočiti kako ona sve više stiče priznanje kao posebna oblast istraživanja i da diskontinuitet i nije tako veliki, posebno kad se zna da već u srednjem veku postoje naglašeni zahtevi za empirijskim istraživanjima, da srednjovekovni nominalizam u velikoj meri anticipira kasniji empirizam, da Nikola Kuzanski negoveštava neke Lajbnicove teze, a da su Dekart i Lok pod većim uticajem sholastičke filozofije no što se to ranije uočava-

valo; konačno (b) potpuno se zapostavlja neprekinut razvoj filozofije u Vizantiji sve do Grigorija Palame (XIV stoleće), pa ako je o nekom diskontinuitetu reč, onda se prekid dogodio na teritoriji današnje zapadne Evrope i to već u VI stoleću.

S druge strane, negiranje svakog kontinuiteta znak je nekritičkog naglašavanja "novine" koja se sreće kod filozofa XVII stoleća, a koji su daleko više dužnici prošlosti no što to oni priznaju; srednjovekovno mišljenje je pripremilo put onom što će potom doći i uticaji sholastike na Dekarta (pored sve novine koju sadrži njegova filozofija) više su no očigledni.

Ipak, i razlike su više no očite: (a) ako se u srednjem veku pisalo na latinskom jeziku, s nastankom moderne filozofije počinje se pisati na maternjim jezicima: francuskom (Dekart, Volter, Ruso), nemačkom (Lajbnic), engleskom (Lok, Hjum)), iako na latinskom (kao i na maternjem jeziku) pišu i Dekart, Bekon, Hobs i Lajbnic, a Spinoza samo na latinskom; (b) dok su se u srednjem veku pisali komentari standardnih dela, moderni filozofi (bez obzira na kom su jeziku pisali) stvaraju originalne rasprave čija forma više nije forma komentara; (c) srednjovekovni filozofi su u većini slučajeva bili univerzitetski profesori i komentare svima poznatih tekstova pisali su jezikom učenog sveta; moderni filozofi prekantovskog perioda u većini slučajeva nisu se bavili akademskim pozivom: Dekart nikad nije uspeo da postane profesor univerziteta kao ni Spinoza (koji je u jednom trenutku dobio poziv iz Hajdelberga da tamo bude profesor), Lajbnic je bio više diplomata i svetski čovek, nesklon obavezama koje podrazumeva profesorski poziv, Lok je zauzimao mesta u državnoj službi, Berkli je bio biskup, a isto važi i za sve francuske mislioce XVIII stoleća.¹ To znači da je originalna i kreativna filozofija XVII i XVIII stoleća nastajala van univerziteta, da su je stvarali sveži i originalni umovi a ne tradicionalisti, i to je razlog što su ta nova dela poprimila formu rasprava a ne komentara.

Pogrešno bi bilo misliti kako je u srednjem veku sva filozofija bila u službi teologije a da je moderna filozofija bila oslobođena teoloških dogmi; već se Toma Akvinski zalagao za nezavisnost filozofije kao posebne oblasti istraživanja a tokom XIV stoleća niz mislilaca ističe zahtev za odvajanjem filozofije od teologije (što je prirodna posledica nominalističke kritike tradicionalne metafizike); s druge strane, ne treba gubiti iz vida da je Rene Dekart pokušavao da uskladi svoje filozofske ideje sa zahtevima katoličke dogme, da je Berklijev cilj bio da ljude vodi ka spasonosnim idejama evanđelja. Nesporna je progresivna

¹³ Na univerzitetima će se naći tek filozofi generacije od Kanta do Hegela, da bi se, što ne treba gubiti iz vida, potonja generacija mladohegelovaca, našla ponovo van univerziteta.

emancipacija filozofije od teologije, ali jasna je i razlika između Tome i Dekarta: Toma je pre svega bio teolog, a Dekart filozof; u srednjem veku teologija je bila najviša nauka a bilo je i teologa koji su se bavili i filozofijom; u novo doba imamo filozofe koji su i iskreni hrišćani, no ovo drugo ne utiče odlučujuće i na njihovu filozofiju.

Ovde treba istaći naučni pokret renesanse i novo shvatanje nauke; činjenica je da za razliku od Bruna, koji je ipak spekulativni filozof prirode, Galilej to više nije (Kepler je negde između njih, posebno kad nastoji da objasni muziku sfera); renesansna nauka je podsticala stvaranje mehanicističke slike sveta koja će uskoro postati vladajuća i doprineti da se sva istraživanja skoncentrišu na proučavanje prirode; za ove nove mislioce (koji nisu ateisti) bog je tvorac sveta, ali svet se nakon svog nastanka dalje razvija po mehaničkim zakonima i priroda se shvata kao dinamičan sistem tela u kretanju čija se inteligibilna struktura može matematički izraziti; prirodu je moguće istraživati bez obraćanja bogu i posve je razumljivo što deizam postaje vladajuća doktrina tog vremena.

Deisti ne dovode u pitanje božiju egzistenciju već poriču njegovo uplitanje u zbivanja u svetu nakon njegovog nastanka; svet se istražuje kao i ranije, ali, dok je za Bonaventuru svet bio samo senka, udaljena objava božanskog porekla boga, sada se naglasak stavlja na istraživanje kvantitativno odredljive imanentne strukture sveta i na njegov dinamički proces. Teološki orijentisani metafizičar ističe finalnu uzročnost, a naučnik delatnu uzročnost koju otkriva u matematički odredljivom kretanju.

Ova promena interesovanja posledica je razvoja fizike kao i želje da se filozofija koristi za otkrivanje nove istine o svetu; Frensis Bekon naglašava značaj empirijskog i induktivnog izučavanja prirode kako bi se povećale čovekove moći nad materijalnom sredinom; insistira se na izučavanju koje treba sprovesti bez obzira na autoritete i ističu praktične posledice novih otkrića koja menjaju svet; jedna od glavnih Dekartovih primedbi upućenih sholastici nije u tome da je ova pogrešna (jer sistematiše poznate istine), već u tome što je nemoćna da otkrije nove istine. Ni Bekon, ni Dekart, koliko god bili svesni činjenice da stoje na pragu nove epohe, nisu bili svesni toga u kojoj su meri bili zarobljenici ranijih shvatanja.

Zato, još jednom treba ukazati na mit o bezpretpostavnosti nauke XVII stoleća; mora se znati da Galilej samo objašnjava i dokazuje ono što je od ranije bilo poznato; već je Leonardo znao i za kretanje po inerciji i za zakon promene rastojanja pri slobodnom padu. Ako je reč o nekom radikalnom prekidu sa tradicijom onda taj prelom treba tražiti u XIII stoleću kada zapravo i nastaje nova nauka kao posledica promišljanja alternativnih rešenja učenjima koja su bila

zabranjena po nalogu pariskog episkopa Etjena Tampea² 1270. i 1277. godine. U to vreme, dotad deduktivni stavovi počinju da se tumače kao hipotetički (secundum imaginationem) a kosmološke teorije postaju tek moguća objašnjenja, čime i sam pojam *teorije* dobija današnje značenje. Upravo u XIII stoleću počinju da se osporavaju filozofske pretenzije razuma na apsolutnu istinu i čovek počinje da se okreće onom što ga okružuje, onom stvorenom; upravo tada se javlja eksperiment kao nova metoda.

Razvoj renesansne nauke uticao je na filozofiju i time što nije postojala jasna razlika između fizike i filozofije: fizika je važila za eksperimentalnu filozofiju; astronomija, fizika i hemija i dalje behu delovi filozofije i njihov uspešan razvoj podstakao je kod filozofa ideju o potrebi izgradnje nove nauke o čoveku. Psihološka istraživanja dugujemo filozofima: Dekart je pisao o strastima duše i izložio teoriju kojom objašnjava interakciju duha i tela; Spinoza je pisao o ljudskom saznanju, o strastima i o usklađivanju očigledne svesti o slobodi s determinizmom koji je zahtevao njegov sistem; svi vodeći engleski empiristi bave se problemom saznanja i nastoje da odgovore na pitanje: *kako nastaju naše ideje?* Lajbnic piše o nesvesnom dva stoleća pre Frojda; njemu dugujemo i ideju o pragu svesti. Hjum govori o potrebi razvoja nauke o čoveku na empirijskoj osnovi i govori kako je prirodna filozofija ustanovljena na eksperimentalnom ili empirijskom temelju.

Baveći se kretanjem tela Galilej je svoja istraživanja ograničio na probleme fizike i astronomije i nije slučajno što je mehanicizam bio najrasprostranjenije shvatanje sveta da bi svoj najviši izraz našao u vulgarnom materijalizmu francuskih prosvetitelja XVIII stoleća, koji će poput Lametrija nastojati da do kraja izvedu konsekvence Dekartovog učenja u kome su videli svog neposrednog preteču; ali dok je Dekart u određenom trenutku napustio mehanicističko shvatanje sveta, Lametri ga je nastavio pokušavajući da pokaže kako čovekovi psihički procesi nisu ništa manje no fizički, i da mogu da se objasne na osnovu mehanicističke i materijalističke hipoteze.

Za modernu filozofiju prirode je karakteristično da se zakoni prirode ne tumače kao posledica večnog božanskog zakona, kako je to slučaj kod Tome Akvinskog; na mesto teologije sad stupaju prirodne nauke; poverenje u njih pod-

² Treba imati u vidu da je E. Tampe 1270. godine osudio 13, a 1277. već 219 učenja, među kojima je najviše bilo Aristotelovih i onih koja su se oslanjala na njega, ali i učenja njemu neprihvatljiva: osuđeno beše učenje o nestvorenosti sveta, učenje o monopsihizmu (Averoes), poricanje lične besmrtnosti, poricanje slobode volje, poricanje determinizma, poricanje providenja, ali i stav da "bog ne može stvoriti nekoliko svetova, jer to protivreči Aristotelu". Ovde je osuda zapravo u ime Aristotela a stav implicira da bog može stvoriti nekoliko svetova pa se pred naukom otvaralo pitanje vakuuma (prostora među svetovima).

staknuto je uspešnim razvojem fizike koja se u tom času još nije toliko osamostalila da bi mogla istisnuti filozofiju i pretvoriti je u svoju pomoćnicu.

Uobičajena je podela prekantovske moderne filozofije na dve glavne struje od kojih jedna obuhvata racionalističke sisteme na kontinentu (od Dekarta preko Spinoze do Lajbnica i njegovog učenika Volfa), a druga britanski empirizam zaključno sa Hjumom.

Racionalizam je pravac u teoriji saznanja koji smatra da je objektivnu stvarnost moguće spoznati samo mišljenjem, tj. da je spoznaja data samo u našem umu, razumu, intelektu. Filozof racionalista je, dakle, onaj koji se oslanja na upotrebu vlastitog uma i koji ne pribegava mističkim konstrukcijama i intuicijama. Racionalisti prihvataju ideju o urođenim, apriornim istinama: smatraju da su izvesne istine virtuelno urođene u tom smisle da iskustvo samo pruža priliku u kojoj duh vlastitom svetlošću opaža njihovu istinitost. Drugim rečima: postoje istine koje su nezavisne od čulnog opažanja i iskustva i koje ne potiču iz iskustva, tj. ne predstavljaju induktivna uopštavanja iz iskustva pa im ne treba empirijski dokaz jer su proizvod "čistog mišljenja"; te istine su spoznaje a priori, urođeni oblici uma. Prema Lajbnicu, mada takve istine nisu eksplicitno poznate od prvog trenutka svesti, one su u nekakvom neodređenom smislu prethodno formirane u strukturi duha, a to znači da su virtuelno a ne aktuelno uređene.

To još uvek nije razlog da se čulno iskustvo odbacuje kao jedan od mogućih izvora saznanja; Dekart određuje pojam iskustva, bavi se eksperimentom, i često se poziva na iskustvo; Lajbnic se isto tako bavi prirodno-naučnim istraživanjem i tako se nalazi i na poziciji empirizma; sve to pokazuje kako se empirizam i racionalizam ne mogu apsolutno odvojiti i jedan drugom suprotstaviti pošto su međusobno uslovljeni; stavljanjem racionalnog momenta u prvi plan ističe se logička, spoznajna primarnost i vrednost našeg uma u spoznajnom aktu. Svojim stavom o podudarnosti stvari i intelekta racionalistička pozicija implicitno nosi u sebi pretpostavku o zakonitoj konstituiranosti stvarnosti, kao i pretpostavku o mogućnosti njene spoznaje, a što će za posledicu imati shvatanje da je sveukupna stvarnost racionalna i umna.

Verovanje u samoočevidna načela nije novina XVII i XVIII stoleća; srednjovekovni metafizičari su takođe govorili o samoočevidnim načelima ali Toma nije video razlog da ih smatra urođenim; ono što je zajedničko Dekartu, Spinozi i Lajbnicu jeste uverenje da se iz takvih načela može dedukovati sistem istina koji sadrži punu informaciju o svetu; njihov ideal je deduktivni sistem istinâ analogan matematičkom sistemu, no takav sistem koji je sposoban da uveća naše informacije o stvarnosti. Spinoza u svojoj *Etici* nastoji da izloži istinu o

stvarnosti i čoveku na jedan kvazimatematički način polazeći od aksioma i definicija, i sistematskim dokazivanjem dolazi do skupa zaključaka čija je istinitost apsolutno izvesna. Lajbnic je zamislio ideju jednog univerzalnog simboličkog jezika i univerzalne logičke metode, računa pomoću kojeg bismo mogli ne samo da sistematizujemo celokupno postojeće znanje već i da dedukujemo još nepoznate istine.

Ako je za fundamentalna načela rečeno da su virtuelno urođena, celokupni sistem deduktibilnih istina može se smatrati samoodvijanjem uma. Na racionalističke filozofe je delovao matematički način mišljenja i matematika je za njih bila model jasnoće, izvesnosti i dedukcije po utvrđenom redu. Subjektivni, lični činoci su eliminisani. Galilej je pisao da je "bog napisao filozofiju u knjizi kosmosa, koju mi ne možemo da čitamo sve dok ne shvatimo njen jezik, a to je jezik matematike". To znači da je struktura prirode matematičkog karaktera i da postoji podudarnost između prirode i matematike; zato su filozofi smatrali da se matematička metoda može primeniti na prirodu.

Danas se racionalističkim filozofima XVII stoleća zamera da nisu razumeli razliku između matematičkih iskaza i iskaza o egzistenciji, a što nije tačno: Dekart je hteo da svoj sistem zasnuje na iskazima o postojanju a ne na tautologijama; filozofi tog doba nisu težili asimilovanju filozofije u matematiku; okretanje ka matematici kao modelu umovanja u velikoj meri je posledica oživljavanja skepticizma kao jednog od smerova pozne renesansne misli. Tu se pre svega misli na Mišela Montenja (1533-1592) koji je obnovio antičke argumente u prilog skepticizmu: relativnost i nepouzdanost čulnog iskustva, zavisnost duha od čulnog iskustva, njegova nesposobnost za postizanje apsolutne istine, nesposobnost da se reše zadaci koji proističu iz konflikta zahteva čula i uma. Čoveku nedostaje moć da konstruiše izvestan metafizički sistem i nesuglasice metafizičara svedoče o tome. Zato je apsurdno, po mišljenju skeptičara, naglašavanje moći ljudskoga duha, kao što su to hteli humanisti; mi treba da priznamo naše neznanje i slabost naših duhovnih sposobnosti, tvrdio je Montenj. Obnova *skepticizma* kakav nalazimo kod njega kao i *fideizma* koji srećemo kod Pjera Šarona (1541-1603), uticala je na Dekarta da postavi filozofiju na novu osnovu; u nastojanju da odgovori na izazov skepticizma, on se okrenuo matematici kao modelu izvesnog i jasnog umovanja, a sa željom da metafizici, pre svih drugim oblasti filozofije, obezbedi sličnu jasnost i izvesnost.

1 Novovekovno učenje o supstanciji

Nije nimalo slučajno što mnogi autori smatraju da nova filozofija počinje s misliocem koji po svom obrazovanju pripada najboljoj sholastičkoj tradiciji, ali delima posve drugačijem svetu – to je **Rene Dekart**; rođen je 31. marta 1596. u severnoj Francuskoj, u imućnoj porodici sitnih plemića; otac mu je bio savetnik i član parlamenta u Bretanji. Sa osam godina (1604) stupio je u uglednu jezuitsku školu *College de la Fleche* (Anžou) i tu je učio logiku, matematiku, fiziku i metafiziku; mada se nastava svodila na komentarisanje Aristotelovih spisa, Dekart se tu upoznao i sa Galilejevim otkrićima; nakon završetka škole Dekart je 1612. otišao u Pariz gde je neko vreme proveo u zabavama i provodima. Tu se sreo sa Marinom Mersenom (1588-1648), koji će mu biti najbolji prijatelj do kraja života i s kojim će se godinama dopisivati; potom je studirao medicinu i pravo u Poatjeu do 1616. Ne opredelivši se za nauku već za vojni poziv, Dekart se javlja kao dobrovoljac u vojsku holandskog princa Morica od Nasaua a potom stupa u vojsku Maksimilijana Bavarskog, koji se borio protiv danskog kralja Hristiana IV; u Bredi se upoznao s mladim fizičarem i matematičarem Isakom Bekmanom koji ga je zainteresovao za fiziku i projekt "univerzalne matematike"; tokom zime 1619. zaustavlja se na granici Bavarske gde se u okolini Ulma predaje razmišljanju i tu dolazi do značajnih otkrića u nauci i filozofiji; za vreme boravka u Ulmu Dekart se druži sa matematičarima Peterom Rotom i Johanom Faulhaberom i postaje pripadnik tajne organizacije *Rose-Croix* (osnovane 1378). Godine 1620. učestvovao je u bici kod Praga (tu je sigurno razgledao opservatoriju Tihha de Brahea); odatle preko Slovačke, Austrije, Italije i Švajcarske odlazi u Francusku (neko vreme boravi u Italiji i upoznaje se s Brunovom filozofijom) da bi u Parizu bio od 1625. do 1628. godine, proučavajući optiku i baveći se glačanjem sočiva. Godine 1628. napušta Pariz odlazi u Nizozemsku gde će, menjajući mesta boravka, ostati sve do 1649. Krajem četrdesetih godina, Dekart se još uvek nosio mišlju da se vrati u Francusku ili da ode u Englesku; ne uspevši da dospe na univerzitet, čemu se sve vreme nadao, razočaran i ogorčen, odlučio je da prekine sve veze sa svetom; sasvim je razumljivo da prihvata poziv mlade i učene švedske kraljice Kristine da ode u Štokholm i da joj drži časove filozofije; u Švedskoj piše i stihove: povodom sklapanja Vestfalskog mira (nakon tridesetogodišnjeg rata) napisao je tekst za balet *La Naissance de la Paix* koji je s uspehom izveden pred dvorskom publikom. Ne naviknut na zimu i rano ustajanje (časove je držao u rano jutro), umro je od upale pluća 11. februara 1650; sahranivši Rene Dekarta na groblju za strance

Švedska je ušla u istoriju filozofije i to se i danas ističe kao njen najveći doprinos svetskoj kulturi.

Među Dekartovim delima najpoznatija su: *Rasprava o muzici* (1618), *Praktična i jasna pravila upravljanja duhom u istraživanju istine* (1628), *Rasprava o metodi* (1637), *Meditacije o prvoj filozofiji* (1641), *Principi filozofije* (1644), *O strastima duše* (1649). Godine 1663. Dekartova dela je katolička crkva stavila na spisak zabranjenih knjiga (*Index librorum prohibitorum*). Predavanja kartezijske filozofije zabranili su Univerzitet u Luvenu (1652), Sorbona (1675), Univerzitet u Lajdenu (1676) a kongregacija *Oratore* se javno ogradila od Dekartove filozofije 1677; zabranu Dekartove filozofije obnovili su: Pariski nadbiskup 1691. i 1704, Katolička crkva 1705, Jezuitski red 1766, dok su *Meditacije* posebno zabranjene u Francuskoj 1720.

Šta je to u Dekartovim delima što je toliko ražestilo njegove savremenike? On sam bio je veoma plašljiv, malo je objavljivao, stalno se povlačio i bežao od ljudi; nepriznavan od savremenika ipak je bio toliko slavan da mnogi i danas smatraju kako upravo s njim počinje jedna posve nova filozofija i da je istorija savremene filozofije istorija razvoja kartezijanstva – idealističkog ili mehanicističkog, zavisno od toga da li se naglasak stavlja na mišljenje ili protežnost. Treba imati u vidu da Dekartova filozofija nastaje u vreme vladavine neosholastičke filozofije i to posebno metafizike Franciska Suaresa. Pogrešno bi bilo misliti da se Dekart borio protiv metafizike; njegova namera je bila da metafiziku postavi na nove temelje koji pretpostavljaju rezultate nove matematike i fizike; sa Keplerom i Galilejem on deli uverenje (koje je takođe metafizičko) da je svet matematički struktuiran i da matematička misao može prodreti u harmoniju vasiona. Dekart je dao niz doprinosa u mnogim posebnim naukama (matematika, optika, astronomija) kao i u filozofiji; izlaganje o tome podrazumeva uvid u jedinstvo nauka i filozofije i pretpostavka da se sve nauke izučavaju istovremeno. Sve nauke nalik su drvetu čiji je koren metafizika, stablo fizika a grane posebne nauke (mehanika, medicina, etika). Ako je etika kruna sistematskog znanja, metafizika je njegov fundament: ona je u stanju da interpretira rezultate savremenih nauka a s druge strane, ukazuje na to kako je i iz čega sazdan svet te stvara paradigmu, program istraživanja, čime utiče na dalji razvoj nauka. Dekartova metafizika je produkt njegovog vremena; ona je mehanicistička jer je u to vreme jedino mehanika završena kao disciplina. Temelj Dekartove metafizike čini identitet materije i prostora i otud sledi čitav niz posledica: svet je prostorno beskonačan i materijalno jednoličan, dok se materija može deliti u beskonačnost; prazan prostor ne sadrži nikakvu materiju i pošto je kao takav protivrečan on stoga i ne postoji. Na taj način

metafizika pokazuje iz čega je sazdan svet; nauke se bave predmetima o kojima naš duh može da dobije istinito i nesumnjivo znanje. Metafizika kazuje naučniku šta treba da istražuje, koji se problemi mogu rešavati i do kakve vrste zakonitosti se može doći. Za tako nešto neophodan je metod kao nužno sredstvo postizanja istine, te je *pitanje metode* postalo Dekartov "metodski" problem.

Iako je rano došao do mnogih svojih otkrića, Dekart je tek krajem četrdesetih godina počeo da objavljuje neke od svojih spisa. Iste godine kad je bila premijera Kornejeve tragedije *Sid*, 1637, Dekart je objavio kratak spis *Rasprava o metodi* (*Discours de la méthode*); već sama odluka da spis objavi na francuskom jeziku a ne na tada vladajućem latinskom, jasno govori o tome kome je spis bio namenjen: ne filozofima, već praktičnim ljudima kako bi se lakše snašli u novom svetu. U ovom kratkom spisu Dekart izlaže jasna i kratka pravila koja će sprečiti da onaj koji se njima koristi uzima lažno za istinito a istinito za lažno i istovremeno, omogućiti postepeno uvećavanje znanja. Dekart izdvaja samo četiri pravila, jer ako bi ih bilo mnogo, to ne bi bilo i dobro, pošto je mnoštvo zakona često povod njihovog narušavanja i nepoštovanja, a što manje zakona ima jedan narod, lakše će se njim upravljati, pod uslovom da se zakoni strogo poštuju; na mesto mnogo logičkih zakona Dekart ističe četiri pravila mišljenja.

Prvo pravilo, istovremeno i poslednje, jeste pravilo očevidnosti, evidentnosti i ono glasi: nikad nešto ne prihvatati ako u to nismo očigledno uvereni; drugim rečima: isključiti sve ono što bi moglo dati povod bilo kakvoj sumnji. Ovo nije samo pravilo, već normativni princip po kome se sve mora svoditi na ono što je jasno i razgovetno a u čemu se i sastoji očevidnost.

Drugo pravilo kaže da svaki problem treba razložiti na onoliko delova koliko je potrebno da bi se on mogao rešiti. Tu je reč o primeni analitičkog metoda koji i vodi do očevidnosti jer, razlaganjem složenog na jednostavno, uz pomoć svetla uma odstranjuje se dvosmislenost. Ako je za definisanje potrebna očevidnost, a za očevidnost intuicija, za intuiciju je potrebna jednostavnost koja se postiže razlaganjem nečeg složenog na njegove elementarne delove do krajnje mogućih granica.

Treće pravilo kaže da misli treba izlagati redom, polazeći od lakše saznatljivog i ići ka sve složenijem prihvatajući postojanje reda i u slučajevima kad stvari jedne drugoj ne prethode. Ovo podrazumeva sjedinjavanje elemenata koji su delovi složene realnosti; reč je o sintezi koja polazi od apsolutnih elemenata i kreće se ka elementima koji su zavisni i jedan drugog uslovljavaju; tako se uspostavlja poredak, lanac sudova koji nije nezavisan od realnosti, i

ako tog poretka ne bi bilo, trebalo bi ga prihvatiti kao hipotezu, kao najadekvatniji način tumačenja realnosti. Tako se dospeva do predmeta od kog smo pošli, ali on više nije isti; rekonstruisan je i tako je postao prozračan pod svetlom mišljenja.

Četvrto pravilo se odnosi na kontrolu pojedinih faza rada kako bi se izbegle greške: sve što je dotad uređeno treba još jednom pregledati i pobrojati da bi postojala uverenost kako se ništa nije propustilo; utvrditi potpunost analize i korektnost sinteze.

Ova pravila su krajnje jednostavna i podrazumevaju kontrolu svih etapa na koje se razlaže svako istraživanje; ona su model znanja jer jasnost i razgovetnost štite od mogućih grešaka ili prevremenih i neosnovanih uopštavanja. Dekart opštost i apstrakciju, koji su svojstveni aristotelovsko-sholastičkoj filozofiji, zamenjuje jednostavnošću i intuicijom; korišćenje matematičke metode podrazumeva zamenu složenog jednostavnim, a saznanje podrazumeva razlaganje na jednostavne elemente koji postaju predmet neposredne intuicije da bi potom ponovo bili sjedinjeni vezama koje se javljaju intuitivno. Metafizička meditacija je potčinjena matematizmu u onoj meri u kojoj je potčinjena metodi dekompozicije.

Nakon što su pravila utvrđena, treba videti koliko su ona univerzalna i plodna; matematika se pridržava tih pravila, ali, šta nam daje za pravo da njena pravila proglašavamo univerzalnim a matematiku za model univerzalnog znanja? Odgovor na to pitanje Dekart je pokušao da dà u spisu *Meditatione de prima philosophia* (1641); ovim spisom je nameravao da ublaži napade iz Pariza i Luvena do kojih je došlo nakon objavljivanja *Rasprave o metodi*. Iako se u tom spisu nalaze i neki tradicionalni metafizički stavovi, *Meditacije* nikog nisu oduševile - ni katoličku Sorbonu, ni protestantsku Holandiju - i to, već od naslova, koji ne zvuči sholastički, budući da tu stoji *meditationes*, a ne u to vreme uobičajeno - *disputationes*; Dekart je već od ranije bio optuživan za ateizam a sada je tome dodato i da je neprijatelj protestantske religije i "špijun poslat iz Francuske da radi protiv interesa Ujedinjenih provincija"; o čemu se zapravo radilo?

Dekart je odlučio da metoda pravila primeni na tradicionalna znanja kako bi utvrdio da li ona poseduju jasne i razgovetne istine lišene svake sumnje. Da bi se to utvrdilo nije potrebno istražiti sumu svih znanja već samo osnov na kome ona počivaju; ako osnov postane sumnjiv, u tom slučaju ruši se i čitava na njemu podignuta zgrada. Mnogo tradicionalnog znanja počiva na čulnom saznanju a pokazuje se da čulno saznanje nije uvek pouzdano te sva znanja dobijena tim putem treba staviti u zagrade i isključiti ih iz razmatranja. Na isti

način Dekart isključuje sve što posedujemo na osnovu lažljivog pamćenja, svaku telesnost (koja može biti obmana nekog moćnog a zlog bića). Na taj način sve se ruši pod naletom sumnje i može se postaviti pitanje šta uopšte ostaje? Ostaje sumnja kao nužni iako privremen momenat na putu ka istini. Dekartu nije kao skepticima stalo do sumnje radi sumnje; sumnji se moraju postaviti jasne granice i ona je njemu samo bitan momenat metode a nju je nemoguće primeniti ako ne postoji tračak svetla ka kome ona vodi.

Dekart je utvrdio da ako sve i podvrgne sumnji, ne može joj podvrći i samu svoju sumnju, odnosno, svoje *Ja* koje sumnja. Dok sumnja, dok misli, on postoji. To je pouzdana, izvesna i nesumnjiva istina koju može bez ikakve sumnje da uzme za osnovni princip, temelj svoje filozofije. Čoveka nikakva sila ne može dovesti u situaciju da ne postoji dok sumnja; zato stav "mislim, dakle postojim" (*cogito ergo sum*) ostaje apsolutno istinit kad god ga čovek izgovara a njegov duh potvrđuje. Mada je ovaj stav formulisan kao silogizam, on nije zaključak već čista intuicija; *cogito* je rezultat do kog je dovela univerzalna sumnja; on je filozofski princip, temelj filozofije. Ovo učenje o *cogito* nije apsolutno novo; sreli smo ga već kod Avgustina koji je u polemici protiv skeptika istakao princip: "ako grešim, postojim" (*si fallor sum*).

Dekart je u tri koraka, idući jednim reduktivnim putem a uz pomoć univerzalne sumnje isključio (a) sve što dolazi preko čula, (b) sve što se tiče kvantitativnog i prostornog i (c) mogućnost obmane od strane nekog "zlog genija" te tako dospelo do evidentnosti sopstvene egzistencije u aktu mišljenja; prirodu sopstvenog postojanja Dekart definiše kao *res cogitans* (misleća stvar, misleća realnost); tu nema pukotine između mišljenja i postojanja: misleća supstancija je misao u aktu, a misao u aktu je misleća realnost. Ta misleća realnost je čovek. Filozofija više nije učenje o biću (ontologija); ona je sad teorija saznanja (gnoseologija). Na taj način u osnovi čovekovog postojanja nije primarno čovekova duhovnost, njegova besmrtna duša koja stremlji bogu (što je svojstveno srednjevekovnoj misli) već svojstva koja su najtešnje povezana s čovekovom aktivnošću, s njegovom slobodom i odgovornošću. Dekart polazi od toga da misao mora početi od sebe same; mišljenje proističe iz mišljenja, iz nečeg što je samo po sebi evidentno, a ne iz nečeg spoljašnjeg: ne iz autoriteta, već iz slobode.

Cogito vodi aktivnom obrazovanju čovekovog *Ja*, tome da se bude slobodan u mišljenju i delovanju omogućujući slobodu i delovanje svakog drugog bića; mišljenje određuje suštinu čoveka i ono omogućuje, po mišljenju Dekarta, promišljanje principijelne razlike između duše, duha i tela. Dekart tvrdi postojanje dve različite supstancije - duhovne i materijalne. Pa ipak, on nije bio dualista u tom smislu da je postulirao dva krajnja, nezavisna ontološka principa.

Postoji mnoštvo konačnih duhova i postoji mnoštvo tela. I konačni duhovi i tela zavise od boga kao tvorca i održavaoca. Bog je spona između sfere konačnih duhovnih supstancija i telesne sfere. Ako se kaže da je Dekart bio teista i pluralista koji je uočio suštinsku razliku između duhovnih i telesnih supstancija, može se tvrditi da je on istovremeno očuvao i tradiciju srednjovekovne metafizike. Ne gubeći iz vida raznolikost inspiracija i ciljeva koji vode Dekarta, vredno je istaći da kod njega nalazimo znatan deo opšte sheme stvarnosti koja je bila karakteristična za srednji vek.

Za razliku od svih drugih bića čovek u sebi ujedinjuje dve supstancije: *res cogitans* i *res extensa*; on je mesto susreta duhovne i telesne supstancije, mesto susreta dva sveta – duše i tela. Heterogenost *res cogitans* potvrđuje da se duša ne može izjednačavati sa životom; duša nije život već misao i njeno odvajanje od tela nije smrt koja je uslovljena fizičkim uzrocima; duša nije protežna; ona i telo su dve realnosti koje nemaju ništa zajedničko.

Ali, naše iskustvo govori o tome kako postoji neka uzajamna prožetost tih dveju supstancija; promene tela i osećanja odražavaju se u duši; to rađa problem koji bi se modernim jezikom mogao opisati na sledeći način: ako je duša u telu nalik pilotu u kabini aviona, među njima bi morala da postoji neka čvršća veza, jer čula govore, duša pokreće telo, a nejasno je kako se to događa.

Ovo pitanje Dekart nastoji da reši u dva svoja spisa, u *Traktatu o čoveku* (objavljenom tek 1664) i u *Strastima duše* (1649); u prvom delu on pokušava da objasni fizičke i psihičke procese anticipirajući neka rešenja savremene fiziologije i rešava ih uz pomoć pretpostavke o postojanju tačke u kojoj se nalazi duša a koja je u obliku šišarkaste žlezde (glandula pinealis) smeštena u mozgu odakle deluje duša. Ovo shvatanje nalazimo i kod Lajbnica mada ostaje nejasno kako su i jedan i drugi do te pretpostavke došli. Najteže pitanje je bilo: kako može neprotežna duša da pokreće protežno telo? Da bi se povezali fizički svet i svet svesti potreban je jedan treći svet koji bi ih objedinjavao, ali toga kod Dekarta nema.

Takođe, ne treba gubiti iz vida da nasuprot aristotelovsko-sholastičkom deljenju duše na vegetativnu, čulnu i razumsku, Dekart utvrđuje jedinstvo subjektivne svesti. Sva svojstva i sve moći duše smatra neodvojivim i celovitim, pa ih uvršćuje u pojam mišljenja u najširem smislu te reči. Njegov *cogito* ne predstavlja svest kao takvu, kao prosto mišljenje, odnosno misaoni sadržaj, već kao refleksiju o tom mišljenju, kao znanje da mislim, kao spoznajnu delatnost, tj. -samosvest. Ukoliko se svaka psihička radnja ili kompleks sadržaja svesti naziva uopšteno svešću ili mišljenjem, utoliko je samosvest (kod Dekarta

cogito) refleksija o tom mišljenju. Mišljenje uopšte postaje njen predmet u saznanoteorijskom aspektu, i tu se razlikuje svest od samosvesti.

Osnovnu protivrečnost svog sistema (dualizam psihičkog i fizičkog, mišljenja i protežnosti, kao atributa duhovne i materijalne supstance) Dekart je pokušao da prevlada u svom poslednjem delu *Strasti duše* (1649). Iz prirode samih supstancija proizlazi da se one apsolutno isključuju a što znači da se mišljenje, svest, misao, duh, ne može objasniti iz materije čije su jedine osobine protežnost i mehaničko kretanje. Takva mehanicistička koncepcija se može opravdati kad se proučavanje odnosi na "mrtvu", anorgansku materiju; međutim, postavlja se pitanje kako da se objasni odnos psihičkog i fizičkog - duše i tela - u samom čoveku? Po Dekartu, čovek se sastoji od dva međusobno apsolutno dispartatna bića koja se uzajamno isključuju, jer telo ne može delovati na dušu niti duša na telo.

Dekart uzajamno delovanje duše i tela uzima kao empirijsku činjenicu, ali mu filozofska pozicija ne dozvoljava da to teorijski konsekventno zaključi jer je duša po svom određenju bestelesna supstanca. On ne uspeva da dosegne dijalektičko jedinstvo različitog i suprotnog, povezanost duše i tela, pa se stalno koleba između jednog i drugog i to najviše dolazi do izraza u njegovoj fiziologiji kao i na njoj zasnovanoj psihologiji, dakle u onim područjima gde se psihičko i fizičko najtešnje dodiruju - na planu afektivnog i osećajnog, na planu emocionalnog, tj. strasti (*passion*).

Treba imati u vidu da izrazom *passion* (koji kasnije Spinoza prevodi sa *affectus*) Dekart označava svako trpno (pasivno) stanje čoveka uopšte, dakle, trpljenje, a što ne odgovara najbolje našoj reči "strast" kojom se podrazumeva neka emocionalna obojenost određene aktivnosti, odnosno svojevršno psihičko uzbuđenje (tj. delovanje i trpljenje - zajedno). U srednjem veku su strasti smatrane kao nešto nedostojno čoveka, kao tabu, greh i đavolska stvar izbačena iz sveta koja se razmatra samo kao negativnost, kao ono što treba izbeći. Tako se strasti javljaju s određenim moralnim prizvukom pa ih je nemoguća proučavati a da se moralno ne kvalifikuju tako što im se oduzima svako dostojanstvo.

Samo se tako može razumeti Dekartovo razlikovanje tri vrsta strasti: u prvu grupu spadaju čisto fiziološke strasti, u drugu grupu spadaju psihološke strasti i duša i telo se zajedno realizuju unutar same strasti, i u treću grupu spadaju moralne strasti povezane sa slobodom volje. Ove strasti na sebi nose jasan otisak duše i teško ih je objasniti samo telesnim mehanizmom

Ukoliko se Dekart oslobodio srednjovekovnog shvatanja o strastima, toliko je u svoja fiziološko-psihološka činjenična razmatranja uvodio moralna određenja i pojmove koji su bili etički nezasnovani i nerazrađeni, pa su to bila samo obična moralna shvatanja njegovog vremena, površna, bez dubljeg značaja. De-

kart nastoji da strastima pronade njihovu fiziološku osnovu; one nisu ni dobre ni zle; u njima čak pronalazi mogućnost korisne primene i upotrebe; strasti podstiču životne duhove na kretanje tela pa su one značajne za čovekovo snalaženje i prilagođavanje u određenim slučajevima.

Upravo tu dolazi do uticaja delovanja duše na telo i obratno; centar te delatnosti je u epifizi (glandula pinealis); Dekart razlikuje šest osnovnih strasti: čuđenje, želja, ljubav, mržnja, radost i žalost i svojim fiziološkim istraživanjima postavio je temelj za one što su dolazili; ta su istraživanja vodila u francuski materijalizam XVIII stoleća i završavala u nauci o prirodi; metafizičke impulse njegove filozofije je razvilo tzv. ortodoksno kartezijanstvo i okazionalizam.

Kartezijanstvo je bilo najrasprostranjenije u Holandiji gde je Dekart dugo živeo kao i u Francuskoj, gde je uprkos zabranama ono bilo velika filozofska moda izazivajući buru odobravanja ali i protesta. Jedan od Dekartovih problema koji ne beše rešen na adekvatan način bilo je pitanje odnosa *res coditans* i *res extensa*, odnosa duha i tela. Pokušaj da se to rešava ukazivanjem na delovanje "šišarkaste žlezde" (*glandula pienalis*) bio je nezadovoljavajući, bekstvo u oblast neznanja (*asylum ignorantiae*).

Razvijajući kartezijanske pretpostavke neki su Dekartovi sledbenici pomenuti jaz još više produbili negirajući ma kakav odnos tih dveju supstancija i pribežište tražili u delovanju boga; smatrali su da volja i mišljenje ne deluju na telo već su samo povod (*occasio*) da bi bog uzeo učešće u ostvarenju određenih delatnosti, pa je kretanje tela slučajni uzrok (*causae occasionales*) uplitanja boga u sled stvari.

Ova teorija dobila je naziv okazionalizam; pored niza drugih autora³, **Arnold Gelinks** (1624-1669), profesor univerziteta u Luvenu, prvi je okazionalizmu dao određenu formu; prva istina, po Gelinksu, jeste postojanje subjekta koji misleći sebe saznaje. Sve što subjekt čini, on to u potpunosti i zna a ako neke delatnosti ne zna, to znači da ih i ne vrši. Mi ne znamo za delovanje na materijalna tela pošto ne znamo način na koji se to dešava a to znači da mi u tom slučaju i ne delujemo. Mi smo "posmatrači" a ne "autori" svega što se paralelno zbiva s duhom i telom.

Duhovno i telesno pokazuju se kao dva sinhronizovana satna mehanizma, no sinhronizacija nije posledica njihovog odnosa već regulisanja koje čini bog; Gelinks je, kako to ističu neki istraživači, bio blizak stanovištu koje će razviti Lajbnic učenjem o "prestabiliranoj harmoniji". Kako se on ne zadržava samo

³Luj de Laforž (*Traktat o duhovnom svetu čoveka*), Žero de Kordemua (*O razlici duše i tela*), Johan Klauberg (*O odnosu duše i tela*).

na tumačenju veze odnosa duhovnog i materijalnog no nastoji da razjasni i sve manifestacije konačnih supstancija, Gelinks je prethodnik i Spinoze i njegovog učenja o tome da bog svojim umom proizvodi sve ideje a da smo mi samo modusi božanskog uma, da smo samo materijalni modusi, modusi protežnosti. Isto tako on je prethodnik Spinoze, na etičkom planu, svojim stavom "tako je, neka bude tako" (*Ita est, ergo ita sit*).

Okazionalizam je svoj vrhunac imao u radovima **Nikole Malbranša** (1637-1715), rođenog u Parizu koji je nakon studija na Sorboni (1664) postao sveštenik. Iste godine pročitao je Dekartov *Traktat o čoveku* i odlučio da narednih nekoliko godina posveti izučavanju kartezijsanstva. Objavio je nekoliko radova: *Traženje istine* (1674-5), *Traktat o prirodi vrline* (1680), *Traktat o moralu* (1684) i *Predavanja o metafizici* (1688). Ovi spisi izazvali su velike polemike.

Treba imati u vidu da su, u vreme kad je počeo da se upozna s delima Dekarta, Malbranšovi pogledi bili već formirani: bio je pod snažnim uticajem platonizma i Avgustina ali i s velikim otporom spram Aristotela i sholastike. Već kod Platona i Avgustina Malbranš je našao dualističko shvatanje materije i duha; aristotelovsko shvatanje duhovnog kao forme i entelehije materijalnog činilo mu se paganskim a podržavano sholastičarima; kartezijski dualizam činio mu se daleko savremenijim i saglasnim s hrišćanskim spiritualizmom.

Ako tela ne deluju na duhovno načelo a duhovno ne deluje na materijalno, kako objasniti mogućnost da se spozna istina? Svaka duša je izolovana, kako od drugih duša, tako i od fizičkog sveta. Kako izaći iz te izolacije koja izgleda apsolutna?

Malbranšovo rešenje je pod uticajem avgustinovskog neoplatonizma: duša, odvojena od sveg ostalog, ima direktnu, neposrednu vezu s bogom a shodno tome sve saznaje posredstvom boga. Od Dekarta Malbranš je preuzeo shvatanje da to što mi saznajemo jeste ideja koja ima ontološku težinu kakva nedostaje kod Dekarta i koja je kopija platonovsko-avgustinovske metafizičke egzemplarnosti. Mi saznajemo samo ideje budući da su one dostupne našem umu same po sebi, dok su predmeti nevidljivi za duh jer oni ne mogu ni delovati na njega ni biti njegov predmet. Sve stvari koje vidimo jesu ideje i samo ideje.

Postavlja se pitanje: kako dospavamo do ideja? Sve što znamo, kaže Malbranš, mi nalazimo u bogu. Sve ideje nalaze se u njegovom umu (svet ideja) a naše duše (duhovna materija) povezane su s bogom kao mestom gde se nalazi univerzalni duh. Iz toga ne sledi da mi boga saznajemo u njegovoj apsolutnoj suštastvenosti, već samo to da sve što saznajemo saznajemo u bogu. To rađa novo pitanje: ako mi sve vidimo u bogu, kako možemo znati da postoje tela koja

odgovaraju našim idejama. Malbranšov odgovor je: mi smo ubedeni u postojanje tela zahvaljujući božijem otkrovenju. Pojam "otkrovenje" treba pritom razumeti u smislu okazionalističke metafizike: samo otkrovenje može pomoći da razumemo kako je bog pozeleo da stvori tela.

Malbranš odbacuje shvatanje po kojem je duša forma tela i istovremeno produbljuje Dekartov dualizam; između duše i tela nema metafizičkog jedinstva kao ni uzajamnog delovanja. Duša misli telo i time je ona najtešnje povezana s bogom. Svako delovanje duše na telo ima okazionalni uzrok, tj. ukazuje na učešće božije volje. Isto se može reći i za delovanje tela na dušu: svojstva tela ne mogu, kaže Malbranš, promeniti svojstva duha; nema nikakve uzročne veze između tela i duha, kao što nema ni direktne veze između dva tela ili dve duše. Zašto bog spaja telo i dušu, to ostaje tajna i za filozofe i za teologe.

Tela saznajemo posredstvom ideja koje se nalaze u bogu a duše uz pomoć osećanja; mi bolje znamo telesni svet no prirodu naše duše; dok večne istine i inteligibilno prostranstvo saznajemo u bogu, znanja o duši ne možemo dobiti kroz ideju duše u bogu već samo na osnovu nekog "unutrašnjeg osećaja"; za razliku od nas koji u sebi nemamo arhetip duhovnog (jer bismo u tom slučaju mogli na apriorni način da spoznamo i budućnost i ukupnost psihološkog iskustva), telesno i duhovno bog saznaje u samome sebi; Malbranš koristi ontološki dokaz o postojanju boga: ako se bog može misliti, tada on postoji.

Za razliku od Dekarta koji je naglasak stavljao na metodologiju nauka i probleme saznanja, Malbranš gradi teocentrični sistem koji ima izrazit metafizički i religiozni karakter čime u velikoj meri anticipira neka od rešenja Spinoze ali isto tako Lajbnica i Hjuma. Malbranšovo stanovište moglo bi se odrediti kao panteizam i nije nimalo slučajno što su mu se knjige u tri navrata našle na indeksu zabranjenih knjiga.

Panteističko stanovište u njegovom najrazvijenijem obliku nalazimo kod jednog drugog mislioca, to je **Baruh (Benedictus) de Spinoza** (1632-1677) koji se rodio u Amsterdamu, i to iste godine kada u Engleskoj Džon Lok; potiče iz stare španske jevrejske porodice koja je, po ediktu kralja Ferdinanda proterana iz Španije zajedno s još oko 300.000 Jevreja i Mavara, pa se preko Portugalije doselila u tada liberalnu i verski tolerantnu Nizozemsku. U ranoj mladosti Spinoza je u Amsterdamu izučavao hebrejski jezik i *Talmud*, a potom, napustivši školu zbog nemaštine, u krugu amsterdamskog lekara van den Endena on uči latinski jezik, matematiku, medicinu i filozofiju; tada je i uzeo latinsko ime Benedikt (što kao i Baruh, znači blagosloven); izgleda da je u to vreme njegova porodica prešla u hrišćanstvo ali je u potaji nastavila da se

pridržava jevrejskih običaja; nakon kraćeg bojkota zbog bezbožništva i neortodoksnog tumačenja svetih spisa, Spinoza je izopšten iz jevrejske zajednice 1652. godine i tada na neko vreme napušta Amsterdam. Nakon nekoliko meseci vraća se u rodni grad, živi kod svog pokrovitelja van den Endena i izdržava se brušenjem sočiva za optičke instrumente što je tada bio unosan posao.

Prve radove, *Kratak traktat o bogu, čoveku i njegovoj sreći* i *Traktat o poboljšanju razuma* Spinoza je napisao od 1660. do 1663. Već 1662. započinje pisanje *Etike* ali će je završiti tek 1675. i ovo njegovo najznačajnije delo biće objavljeno nakon njegove smrti (1677). Neko vreme je bio sledbenik Dekarta i iz tog perioda je spis *Osnovi Dekartove filozofije izloženi na geometrijski način*; to je jedini Spinozin spis objavljen za njegova života pod njegovim imenom. Anonimno objavljen *Teološko-politički traktat* izazvao je velike polemike, a *Politički traktat*, objavljen takođe nakon njegove smrti, ostao je nedovršen.

Spinoza je bio široko obrazovan: poznavao je poznoantičku filozofiju, srednjovekovnu jevrejsku sholastiku Majmonida i Avicene, sholastiku XVI i XVII stoleća a od savremenika dela Dekarta i Hobsa. Njegova metafizika u velikom je saglasju s njegovim životom pa se o Spinozi može govoriti kao o stoiku novog vremena. Kao najviši cilj života isticao je posmatranje stvari pod uglom večnosti (*sub speciae aeternitatis*), oslobađanje od strasti i življenje u miru; čak mu je na pečatu za pisma iznad nacrtane ruže pisalo *Caute* (obazrivo). Za razliku od Dekarta Spinoza nije vođen pitanjem *kakva metodologija vodi istini i koja su njena svojstva*, već pitanjem: *koja istina daje smisao čovekovom postojanju i da li je ona dobro koje će čoveku pružiti sreću?* Tražena istina nije matematička ili fizička, već istina kojom bi se čovek mogao koristiti i u kojoj se može uživati, istina koja sa usavršavanjem opstanka donosi sreću.

Spinozino remek-delo svakako je *Etika* napisama u stilu Euklidovih *Elementata* i izložena uz pomoć deduktivno-geometrijske metode kakvu je već primenjivao Dekart i visoko cenio Tomas Hobs; ovaj metod često prikriva neke od vodećih Spinozinih motiva ali on je izraz autorove borbe protiv apstraktnih sholastičkih metoda, protiv retoričkih pravila vladajućih u vreme renesanse kao i posledica mnogoslojnog rabinskog načina izlaganja.

Iako je dekartovski metod i stil izlaganja najuticajniji u tom stoleću, ne treba misliti kako je kod Spinoze reč samo o formi koja bi bila posledica intelektualne mode vremena; veze koje objašnjavaju realnost posledica su apsolutne racionalne nužnosti pa Spinoza s jednakom strogošću razmatra pojam supstancije kao i pojam trougla jer se sve pridržava svojih pravila i ne može biti drugačije; ako se sve, pa i egzistencija boga može dokazati s

apsolutnom strogošću, onda se euklidovski metod pokazuje kao najadekvatniji. S druge strane, matematički metod omogućuje da se stvari tumače bez emocija, nepristrasno i objektivno; cilj je da se sve vidi iznad strasti, smeha i suza, u svetlosti čistog uma. Spinozin ideal je izložen stavom: *Nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere* (Ne smejati se, ne lagati, ne uzmicati, samo razumeti).

Već na prvoj stranici Spinoza je izložio svoju osnovnu, novu koncepciju supstancije koja determiniše čitav njegov sistem. Pitanje supstancije kojim se razrešava pitanje o bivstvovanju, jeste temeljno pitanje metafizike i rešenjem tog pitanja rešava se čitav niz drugih pitanja. Videli smo da se po Aristotelu sve što postoji, govorimo li jezikom latinske tradicije, javlja ili kao supstancija ili kao akcencija (forma, način njenog pojavljivanja). To tvrdi i Spinoza: "u prirodi nema ničeg osim supstancije i njenih manifestacija". Saglasno s antičkim teorijama, supstancija (bivstvujući) ima mnogo i one mogu biti hijerarhizovane; Dekart se izjasnio takođe, da je supstancija mnogovrsna, ali s jedne strane, insistirao je na tome da postoje dve supstancije (*res cogitans* i *res extensa*), mišljenje i protežnost, tj. duhovno počelo i materijalna tela i da su obe ravnopravne, a s druge strane, njegova teorija supstancije s ovim nije bila saglasna jer u *Načelima filozofije* piše da je supstancija stvar za čije postojanje nije potrebno ništa osim nje same. Takva supstancija može biti samo najviša realnost, tj. bog, a stvorene stvari ne mogu postojati ako ih ne održava božija moć. Rešenje ove aporije Dekart je video u uvođenju drugačijeg pojma supstancije tako što je tvrdio da i ono što je stvoreno (materijalno kao i duhovno) takođe može biti supstancija ukoliko je realnost kojoj je za svoje postojanje neophodno samo učešće boga. Ovde postoji očigledna protivrečnost jer se kaže da supstanciji za njeno postojanje nije potrebno ništa osim nje same, ali i da su supstancije tvorevine kojima nije potrebno za postojanje ništa osim njih i osim pomoći boga.

Po Spinozi postoji samo jedna supstancija i ona je bog. Ona je praosnov (odnosno apsolut, kako bi rekli romantičari), prvo i najviše počelo kojem, osim nje, za postojanje ništa nije potrebno, te je uzrok samoga sebe (*causa sui*); kao takva ona je nužno postojeća realnost. Dekartovi *res cogitans* i *res extensa* kod Spinoze su samo dva od beskrajno mnogo atributa supstancije, dok su misli i stvari, kao i sve empirijsko, samo manifestacije (*modusi*) supstancije.

Supstancija se kod Spinoze podudara s bogom; on kaže: "pod bogom mislim apsolutno beskonačno biće, tj. supstanciju sastavljenu iz bezbroj atributa od kojih svaki izražava njenu večnu i beskonačnu suštinu". Ova supstancija-bog je

slobodna jer deluje po nužnosti koja je njena sopstvena priroda i ona je večna jer je postojanje sadržano u njenoj suštini.

Ako je bog jedina postojeća supstancija (jer sve što postoji postoji u bogu a bez boga nijedna stvar ne može postojati niti biti shvaćena) i ako sve što se dešava, dešava se po zakonima beskonačne božanske prirode i sledi iz njene nužne suštine, dokazi za postojanje boga mogu biti samo varijante ontološkog dokaza. Ne može se misliti o bogu (ili supstanciji) kao o "uzroku samog sebe" a da se on ne misli kao nužno postojeći.

Spinozin bog je biblijski bog na koji je on od mladosti usmerio svoju pažnju, no bog koji nije ličnost s voljom i umom već bog zbijen u metafizičke sheme i kartezijske definicije. Po Spinozinom mišljenju bog ne može biti antropomorfan i on ne može da stvara nešto različito od sebe; istovremeno, on je neodjeljiv od stvari koje proističu iz njega i nije providenje u tradicionalnom smislu, već je bezlična apsolutna nužnost.

Ta apsolutna nužnost postojanja identična je sa Spinozinim shvatanjem slobode koje zavisi samo od sebe same; iz boga ističe (kao u neoplatonizmu), beskonačno u vremenu i prostoru, beskonačno mnogo atributa i modusa koji obrazuju svet. Stvari proističu iz boga kao što iz biti geometrijskih figura proističu teoreme; razlika između boga i geometrijskih figura je u tome što geometrijske figure nisu uzrok samih sebe već su analogija nečeg što je po sebi daleko više i složenije.

U nužnosti boga Spinoza je našao koren svakog određenja, dokaz svega, izvor najvišeg spokojstva i duhovnog mira; time se Spinoza najviše od svih približio stoicima; njegovo veličanje života u saglasju s nužnošću dovršice Niče idejom o žudnji ka sudbini – *amor fati*.

Pošto je supstancija, manifestujući svoju suštinu u beskonačno mnogo oblika (koje Spinoza naziva atributima) beskonačna, attribute, od kojih i svaki od njih sam izražava beskonačnost božanske supstancije, treba razumeti kao "same po sebi", međusobno nezavisne, ali ne kao nešto što postoji samo po sebi, budući da po sebi postoji samo supstancija. Iz beskonačno mnogo atributa ljudi, imajući ograničen razum, mogu dokučiti samo dva: mišljenje i protežnost. Tako se, drugim rečima, dekartovski dualizam supstancije prevodi u dualizam atributa. Iako bi mišljenje, kao sposobnost da se misli samostalno, moralo da ima poseban rang, Spinoza ga ne privileguje, jer bi to izazvalo mnogo teškoća i neophodnost izgradnje vertikalne hijerarhije, a to u času kad Spinoza nastoji da uspostavi horizontalni poredak i tako očuva ravnopravnost atributa.

Osim supstancije i atributâ postoje i modusi i za njih Spinoza kaže: "pod modusima shvatam stanja supstancije, ono što je sadržano u drugom kroz koje se i pokazuje"; bez supstancije i atributa ne bi bilo ni modusa niti bismo ih mogli opažati; modusi proističu iz atributa i oni su njihova određenja. Između beskonačnih atributa i konačnih modusa nalaze se beskonačni modusi koji posreduju između njih; beskonačni modus beskonačnog atributa mišljenja je "beskonačni um" i "beskonačna volja" a beskonačni modusi beskonačnog atributa protežnosti su "kretanje i stanje mirovanja". Beskonačni modus je i svet kao celina, vasiona koja se i menja u pojedinostima ali u celini ostaje ista. Modus koji odgovara prirodi beskonačnog atributa boga je beskonačan a sve ostalo je povezano s konačnim modifikacijama i ima određeno postojanje. Iz beskonačnog može nastati samo beskonačno a iz konačnog konačno. Tako kod Spinoze ostaje nerazjašnjeno pitanje kako iz beskonačnih nastaju konačni modusi; za njega je svako određenje negacija (*omnis determinatio est negatio*) i apsolutna supstancija, kao apsolutno pozitivno biće, ne podleže određenju, ili, drugačije rečeno, negiranju. To je i najveća aporija Spinozinog sistema i s njom su povezane mnoge druge teškoće, no to je potrebno imati u vidu kako bi se mogao razumeti njegov sistem u celini.

Pod bogom Spinoza je mislio beskonačnu supstanciju s beskonačno mnogo atributa, a svet se sastoji od modusa (beskonačnih i konačnih); jedno bez drugog postojati ne može i pošto je sve nužno određeno božijom prirodom, ništa ne može postojati slučajno, te je stoga svet nužna "posledica" boga. Boga Spinoza određuje kao *natura naturans* (priroda koja stvara) a svet *natura naturata* (stvarena priroda); prvo je uzrok a drugo posledica. Spinoza bogu ne pripisuje um, volju i ljubav jer su to beskonačni modusi apsolutnog mišljenja koje je atribut supstancije. Atributi, bili oni konačni ili beskonačni, pripadaju svetu. Zato se ne može reći da je bog umom zamislio stvaranje sveta, da je to želeo svojom svešću i da je svet stvorio iz ljubavi, jer je sve to apriorno bogu i da iz njega proističe. Pripisivati ta svojstva bogu, značilo bi brkanje stvorene prirode i one koja stvara.

Kada se ističe čuveni Spinozin stav *Deus sive natura* (bog ili priroda) treba imati u vidu: *Deus sive natura naturans*. Priroda koja stvara nije transcendentna već je imanentni uzrok i ako ništa van boga ne postoji pošto se sve nalazi u njemu, Spinozinu koncepciju možemo odrediti kao *panteističku*.

Treba imati u vidu da Spinoza pojmove *misao* i *mišljenje* koristi u daleko širem značenju no što je to inače uobičajeno, da se njima ne misli samo racionalna delatnost već i želja, ljubav, kao i mnoštvo raznih nagona. Um je možda najvažniji modus i njim su uslovljeni ostali modusi mišljenja dok ideja (mental-

na aktivnost) ima privilegovan položaj u oblasti mišljenja. Ideja, kao temelj Spinozine ontologije, nije samo prerogativ ljudskog uma budući da svoje počelo ima u biti boga, pa Spinoza i kaže da je u bogu ideja o njegovoj suštini kao i o svim stvarima koji nužno slede iz njegove suštine.

Antičko shvatanje idealnog sveta dobija kod Spinoze novo značenje: ideje i njima odgovarajuće stvari nisu povezane po principu lik-kopija i uzrok-posledica. Bog ne stvara stvari po uzoru na ideje, niti uopšte stvara svet u tradicionalnom smislu te reči, već, svet ističe iz njega (što je neoplatonistička ideja), a ideje koje čovek poseduje jesu posledica delovanja tela. Poredak ideja paralelan je s poretkom tela: sve ideje proističu iz boga (pošto je bog misleća realnost) a na isti način iz boga slede i tela (pošto je bog protežna realnost); tako, po mišljenju Spinoze, bog kao mišljenje proizvodi misli a kao protežna realnost proizvodi telesne moduse; kad je reč o atributima boga, treba imati u vidu da jedan atribut boga ne deluje na drugi (Kod Lajbnica monade neće imati "prozore", neće moći da deluju jedna na drugu), kao i da se svaki atribut shvata po sebi, nezavisno od drugog i da zato modusi u sebi imaju pojam sopstvenog atributa ali ne i drugih pošto je njihov uzrok bog čiji su oni modusi. To znači da suština stvari koje nisu modusi mišljenja ne proističe iz božanske prirode koja od početka poznaje stvari. Ako mislene stvari proističu iz atributa mišljenja i telesne iz atributa telesnosti nije li kod Spinoze na delu ponovo dekartovski dualizam samo okazionalistički produbljen? Spinoza to rešava tako što kaže da pošto je svaki atribut izraz božanske suštine, niz modusa jednog atributa nužno odgovara nizu modusa drugog atributa jer je u oba slučaja izražena suština boga u njegovim različitim aspektima.

Ovde je reč o paralelizmu koji počiva na podudarnosti budući da je reč o jednoj te istoj realnosti razmatranoj iz dva različita aspekta: poredak i veza ideja isti je kao poredak i veza stvari (*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*). Shodno ovom paralelizmu čovek je jedinstvo duše i tela; on nije ni supstancija ni atribut, već se sastoji iz određenih modifikacija atributa boga, tj. iz modusa mišljenja, ideja i modusa telesnosti, a duša, ili um, jeste zapravo ideja, odnosno saznanje tela.

Učenje o paralelizmu uklanja aporiju u koji zapada kartezijanstvo: svaka ideja, ako postoji, objektivna je i saglasna je s poretkom stvari pošto je red ideja saglasan s redom stvari. Ideje i stvari nisu ništa drugo do dve strane jednog te istog zbivanja. Svaka ideja ima svoj telesni ekvivalent kao što i svaki događaj ima sebi odgovarajuću ideju. Zato Spinoza ne pravi razliku između lažnih i istinitih ideja već razlikuje manje ili više adekvatne ideje. Učenje o tri

vrste saznanja kod njega se pretvara u učenje o tri nivoa saznanja: mnenje, racionalno i intuitivno saznanje.

Mnenje je povezano s čulnim doživljajima koji su uvek smešani, haotični i nejasni; interesantno je da ovde Spinoza ubraja opšte pojmove (drvo, čovek, životinja), ali i *ens* (bivstvujeće), *res* (stvar), *aliquid* (nešto). Na taj način prihvata nominalističko shvatanje o opštim pojmovima koje svodi na bezbojne likova ili nejasne predstave. Ta forma saznanja je neadekvatna ali je s obzirom na one koje slede i neophodna; njena lažnost se ogleda u nedostatku jasnosti kao i beskorisnosti i ona ne daje veze i odnose u prirodi.

Iznad mnenja je razumsko saznanje (*ratio*) i on je forma naučnog saznanja koju nalazimo u matematici, geometriji i fizici. To je forma saznanja zasnovana na adekvatnim idejama, zajedničkim svim ljudima i ona ukazuje na opšta svojstva stvari. Razumom se dokućuju ideje koje su jasne i razgovetne, kao što su ideje kvantiteta, forme ili kretanja. Razum ne shvata samo ideje već i njihove nužne veze (ideje su jasne samo ako se znaju veze među njima). Racionalno saznanja uspostavlja uzročni lanac sa svom njegovom nužnošću. Tu je reč o adekvatnom saznanju iako ono nije savršeno.

Na trećem nivou je intuitivno saznanje i ono se ogleda u viđenju stvari koje proističu iz boga. Pošto se biće boga saznaje pomoću atributa koje on ima, intuitivno saznanje se otiskuje od adekvatnih ideja atributa boga i dolazi do ideje suštine stvari; reč je o viđenju (*contemplatio*) boga.

Na prvom nivou saznanja, na nivou mnenja nema razlike između istine i laži, ali, na potonjim nivoima razlike ima i ona postaje sve veća; stvari nisu takve kakve se pokazuju u predstavi; one odgovaraju tome kako ih saznajemo uz pomoć razuma i uma. Na tom prvom nivou ne može se dokućiti realnost. Ali, razum već saznaje stvari i to pod uglom večnosti; razum stvari razmatra kao nešto nužno a ne slučajno i on to čini u saglasju s istinom tj. kao da stvari postoje po sebi. U toj situaciji nema mesta za slobodnu volju. U duši, kaže Spinoza, ne postoji slobodna volja; duša je takva da može želeći nešto što je uzrok nečeg drugog, a što je opet uzrok nečeg drugog i tako u beskonačnost. Duša nije slobodan uzrok sopstvene delatnosti; volja i um jedno su i isto. Tako se Spinoza vraća intelektualizmu koji je od vremena Sokrata određivao čitavu potonju filozofiju da bi u vreme hrišćanstva dobio novi smer; na problemu volje zasnovana je i sva Spinozina etika.

Prevashodni Spinozin cilj je rešavanje egzistencijalnih problema; Spinoza polazi od toga da je čovek deo božanske prirode i da deluje po volji boga; to znači da što je čovek aktivniji to više spoznaje boga. Najveća sreća i blaženstvo jeste samo u saznanju boga. Od boga ne treba očekivati nagrade već mu treba slu-

žiti, a to se postiže delovanjem koje je određeno ljubavlju i milosrdem. Put kojim se to postiže podrazumeva nepristrasno tumačenje čovekovih strasti, preispitivanje pojmova kao što su *savršenstvo* i *nesavršenstvo*, *dobro* i *zlo*; progresivan razvoj morala, posledica je razvoja saznanja a najviši ideal čovekov jeste ljubav prema bogu.

Čovekove strasti i poroke Spinoza analizira pomoću geometrijskog metoda; čovek nije izuzet iz prirodnog poretka već ga potvrđuje; strasti ne treba mrzeti ili ih tumačiti kao nešto nerazumno nego ih treba shvatiti kao i svaku drugu realnost u prirodi; delovanje prirode svuda je isto i svuda mora biti isti način njenog izučavanja.

Spinoza smatra da strasti imaju poreklo u sklonostima (*conatus*) koje se formiraju duže vreme; svaka sklonost vođena je određenom idejom, a to znači da u njoj učestvuje svest. Sklonost (*conatus*) u umnoj sferi naziva se volja a u telesnoj žudnja (*appetitus*). Njen pozitivan modus je zadovoljstvo ili radost (*laetitia*); suprotno stanje je nezadovoljstvo ili žalost (*tristitia*). Iz te dve glavne strasti proističe sve ostalo. Ljubavlju nazivamo afekt zadovoljstva a mržnjom afekt nezadovoljstva. Na isti način Spinoza iz ljudske svesti izvodi sve strasti. Strast je neadekvatna i mutna ideja a to je posledica pasivnosti uma. Ljudi obično dolaze do svesti o svojim željama i postupcima ali nesvesni su njihovih uzroka. U prirodi nema savršenstva i nesavršenstva, dobra i zla; nema ni ciljeva, jer sve se dešava na osnovu stroge nužnosti. Savršenstvo i nesavršenstvo su modusi ljudskog mišljenja i oni su isto što i realnost. Zato se ne može reći da je neka prirodna realnost nesavršena. Ne može nešto da bude bitno a nevredno; sve je takvo kakvo treba da bude. Dobru i zlu ne odgovara ništa ontološki postojeće u stvarima po sebi; oni su modusi mišljenja i nastaju kada čovek poredi stvari i dovodi ih u vezu sa sobom. Sve što bi imalo vrednosna svojstva Spinoza izbacuje iz ontologije. Živeti u skladu s vrlinom moguće je pod uslovom da se živi u skladu s umom; na taj način, čovek koji se ponaša u skladu s razumom postaje blizak bogu.

Sokratov stav da je zlo neznanje a vrlina znanje, nalazi se i kod Spinoze: suština čoveka je um, pošto on spoznaje jasno i razgovetno. Svako umno delovanje je saznanje. Ni o jednoj stvari ne može se pouzdano znati da li je dobra ili loša, da li vodi saznanju ili ga osujećuje – to može dokučiti samo um. Kad ideju formulišemo jasno i razgovetno, strast prestaje da bude strast. Čovek prestaje biti rob strasti kad svoje ideje učini sebi jasnim.

Tek kroz intelektualnu intuiciju čovek shvata da sve dolazi od boga i ima poreklo u njemu; taj oblik znanja donosi radost i uzdiže čoveka; reč je o intelektualnoj ljubavi prema bogu (*amor Dei intellectualis*) kao delu beskonačne lju-

bavi boga prema sebi samom. Sokratovsku misao da je istraživanje vrlina nalazimo kod Spinoze u stavu da je vrlina vredna sama po sebi i da raj nastaje već na zemlji. Njegova *Etika* završava se stoičkom mišlju da je teško poremetiti mir mudraca ako je on stvarno mudrac. Saznajući sebe i boga, i sve stvari kao momente večne nužnosti koja vlada u prirodi – mudrac nikad ne prestaje biti mudrac i uvek ostaje spokojan. Taj put nije lak, ali je dostižan; sve istinito retko je i malo dostupno; ako bi se spasenje moglo postići bez velikog napora zar bi na njega toliko malo ljudi računalo, kaže Spinoza, jer sve što je uzvišeno, isto je tako teško kao što je i retko.

Kada je reč o religiji, Spinoza je prvi koji jasno ukazuje na to da se ona nalazi u sasvim drugoj ravni u odnosu na filozofiju (koja ostaje na nivou razuma i uma); religija je na prvom nivou saznanja, u ravni imaginacije; zato se proroci ne hvališu umom; njihovi tekstovi puni su fantazije i mašte. Religija zahteva pokornost, filozofija traži istinu. Zato su tiranski režimi često koristili religiju kako bi ostvarili svoje ciljeve. U većini slučajeva religiozne ljude pokreće strah i sujeverje i svoja ubedenja oni potvrđuju učešćem u verskim obredima; vera ne zahteva "pravilno učenje" već poslušnost; istinito i lažno ne nalazi se u oblasti religije već filozofije. Insistiranje na ortodoksiji ima za posledicu nastajanje raznih sekti. Spinozin ideal je slobodan čovek u državi koja garantuje potpunu slobodu; slobodan čovek najmanje razmišlja o smrti i njegova mudrost je u razmišljanju o životu a ne o smrti. Ovo shvatanje, potpuno suprotno onom koje je razvijao Platon u dijalogu *Fedon*, u punom je saglasju s onim koje smo imali kod Montanja.

Gotfrid Vilhelm Lajbnic (1646-1716) rođen je u Lajpcigu; njegov je otac bio univerzitetski profesor moralne filozofije; još kao dete Lajbnic je izučavao grčku i sholastičku filozofiju; sa 13 godina čita dela Franciska Suareza a s petnaest godina upisuje se na univerzitet i izučava dela Bekona, Hobsa, Gasendija, Dekartas, Keplera i Galileja i "kod njih nalazi primere "bolje filozofije"; aristotelovsko shvatanje o supstancijalnim formama i finalnim uzrocima zamenjuje mehanicizmom (mada je kasnije pokušavao da ta dva shvatanja kombinuje); jedan je od najvećih poznavalaca sholastičke filozofije pod čijim je uticajem i njegov diplomski rad o principu individuacije (1663).

Godine 1663. Lajbnic je otišao u Jenu da studira matematiku, a zatim prava u Altdorfu 1667. gde nakon odbranjenog doktorata odbija ponuđeno mesto na univerzitetu. Postavši rozenkrojcer stupio je (1668) uz pomoć barona Bojnberga u službu izbornog kneza od Majnca koji ga potom kao člana pratnje barona Bojberga šalje u Pariz (1672) s namerom da francuskom kralju izloži projekat o osvajanju Egipta i time spreči rat Francuske i Holandije; ova

diplomatska misija (zbog smrti Bojnberga 1672) nije uspela, ali Lajbnic ostaje u Parizu i tu se upoznaje s Malbranšom i Arnoom; 1673. putovao je u Englesku, upoznao Bojla i postao član engleskog Kraljevskog društva. Potom je u Parizu ostao do 1676. i dobro savladao francuski jezik na kojem je potom pisao a to je pomoglo uticaju njegovih dela, budući da u to vreme nemački jezik⁴ još nije bio jezik filozofije (to će postati tek od vremena Kanta pa do danas).

Po povratku iz Pariza Lajbnic je stupio u službu hanoverskog kneza Johana Fridriha fon Braunšvajga; dobio je mesto bibliotekara i zadatak da napiše istoriju porodice Braunšvajg; iste godine, 1676.⁵ ponovo putuje u London gde se upoznao s Njutnom; pri povratku se u Amsterdamu upoznao s Levenhukom a u Hagu sa Spinozom (koji mu je najverovatnije pročitao nekoliko stranica iz svoje *Etike*); između 1687. i 1690. Lajbnic kao dvorski historiograf, mnogo putuje u potrazi da dokumentima koji se tiču genealogije kuće Braunšvajg; bio je u Austriji, potom u Rimu, Napulju, Veneciji, Firenci, Modeni a obišao je i sve nemačke kneževine.

Osim rada na hronici porodice Braušvajg Lajbnic se bavio i nizom drugih stvari: 1682. osnovao je u Lajpcigu časopis *Acta eruditorum*, a 1700. postao prvi predsednik Naučnog društva koje je kasnije preraslo u Prusku akademiju. Bio je, poput Kuzanskog, zaokupljen problemom ujedinjenja hrišćanskih veroispovesti; tražio je zajednički osnov za sporazum katolika i protestanata; kasnije je tražio osnov za ujedinjenje kalvinista i luteranaca; jedan od njegovih planova bio je i hrišćanski savez evropskih država, nekakva Ujedinjena Evropa; nije uspeo da za to zainteresuje Luja XIV pa se obratio Petru Velikom, ali vladari, kao i uvek tokom istorije, imali su drugačije poglede na svet no filozofi. Godine 1700. Lajbnic je postao član Pariske akademije nauka a potom je inicijator i predsednik Berlinske akademije, tajni savetnik pruskog kralja Fridriha I, od 1712. bio je i tajni savetnik Petra Velikog, a od 1713. savetnik Bečkog dvora.

Kad je 1714. njegov pokrovitelj, knez od Hanovera, postao kralj Engleske (Džordž I), Lajbnica nije sa sobom poveo u London; iako priglup i nesposoban,

⁴ Treba napomenuti da Lajbnic prvi piše i na nemačkom jeziku; u to vreme vladajući jezik još uvek je latinski.

⁵ Ta godina, 1676, značajna je zbog Lajbnicovog otkrića infinitezimalnog računa, čime se bavio i Njutn, koji je do otkrića došao nešto ranije (1665) ali je rezultate svojih istraživanja objavio tek 1687, tri godine posle Lajbnica (*Acta eruditorum*, 1684) koji je do svojih rezultata došao drugačijim putem, koristeći drugačije metode i čije je rešenje elegantnije. Oko prvenstva u otkriću nastala je velika prepirka (1713) pri čemu se Njutn služio i lažnim optužbama, što je utvrđeno više decenija nakon njihove smrti, ali Džordž I nije želeo dalje razgrevanje strasti pa je Lajbnic ostao nepriznat.

knez je znao da ga u Londonu čeka Njutn, najpoznatiji po tome što beše tvorac engleskog monetarnog sistema. Ta godina je kraj Lajbnicove slave; on pada u zaborav a njegova smrt je ostala nezapažena čak i u Berlinu gde je osnovao Akademiju nauka; jedini izuzetak bila je Francuska akademija. Iako mu svi spisi ni do danas nisu u potpunosti proučeni, u njegova glavna dela ubrajaju se: *Rasprava o metafizici* (1686), *Novi sistem prirode i veze supstancije* (1704), *Novi eseji o ljudskom razumu* (1765, taj spis Lajbnic nije hteo da objavi zbog smrti Loka, jer tu s njim polemíše), *Teodiceja* (1710), *Monadologija* (1714), *Principi prirode i milosti* (1714); postoji niz manjih spisa kao i preko 15.000 pisma upućenih savremeniciima. Lajbnicovu filozofiju je kasnije sistematizovao Hristian Volf (1675-1754) i ona je u Nemačkoj bila vladajuća u XVIII stoleću sve do pojave Kantovih spisa iz kritičkog perioda. Treba pomenuti da je pod uticajem Lajbnicove filozofije Aleksandar Gotlib Baumgarten (1714-1762) napisao svoje delo *Eстетika* (1750-1758) a da je po Baumgartenovoj *Metafizici*, pisanoj u duhu Lajbnicove filozofije, svoja predavanja držao i Kant.

Premda živi do 1716. Lajbnic je poslednji veliki spekulativni mislioc XVII stoleća; nakon što su Bekon i Dekart izveli svojevrzni "obrat" u zapadnoj filozofiji i uputili je sasvim drugim smerom, pa se učinilo da antička i sholastička filozofija pripadaju nepovratnoj prošlosti i da je filozofiranje moguće samo primenom metoda preuzetih iz matematike i fizike, a da su pojam cilja (konačnog uzroka) i supstancije (supstancijalna forma) nepovratno iskompromitovani, Lajbnic je, dovodeći Spinozinu filozofiju u saglasje sa Dekartovom ovim pojmovima dao novi sjaj i uveo pojam *philosophia perennis* čime je isticao značaj antičke i srednjovekovne filozofije; jasno se distancirajući od svojih velikih prethodnika i ostajući veran duhu kontinentalnog racionalizma, Lajbnic nastoji da ostvari sintezu antičkog i novovekovnog mišljenja; u delima Aristotela on nalazi istine koliko i kod Dekarta i njegov istorijski i teorijski značaj je u prevrednovanju antičkih i sholastičkih ideja u duhu nove nauke. Za razliku od Galileja, Dekarta, Gasendija ili Hobsa, koji su bili nepomirljivi kritičari sholastike, Lajbnicova pozicija je daleko umerenija uprkos njegove kritike ranijih učenja. Nije nimalo slučajno što on nastoji da nađe dodirnu tačku nove i tradicionalne filozofije i logike i tako srednjovekovno mišljenje oslobodi od štetnih nanosa pa se pri tom i vraća na temeljne stavove antičke filozofije i nauke, naročito u slučaju kada oni nisu u direktnom sukobu sa pretpostavkama klasične mehanike. U jednom pismu ide i dalje pa ističe kako bi bilo moguće sačuvati svih osam knjiga Aristotelove *Fizike* bez štete po najnoviju filozofiju te time opovrgava neke od savremenika koji govore o nespojivosti nove filozofije i Aristotela.

Uz sve poštovanje rešenja do kojih je došla antika, Lajbnic je i čovek novog vremena: nalazeći se pod dubokim uticajem matematike i prirodnih nauka, naspram čisto mehanicističkih rešenja koja nudi kartezijanizam, on kao centralno postavlja pitanje finalnog uzroka. Ostajući na tlu mehanicističke fizike Lajbnic dopunjuje Dekartovu formulaciju zakona o očuvanju količine kretanja; on protežnost i kretanje vidi samo kao spoljašnje određenje realnosti; pomoću dekartovski shvaćene protežnosti ne mogu se objasniti sva svojstva koja ima telo; verujući da se sve u prirodi može odrediti samo uz pomoć dva načela (protežnost i kretanje), Dekart je identifikovao prirodu sa protežnošću (sa prostorom) i ubeđen da je prostor beskrajno deljiv, smatrao je da u prirodi nema ničeg nedeljivog; pojam nedeljivog, po mišljenju Dekarta, može imati mesto samo u duhovnom svetu; strogo govoreći, u tom slučaju osim boga nedeljiv može biti samo um.

Lajbnic nije prihvatao takvo tumačenje; koristeći donekle nejasan pojam sile on dolazi do ideje o kinetičkoj energiji kao meri kretanja i formuliše zakon o očuvanju energije pri uzajamnom delovanju sila, pa već 1686/7. koristi pojam kinetičke sile (*vis viva*). Ovo vodi zaključku da se osnov realnosti nalazi van prostora, vremena i kretanja, u to vreme toliko "omraženim" supstancijama, koje on tumači kao geometrijske tačke, kao aktivne duhovne jedinice. Ta Lajbnicova nesaglasnost s dekartovskim shvatanjem prirode jasno je izražena u stavu: "Neophodno je dopustiti da je stvarima dato neko delovanje, moć ili sila koju mi obično nazivamo prirodom". Na taj način dva momenta jasno ukazuju na razliku između Lajbnica i kartezijanstva: (a) shvatanje da priroda u sebi ima delatnost i život i da (b) u prirodi ne vlada samo princip kontinuiteta (koji Lajbnic, kao i Dekart, vezuje za materiju) već i načelo nedeljivosti koje, sledeći tradiciju, Lajbnic naziva *forma*. Priroda se kod Dekarta i njegovih sledbenika pretvorila u mrtvi mehanizam dok je sva delatnost, moć, data bogu kao izvoru svakog kretanja; na taj način priroda je lišena samodelatnog momenta i to omogućuje Dekartu da sve njene zakone svede na mehaničke.

Tome se suprotstavlja Lajbnic; on smatra da je pri stvaranju bog prirodi dao i unutrašnju sposobnost za razvoj, aktivnost koju on naziva silom ili nagonom; stvari nisu aveti božanske supstancije (kako to sledi kod Dekarta, Spinoze ili Malbranša), već su centri sila i unutrašnjom silom koja postoji u stvarima priroda se razlikuje od mrtvog mehanizma.

Ovo je osnovni razlog Lajbnicovog nastojanja da rehabilituje metafiziku u oblasti saznanja prirode i da pokaže kako kao i kod Aristotela metafizika ostaje prva nauka ne samo s obzirom na duhovni već i na prirodni svet. Do temelja prirode može se dospeti ne uz pomoć matematike već metafizike; ako je

priroda određena silom a ne protežnošću, onda je ključ za njeno objašnjenje dinamika a ne geometrija. Dinamika izučava uzajamno delovanje sila i pri tom se koristi matematikom pa suštinu prirode stoga može otkriti samo metafizika a ne matematika. Ta prirodna sila može biti shvaćena ali ne i predstavljena, jer sila pripada takvom redu stvari koji može biti spoznat samo umom a ne opažanjem. Temelj prirodnih nauka leži u metafizici a ne u geometriji kako su to mislili Dekart i Galilej.

U antičkoj filozofiji Lajbnic traži uporište i kad je reč o prirodi supstancije koju on vidi kao jednostavno i nedeljivo počelo; nedeljivo počelo delatnosti koje leži u osnovi prirodnih stvari Lajbnic naziva supstancijalnom formom. "Supstancija je biće sposobno da deluje. Jednostavna supstancija je takva koja nema delova. Složena supstancija je skup jednostavnih supstancija – monada". U nastojanju da ispravi Dekarta, Lajbnic se obratio atomizmu, posebno svojom tvrdnjom da je monada nedeljivi deo stvari; ali, već je Aristotel pokazao da svaka čestica nekog tela, ma koliko mala bila, ima delove; prihvatajući, na tragu Platona, Aristotela i Dekarta, mogućnost beskrajnog deljenja materije, Lajbnic je istovremeno ustvrdio da se princip istinskog jedinstva ne može naći samo u materiji koja je pasivan skup delova; nedeljivost za Lajbnica kao i za njegove savremenike, podrazumeva nematerijalnost, budući da su materijalnost i beskonačna deljivost sinonimi; ali za razliku od antičkih filozofa, Lajbnic drugačije tumači pojam forme kao i supstancije kao nedeljivog počela, budući da je njegova filozofija simbioza nauke novog doba s elementima aristotelizma i platonizma; zato njegovo učenje nosi u sebi niz protivrečja, ali to je i jedino učenje XVII stoleća koje je ostalo aktuelno i u naše doba. Njemu su se kasnije vraćali svi koji su kritikovali mehanicističko učenje.

Celina može postati realna samo zahvaljujući aktivnim jedinicama koje imaju drugačije poreklo i koje su nešto sasvim drugo; rešenje je u formalnom atomu (jer ono što je materijalno ne može istovremeno biti materijalno i nedeljivo, što je uslov istinskog jedinstva), tj. u supstancijalnim formama čiju prirodu čini sila; pošto je sila nešto analogno svesti i nagonu, nju je moguće sebi predstaviti kao dušu; no tim formama ne treba pribegavati u tumačenju pojedinačnih problema prirode. Aristotel ih naziva prvim entelehijama⁶ a Lajbnic

⁶ Vidna je razlika u shvatanju pojma entelehije kod Aristotela i Lajbnica: kod Aristotela entelehija označava završenost, okončanost, dok Lajbnic pod tim pojmom ima u vidu beskonačnu težnju i zato je sklonost, nagon (conatus) jedno od glavnih određenja monade; zato ideja razvoja nema samo statičku dimenziju kao hijerarhija bića, već organsku, pošto monade mogu da se razvijaju od primitivnih stanja nižih organizama do najviših duhova. Kod Aristotela bolje žive oni koji poseduju znanje no oni koji ga traže, mir je iznad kretanja, biće iznad nastajanja; kod Lajbnica sreća je u napredovanju, u nastajanju a ne u biću, dok, nemir pripada sreći stvorenih

uvodi naziv prvobitna sila (*forces primitives*) koja u sebi sadrži akt i prvobitnu delatnost. Za ovako formulisanu supstanciju koja u sebi sadrži sopstveno određenje i suštinsko savršenstvo, tj. sopstveni unutrašnji cilj, Lajbnic koristi izraz monada (gr. *monas*, jedinica) koji ima neoplatonističko poreklo a koji je u jednom drugačijem značenju uveo u novo vreme Đordano Bruno⁷.

Međutim, postoji jedan momenat koji razlikuje Lajbnica od Bruna ili Kuzanskog: monade ne mogu propasti na prirodni način već mogu biti uništene samo božanskom voljom koja ih je stvorila; na taj način one su sa-večne svetu, pošto večnost sveta, saglasno srednjovekovnim predstavama nije *aeternitas* (koju ima samo bog) već je *sempiaeternitas* što znači da bezgranično traje; monade ne nastaju niti propadaju, ali pošto su jednom stvorene, sastavni su element sveta kao tvorevine. Tako Spinoza rešava problem besmrtnosti duše: besmrtna je svaka individualna duša⁸ i ona svoju individualnost i osobitost ima i posle smrti, a što nisu mogli prihvatiti ni Bruno, ni Spinoza.

Saglasno sa svojim prethodnicima, a posebno sa Spinozom, Lajbnic pojam supstancije primenjuje pre svega na boga kojeg naziva jedinim bićem, vladarem univerzuma, poslednjim uzrokom svih stvari i time, nužnom supstancijom. Iz tog bića dobija postojanje sve što postoji i sve što je moguće. Osim boga kao delatnog načela (energije) postoje i druge energije koje Lajbnic naziva monadama. Tako se uspostavlja pluralizam supstancija i time se njegovo shvatanje bitno razlikuje od svih drugih učenja koja govore o supstanciji kao nedeljivom jedinstvu.

Koje su neposredne posledice ovakvog shvatanja? Kao *prvo*, prostor nije isto što i priroda tela (kako je to kod Dekarta) niti je organ opažanja boga (*sensorium Dei*), kako je to mislio Njutn, ili apsolutno svojstvo boga (Klark). Po Lajbnicu prostor je fenomen, način pojavljivanja realnosti; on nije ontološko svojstvo stvari, već rezultat veze među njima, ali budući da nije samostalno realno

bića; ovde je Lajbnic bliži Ekhartu, Silesijusu, Paracelzusu no antičkoj filozofiji i sholastičkom aristotelizmu.

⁷Iako princip jednog i shvatanje monade ukazuju na očiglednu vezu s pitagorejstvom, Platonom i neoplatoničarima, pojam aktuelne beskonačnosti nedvosmisleno ukazuje na Plotina; ovaj poslednji pojam postao je veoma popularan u srednjovekovnoj teologiji a u vreme renesanse našao se prvenstveno u matematičkim spisima i koriste ga Kuzanski, Galilej, Kepler. Tako je Lajbnic u svom učenju o monadi mogao da spoji neoplatonističku i spekulativnu metafiziku kao i savremenu matematiku. Pojam aktuelne beskonačnosti izazvao je i protivrečnosti u Lajbnicovoj filozofiji, posebno u njegovoj teoriji kontinuuma.

⁸ Shvatajući dušu kao nešto unutrašnje, kao lično načelo koje svoje poreklo ima u srednjem veku, a polazi još od Avgustina, Lajbnic se razlikuje od Aristotela; za Aristotela živo telo je ono u čemu se sjedinjuju telo i duh; po Lajbnicu, telo treba da bude objašnjeno matematičkomehaničkim zakonima koje je otkrila savremena nauka, a duh se definiše time što poseduje volju i znanje, saglasno tome kako je to shvatanje XVII stoleće nasledilo od srednjeg veka i renesanse.

biće, aktivni je fenomen. Prostor nije "idol" u bekonovskom smislu već subjektivni način pojavljivanja stvari. Kao *drugo*, isto važi i za vreme koje Lajbnic shvata kao suštinu uma (*ens rationis*); vreme nije ontološka reka koja ima realni tok već fenomen, fenomenalni rezultat koji je posledica sleda stvari. Objektivna osnova vremena je u ranijem i budućem postojanju stvari koje slede jedna za drugom i otud se izvodi ideja vremena koje ne može biti neko apsolutno biće. To znači da prostor i vreme nisu realnosti koje postoje po sebi, već fenomeni koji slede iz drugih realnosti: prostor je posledica rasporeda tela a vreme posledica njihovog sleda; ako ne bi bilo ničeg stvorenog, prostor i vreme bili bi samo božije ideje. Ovo je važno za razumevanje obrata koji će potom učiniti Kant. Kao *treće*, ako je svet nalik na "ogromni mehanizam" i ako su mehanizmi i sva pojedina bića, mehanizam vasiona realizuje božansku volju ispunjujući "krajnju svrhu" koju je postavio bog izborom "najbolje opcije"; na taj način mehanicizam je način na koji se ostvaruje najviši finalizam i time dostiže krajnja svrha.

Stvarnost se sastoji od centara sila, metafizičkih i nematerijalnih tačaka (atoma), odnosno monada koje su jednostavne i nedeljive, ali kao entelehije, unutrašnje savršene. Sve što postoji ili je jednostavna monada ili njihova ukupnost; monade su elementi svih stvari i ako spoznamo prirodu monade spoznaćemo i prirodu sveg što postoji u svetu. Monadu treba razumeti analogno s našom psihičkom delatnošću⁹; ona je nedeljiva ali poseduje mnoštvo svojstava, kao što je i naš razum jedan ali poseduje mnoštvo predstava. Da monada ne poseduje različita svojstva bilo bi nemoguće objasniti promene stvari. Monade se međusobno razlikuju na osnovu svojstava koja poseduju. To vodi Lajbnica formulisanju principa individuacije, različitosti, ili diferencije; svaka se monada mora razlikovati od druge. U prirodi ne postoje dva bića koja bi bila savršeno jednaka i kod kojih ne bi postojale unutrašnje razlike¹⁰. Principu individuacije Lajbnic ne daje samo logičko-metafizički već ontološki smisao: monade su idealna prapočela bića, suštine ugrađene u svaku prirodnu stvar. Tako on odaje priznanje i srednjovekovnoj filozofiji pa nije slučajno da je taj sholastički princip, o kome je pisao još u mladosti (*De Principio Individui*, 1663), ostao u temelju njegove monadologije.

⁹ Lajbnic monade naziva dušama kad one imaju osećanja a duhovima kad poseduju um; u ostalim stvarima, u neorganskoj prirodi, Lajbnic monade naziva supstancijalnim formama. U najmanjem delu materije postoji po Lajbnicu čitav svet živih bića, entelehija, duša. Kao što je za Spinozu prostor i prostorna materija ontološki orijentir, tako je to duh, odnosno duša za Lajbnica; duša koja ima moć apercipije je model po kojem on gradi svoju kosmologiju.

¹⁰ Kako razlike među stvarima mogu biti beskonačno male, one za nas mogu biti neprimetne, ali u stvarnosti ako očima to i ne možemo opaziti, uvek postoje razlike. Ovo znači da u prirodi postoje neprekidni prelazi, da nema skokova.

Kada je reč o uticaju srednjovekovne filozofije na Lajbnica, treba pomenuti da njegovo učenje o pluralizmu supstancije nastaje pod uticajem protestantske školske filozofije koja počinje sa Dunsom Skotom; ima se u vidu njegov pojam *haecceitas* (poznat i kao *species monadica* i *individuum monadicum*); srednjovekovna filozofija utiče na Lajbnica i svojom tomističkom tradicijom budući da stav *omn individuum tota sua entitate individuatur* potiče od Tome Akvinskog, mada između Lajbnica i Tome postoji i jasna razlika: dok se po Tome Akvinskog individuacija ostvaruje zahvaljujući materiji i samo među anđelima kao bestelesnim bićima, svaka individua jeste *anima species* i od svih drugih individua razlikuje se po svome biću, Lajbnic će korigovati taj tomistički stav tako što će svojstvo individuacije pripisati svakoj supstanciji. Ovo je vodilo mnogim nesporazumima u tumačenju pojma monade, posebno kad je reč o odnosu fenomenalnog i realnog, materijalnog i nadmaterijalnog nivoa posmatranja.

Monadama je svojstvena moć opažanja (perception) koju treba razlikovati od svesti, odnosno, apercipije¹¹; tu je reč o nesvesnim opažajima koje imaju sve monade pa i monade fizičkih tela. Određeni stepen duhovnosti (urođene ideje) Dekart je pripisivao ljudskom umu a Lajbnic to proširuje i van čoveka; te nesvesne nagone, žudnju (appetition), on vidi u svemu što postoji. Na taj način Lajbnic prirodi ne pripisuje samo život već i tvoračko načelo; nastoji da pokaže kako svaka individua, ne samo biljka ili životinja, već i mineral ili metal, poseduje život.

Ovde se jasno može uočiti razlika između Lajbnica i Dekarta: dok je Dekart sve živo nastojao da izvede iz neživog, da organizam objasni polazeći od zakona mehanike, Lajbnic, kad je reč o njegovoj metafizici, teži da i sve neživo objasni iz živog a u organizmu vidi samo spoljašnju manifestaciju života. To ne znači da on hoće da u mehaniku uvede pojmove cilja (entelehije), delovanja tela na drugo telo (conatus) ili njihovo odbijanje; oštro kritikuje takva shvatanja kod sholastičara ali i kod Njutna koji je delovanje na daljinu objašnjavao na

¹¹ Iskustvo samosvesti (apercepција) je ono čime se razlikuje duša, odnosno duh, od svih spoljašnjih stvari koje su promenljive i propadljive; po analogiji s našim večnim Ja Lajbnic gradi učenje o neuništivosti monada. Za razliku od Dekarta koji je um kao nešto nedeljivo suprotstavio svojoj prirodi (živoj i neživoj, pa čak i onoj koja ima dušu), Lajbnic smatra da nedeljivost čini supstancijalno načelo celokupne prirode; besmrtni nisu samo umne duše već i sve monade. Ovo bi bilo apsurdno, kad ne bi Lajbnic postulirao nešto čime se razlikuje od svih kartezijanaca: nesvesnost opažaja. Nesvesne (ili podsvesne) opažaje Lajbnic naziva "malim opažajima" koje čovek u sebi ne može konstatovati, ali koji su nužni za objašnjenje pojava svesti i procesa u živoj prirodi. Drugim rečima: Lajbnic za razliku od Dekarta smatra da celokupna sfera svesti ne može biti svedena na apercipiju već smatra da veći deo svesti čine tzv. "male percipcije". Ovo shvatanje nije nastalo nezavisno od razmišljanja nad problemom kontinuumu od njegovog bavljenja beskonačno malim veličinama. Nesvesni "mali opažaji" slični su diferencijalu: samo njihov beskonačan broj, kad se saberu, daje veličinu koja je dostupna našoj svesti.

okultni način (manje je poznato da se Njutn čitavog života ozbiljno bavio samo alhemijom i izučavanjem problema vremena u *Otkrovenju Jovanovom* i *Knjizi proroka Danila*); u oblasti mehanike, polazeći od pojmova kvantiteta, forme i kretanja, Lajbnic se ne razlikuje od Dekarta, ali smatra da su kinematički zakoni prirode nedovoljni za njeno adekvatno objašnjenje te da je neophodno kinematiku dopuniti dinamikom i to u granicama same fizike. Tumačenjem neživog iz živog Lajbnic se potpuno suprotstavlja dekartovskoj poziciju koju je u njenom ekstremnom obliku razvio Malbranš a po kojoj nema nesvesnih opažaja i doživljaja.

Čitav spor Lajbnica s Dekartovom filozofijom posledica je razvoja prirodnih nauka, biologije i, posebno embriologije, koja je primenom mikroskopa i otkrićem ćelija i spermatozoida sedamdesetih godina XVII stoleća dobila nove impulse; dok je Dekart prethodnik smera u biologiji koji će se kasnije nazvati epigeneza a po kojem je proces nastanka organizma rezultat delovanja spoljašnjih faktora, pri čemu se bitni značaj ne pripisuje naslednim predispozicijama i unutrašnjim svojstvima organizma, Lajbnic smatra da se već u semenu nalaze sva svojstva budućeg organizma i insistiranjem na značaju unutrašnjeg (monada je zapravo supstancija "iznutra") ističe nesvodivost organizma na sumu njegovih delova. Spor nije u tome da li postoji jednostavno, nedeljivo počelo (kartezijanci takvom smatraju misaonu supstanciju), već da li nedeljivo postoji i u prirodi. Lajbnicov odgovor na ovo ključno pitanje je pozitivan, odgovor kartezijanaca je negativan.

Poseban značaj za razvoj nauke imala je i teorija neprekidnosti koju je Lajbnic primenjivao na individualni razvoj čime je u prirodu unosi ideju razvoja; sva priroda je neprekidna lestvica razvoja; ideja razvoja bila je njegovom dobu strana; Lajbnic tu ide ispred svog vremena i to njegovo načelo dobiće zasluženo priznanje tek krajem XVIII i početkom XIX veka.

Monade su nalik duši, moguće ih je u duhu Aristotela nazivati i entelehijama pošto poseduju pokretački princip. U svakom slučaju monade su univerzalni temelj njegove filozofije: one su istinski atomi prirodnog univerzuma, supstancija čoveka koja objašnjava njegovo telo i dušu, izvor svesti skriven (percepcija) ili vidan (apercepcija), izvor kretanja i samorazvoja imanentan svetlu, temelj svih logičkih, metafizičkih, naučnih i etičkih tumačenja.

Svaka monada po shvatanju Lajbnica predstavlja sve druge monade i ona je svemir u celini, živo ogledalo boga i cele vasionne; vasiona je umnožena toliko puta koliko ima supstancija; svaka monada u sebi sadrži sve prošlo, sadašnje i buduće, sve što je u vezi s opažanjem ili beskonačnim saznanjem; ovo Lajbnico-

vo tumačenje oslanja se na antičko učenje o "svemu u svemu" koje se sreće kod grčkih prirodnjaka i lekara a potom u neoplatonizmu i filozofiji renesanse; antičko učenje o čoveku kao mikrokosmosu sada se proširuje na sve supstancije: svaka supstancija je mikrokosmos. Kako svaka monada u sebi sadrži sve i iz svake monade moguće je izdedukovati sve; u potpunosti to je dostupno samo najvišem umu a nama samo u manjoj ili većoj meri; u sadašnjem već je sadržana klica budućeg, a u svakom trenutku prisutna je celina vremena i događaja u njemu.

Bog je prva, primarna monada; sve ostale monade su stvorene i nastaju emanacijom iz njega; monade su neuništive i nedeljive pa se broj supstancija na prirodni način ne može povećati niti smanjiti. Monade nisu ni fizičke ni geometrijske tačke (u prvom slučaju bile bi deljive, u drugom prostorne), već metafizičke. Njihovo osnovno svojstvo je da "nemaju prozore kroz koje bi nešto moglo u njih ući ili iz njih izaći"; to znači da je svaka monada u sebi zatvoren svet na koji se spolja ne može delovati.

Od monade kao realno postojeće supstancije i od prostora kao idealne stvari, Lajbnic je razlikovao materiju koja je samo fenomen, no fenomen koji nije iluzija budući da nas ne obmanjuje, a to znači da materija poseduje objektivni karakter; za razliku od prostora, materija je nešto aktuelno, no svu svoju aktuelnost ona duguje monadama. Neophodno je imati u vidu da Lajbnic, kao i njegovi savremenici, drugačije tumači pojam materije no Platon i Aristotel: materija nije samo mogućnost, kako je to mislio Aristotel, nije ni "senka ili ništa", kako su to mislili platoničari; za razliku od atomista (Hajgens, Gasendi, Bojl) Lajbnic materiju smatra samo fenomenom, ali ona je takav fenomen koji je aktuelan a ne čista potencija (kao što je to kod Aristotela i sholastičara); prostor je za Lajbnica apstrakcija ("idealna stvar"), nešto što je apstrahovano od nečeg protežnog (koje nije apstrakcija već istinski fenomen). Od prostora materija se razlikuje neprobojnošću i time je Lajbnic blizak fizikalistima XVII stoleća; ali za razliku od atomista, on ne priznaje apsolutno tvrde fizičke atome za poslednje deliće svetske građevine, već neprobojnost smatra formom pojavljivanja supstancija koje su same po sebi nematerijalne.

Lajbnic u matematici ne vidi najvišu instancu u istraživanju prirode; iznad fizike stavlja metafiziku koja jedino i može da dâ adekvatno saznanje o biti prirodnog kao i duhovnog bića; prirodu supstancije otkriva metafizika a ne fizika koja izučava prirodu na nižem, fenomenalnom nivou. Tu je opet vidna razlika između Lajbnica i Dekarta (po kome u prirodi nema ničeg što ne izučava mehanika). Lajbnic smatra da se prirodno biće ne svodi na mehanizam i mehanika ne može biti poslednja instanca u izučavanju prirode; materija je stoga samo

fenomen, premda "dobro zasnovan". Ovo poslednje je posledica Lajbnicovog pokušaja da izmiri tendencije u matematici i nauci njegovog vremena sa tradicijom antičke filozofije i nauke kojima su polazište pojmovi jednog i forme.

Iz toga sledi protivurečje pri pokušaju da se odgovori na pitanje da li je materija (telo) realnost ili fenomen? Kod Lajbnica se prepliću dva tumačenja: realističko i fenomenalističko; prvo od njih je posledica njegovog nastojanja da objasni probleme fizike i biologije, a drugo, pokušaja da se objasni problem svesti. Mnogi su u tome videli neprevladivo protivurečje u mišljenju Lajbnica, ali i pokušaj sinteze ontološkog realizma aristotelovske sholastike i subjektivnog racionalizma kao posledice njemu savremenog matematičkog shvatanja prirode. Imanuel Kant će naglasak staviti na fenomenalistički momenat produbljujući ideju transcendentizma dok će realističke motive Lajbnicove monadologije redukovati na "stvari po sebi" i pri tom predložiti jedan posve drugačiji pristup čitavoj ovoj problematici.

Moglo bi se zaključiti da Lajbnic nije uklonio Dekartov dualizam, već ga je udvostručio: uvodeći mnoštvo monada bio je prinuđen da pokaže na koji se način one međusobno odnose, a određujući tela kao skupine monada kojima upravlja duša bio je prinuđen da odgovori na pitanje kako duša deluje na telo. Lajbnic je odgovor našao u postojanju "predodređene harmonije" i ovaj pojam postao je zaštitni znak čitavog njegovog sistema.

Da bi objasnio vezu dveju monada, Lajbnic je uzeo za primer dva klatna (klatno je bilo otkriće XVII veka); dva satna klatna mogla bi da se kreću savršeno sinhronizovano u tri slučaja: (a) ako su izgrađeni tako da jedan sat deluje na drugi, (b) ako ih časovnik stalno podešava i (c) ako su satovi prethodno tako savršeno napravljeni da mogu nezavisno jedan od drugog pokazivati tačno vreme. Prvo rešenje bi bilo trivijalno, drugo, koje su zastupali okazionalisti, bilo bi neprekidno čudo i u nesaglasnosti s božanskom mudrošću i poretkom stvari; treba imati u vidu da je Njutn smatrao da bog mora stalno da interveniše kako bi se nebeska tela održala na svojim putanjama a ne sabila u bezobličnu masu. Treća mogućnost pretpostavlja postojanje "predodređene harmonije" jer nema potrebe da jedna monada deluje na drugu i da joj prenosi ono što se u toj drugoj već nalazi. Predodređena harmonija garantuje idealno saglasje raznih monada čiji svet je objektivni svet. Budući da su "bez vrata i prozora", monade tačno "znaju" šta se nalazi s druge strane. Bog ih je stvorio tako da su potpuno usaglašene a temelj te "saglasnosti" jeste njihova sopstvena priroda. Vezivna nit u ovom slučaju je bog zahvaljujući čijem delovanju monade su međusobno saglasne a naši opažaji objektivni; svaka duša obrazuje ceo svet zahvaljujući bogu koji je samome sebi dovoljan.

Ideja o sveopštoj vezi koja postoji među objektima u kosmosu nastala je pod uticajem neoplatonizma; suština duše bila bi po Lajbnicu u tome da se sve pojave i opažaji u duši rađaju iz njene sopstvene prirode i da sve te pojave u potpunosti odgovaraju onom što se zbiva u vasioni; duša samo određeno vreme i na određen način jeste izraz vasionne; kako se sva tela u vasioni odnose jedna spram drugih, i naše telo dobija utiske od njih, ali duša ne može obratiti pažnju na svaku pojedinost pa su zato naša mutna saznanja rezultat beskonačnog mnoštva opažaja. Teorija nesvesnih opažaja i predstava o jedinstvu makro- i mikro-kosmosa jesu povezani: nesvesno duša zna o svemu što se zbiva u svetu i zato joj nisu potrebni prozori; čitav svet se virtuelno nalazi u njoj samoj.

Antičkom pitanju "*šta je bivstvujuće kao takvo?*", modifikovanom biblijskim kreacionizmom u pitanje "*zašto nešto postoji?*", Lajbnic je dao radikalni oblik: "*zašto postoji nešto a ne ništa?*". Radikalnost ovog pitanja posebno je izražena i time što ga on povezuje sa "stavom dovoljnog razloga" pod kojim on ističe kako "ništa ne nastaje bez dovoljnog razloga", što će reći da se u beskonačnom lancu pojava uvek nalazi razlog zašto je nešto tako a ne drugačije.

Razlog kojim se objašnjava postojanje ne može se nalaziti među slučajnim stvarima jer slučajna stvar uvek ima potvrdu sebe u nečem drugom; ono krajnje, što sve uspostavlja i svemu daje razlog a samo nije uslovljeno, jeste bog. Kako je bog savršen, način postojanja stvari, kao posledica najboljeg njegovog izbora, takođe mora biti najsavršeniji i iz mnoštva svetova koji bi mogli postojati, ovaj naš, koji postoji, jeste najsavršeniji.

Ovo shvatanje je izazvalo niz pitanja: da li je bog slobodan u izboru sveta ili je on prinuđen da izabere najbolji? Po Lajbnicu, ovde nije reč o metafizičkoj nužnosti po kojoj bi drugačiji izbor bio nemoguć jer bi bio protivrečan, već je reč o moralnoj nužnosti koja je otelotvorenje najvišeg dobra i najvećeg savršenstva. Drugo pitanje bilo bi: ako je ovaj svet najbolji otkud u njemu zlo? Lajbnic, pod uticajem Avgustina, u spisu *Teodiceja* razlikuje tri tipa zla: metafizičko, moralno i fizičko; metafizičko zlo je u vezi s konačnošću smrtnih bića, s njihovim nesavršenstvom; moralno zlo nastaje kao posledica neizvršavanja ciljeva koji su čoveku dati; fizičko zlo je sredstvo pomoću kojeg se pokazuje dobro. Ovo shvatanje biće poznato kao "lajbnicovski optimizam" koji će podvrći kritici Volter a posebno Šopenhauer.

Sav put od Dekarta do Lajbnica bez sumnje je "kartezijanski" put vođen matematikom kao najvišim idealom; upravo će to biti dovedeno u pitanje koliko insistiranjem na iskustvu kao osnovu saznanja, toliko i isticanjem sveta života koji će mnogo vekova pre Huserla tematizovati **Đanbatista Viko**, rođen

1668. u Napulju; kako ga tada vladajuća filozofija nije zadovoljavala, Viko je počeo nasumice da bira lektiru: Platon, Aristotel, Tacit, Avgustin, Dante, Petrarca; tako je došao do neke mešavine metafizike i literature, koja čini osnovu njegove filozofije. Neko vreme nakon 1695. predaje u Napulju retoriku. Njegova *Nova nauka* (1725-30) izazvala je više negativnih no pozitivnih kritika, u svakom slučaju – najviše nesporazuma. Umro je 1744. godine.

Bez obzira na uspehe koje je kartezijanstvo imalo u oblasti prirodnih nauka, kada je reč o nauci o društvu i moralu, kartezijanstvo nije na nivou svog zadatka; to je stoga, kaže Viko, jer se pojam zdravog razuma odbacuje kao nešto apsurdno a on je ideal praktične mudrosti i potpuno je saglasan s umom, katoličkom verom i istinama *Otkrovenja*. Vrednost kartezijanskog metoda ostaje u njegovoj apstraktnosti; ova metoda primenjiva je u svetu kojim vladaju geometrija i matematika; taj svet je idealan i jednostavan ali mi ne živimo u takvom svetu. Viko zastupa princip heterogenosti: bog nije geometar i svet nije matematička struktura. Geometrija ima smisla u onoj meri u kojoj je ljudski proizvod. Ako se njegovo shatanje razlikuje od vladajućeg shvatanja vremena u kome živi, to je pre svega zbog uticaja gnostičko-kabalističke kosmologije i hermetičke tradicije, kao i zbog niza motiva iz Platonovog *Timaja*; materija se odlikuje time što je bezoblična, tamna, inertna, promenljiva, uvek drugačija; haotična je i spremna za razaranje svake forme. Po mišljenju Vikoa kartezijanstvo je malo efektivno i u filozofiji: fundamentalni princip: *cogito ergo sum* nije sposoban da obuzda skepticizam i ne može biti temelj nauke; on ima psihološku ali ne i naučnu vrednost. *Cogito* potvrđuje postojanje misli, ali se ne odnosi na uzroke, pa tako nije u vezi ni sa naukom; konstatovati prisutnost svesti nije nauka. Boreći se protiv redukcije filozofskog znanja na fizičko-matematičke modele Viko ukazuje na jedan novi put u filozofiji: to je prvi pokušaj u istoriji, nakon Sokrata, da se filozofska refleksija pomeri sa kosmosa na čoveka.

Bog jeste tvorac svega ali čovek ne može znati sve; on može znati samo ono što je sam stvorio, počev od matematike i geometrije pa do spoljašnjeg sveta; oblast u kojoj je čovek neprikosnoveni gospodar je oblast istorije. Naspram Dekarta, Spinoze i Lajbnica za koje je idealno saznanje moguće zahvaljujući jednostavnosti i logičkoj strogosti matematike, Viko smatra da kvantitativna metoda nije primenjiva tamo gde se ocenjuje kvalitet materijala – u istoriji. Do tog vremena istoriju nisu ozbiljno tumačili; u najboljem slučaju videli su je kao školu morala. Viko je govorio: istorija nije nauka, ali to treba da bude. Zadatak istorije je da izučí svet života jednog naroda a to je moguće samo polazeći od saveza filologije i filozofije iz kog mora nastati jedna celovita nauka. Istorija

nije proizvod kosmičke nužnosti niti čiste slučajnosti; ona je ljudska tvorevina kao što je čovek tvorevina boga. Čovek stvara institucije, ali i institucije stvaraju čoveka na način kako je to hteo najviši um koji nije nalik na ljudski. Viko smatra da postoji idealni projekt večne i idealne istorije; smislenost istorije ogleda se u tome što postoje tri epohe kroz koje prolazi čovečanstvo: epoha bogova, epoha heroja i epoha ljudi. Prvu epohu određuje poetsko, drugu metafizičko, a treću kritičko saznanje. Sama istorija nije jednosmerna i pravolinijska; koliko je progresivna, toliko može biti i regresivna. Razum može trijumfovati ali, odrekne li se razum svojih korena, uvek se može pasti u novo varvarstvo; sve u istoriji nije uvek i pozitivno; istorija ne dokazuje, ali zato često kažnjava kad se izgubi veza sa izvorima fantazije, osećanja i znanja.

Džordž Berkli rođen je 1685. u Kilkriniju, u južnoj Irskoj; sa petnaest godina upisao se na Triniti koledž u Dublinu gde je učio matematiku, filozofiju, logiku i klasične jezike; diplomirao je 1704. i na istom koledžu izabran je za nastavnika 1707, iste godine kada je objavio *Aritmetiku* i *Matematičke sveske*, delo u kojem izlaže svoje osnovne filozofske poglede; nakon dve godine (1709) publikuje u Dublinu *Esej o novoj teoriji viđenja*, da bi naredne godine objavio svoje glavno delo *Traktat o principima ljudskog saznanja*; u isto vreme Berkli je profesor grčkog jezika na Triniti koledžu u Dublinu da bi 1713. prešao u London gde publikuje *Tri razgovora između Hilasa i Filonusa*; u ovom delu, napisanom na engleskom jeziku, izlaže glavne stavove iz već pomenutog *Traktata*. U Londonu Berkli se uz pomoć Džonatana Svifta upoznaje s grofom Piterboroom koga 1714. prati na putovanju u Pariz i Lion (Francuska) a potom u Livorno (Italija); od 1716. do 1720. ponovo putuje u Pariz, duže vreme se zadržava u Napulju, odlazi na Siciliju a potom u Rim. U to vreme piše spis *O kretanju* u kojem kritikuje supstancijalističku teoriju Njutna; s tim delom učestvuje na konkursu koji je objavila Francuska akademija nauka. U jesen 1720. vraća se u London, 1721. brani doktorsku disertaciju i nakon nekoliko godina nastave teologije, grčkog i starohebrejskog jezika, verujući da je Evropa osuđena na propast i da je budućnost u novim zemljama, postavši dekan u Deriju (1724), predložio je projekt o osnivanju koledža na Bermudskim ostrvima radi obrazovanja sinova engleskih plantažera i domorodaca; u Ameriku odlazi sa nekoliko pristalica 1728. godine i tri godine čeka obećanu finansijsku pomoć koja nije ni došla; na Rod Ajlendu je kupio imanje, sagradio kuću i napisao pesmu *Kretanje Imperije bira put na Zapad*, zahvaljujući kojoj je univerzitetski grad u Kaliforniji dobio njegovo ime; godine 1731. piše najobimnije svoje delo, polemički spis *Alsifron ili beznačajni filozof*, sastavljen od sedam dijaloga, uperen protiv Šefsbereja i Mandvila, i tu ponovo izlaže sve svoje ranije ideje; 1734. postavljen je

za biskupa u Kloinu, u Irskoj. Potpuno se posvećuje filantropskoj delatnosti i propovedanju religioznog morala; u leto 1752. prešao je u Oksford gde je nakon nekoliko meseci i umro januara 1753.

Berklijevo filozofsko učenje unosi potpuno novo svetlo u teoriju saznanja (posebno kad je reč o koncepciji perceptivnih doživljaja), kao i u diskusije o materijalnoj, odnosno telesnoj supstanciji. Njegov osnovni stav je *esse est percipi* (biti, znači biti opažen). Ovaj stav je već u njegovo vreme izazivao mnoge nesporazume i duboko nerazumevanje. Do njega je Berkli došao analizom upotrebe reči *biti* (i na taj način on je prethodnik čitavog smera u anglosaksonskoj filozofiji poznatog u XX stoleću pod nazivom filozofska analiza jezika). Smatrao je da su u antičkoj filozofiji mnoge teškoće nastale zbog pogrešnog shvatanja prirode i značenja termina *biti*. Zato se posebno posvetio analizi apstraktnih termina koje je našao u Njutnovim naučnim teorijama kao što su *gravitacija* ili *privlačenje*, jer bez obzira na svu instrumentalnu vrednost ovih pojmova i njihove primene i dalje je bilo otvoreno pitanje da li njima odgovaraju neki tajanstveni entiteti ili kvaliteti.

Berkli posebno kritikuje Dekarta i ističe kako se opažanjem mogu spoznati samo boje i oblici predmeta, ali ne i rastojanje među njima a to znači da protežnost ne može postojati van uma; prihvatanje večnosti, nepromenljivosti i beskonačnosti prostora imalo bi za posledicu da je i bog takođe prostoran. Ideje prostornosti spoljašnjeg sveta nisu predmet opažanja jer nisu ništa objektivno budući da materija ne može postojati izvan uma. Berkli smatra da ne postoji materijalna supstancija kao nosioc kvalitetâ koje on naziva idejama; materijalne stvari mogu se svesti na skupove ideja, na skupove kvaliteta, ali ti kvaliteti ne mogu postojati samostalno, nezavisno od duha.

Berkli smatra da postoji razlika između ideja koje izmišljamo i onih koje opažamo u normalnom stanju. Kvalitete koje konstatujem kada posmatram stvari van sebe ne mogu stvoriti – njih mi je mogao dati samo bog, kaže Berkli. Ovakav fenomenalizam koji on zastupa vodi nužno u teizam; Berkli smatra da se verovanje u boga tiče običnog zdravog razuma i ako se prihvati zdravorazumsko gledište o postojanju i prirodi materijalnih stvari, takvo će nas gledište dovesti do stava o postojanju boga, jer suprotno, verovanje u materijalnu supstanciju¹², vodi u ateizam čijem se širenju on suprotstavlja očekujući od filozofije da bude u skladu s njegovim religioznim uverenjima.

¹²Sholastičko shvatanje da opšte postoji realno, u samim stvarima, kritikovao je već Džon Lok (1632-1704) i tvrdio da opšte postoji samo u razumu koji ima sposobnost stvaranja opštih apstraktnih ideja; Berkli ovo rešenje smatra nedovoljnim; on se distancira od Lokove koncepcije materijalne supstancije i ističe kako je vera u materijalnu supstanciju fundamentalan element materijalizma, a da je materijalna supstancija, kako je definiše Lok, nesaznatljiv supstrat. Kako

Berkli osuđuje tvrdnje fiziologa i psihologa o tome kako postoji nužna prirodna veza između oseta koje dobijamo čulom vida i naše udaljenosti od tela koje opažamo; iskustvo je navika uz čiju pomoć mi sudimo o tome. Ideje prostora nisu predmet vida; njih je moguće videti koliko i čuti. Nema nikakve veze između ideja vida i opaženih stvari; ideje ne postoje u materijalnoj supstanciji; ako su ideje sve što mi zapravo opažamo, one moraju postojati u duhu a ne u nesaznatljivom materijalnom supstratu, pa materijalna supstancija nema nikakvu funkciju. To ne znači da Berkli odbacuje postojanje realnosti ili onog što se nalazi van nas. U tom slučaju on bi morao da odbaci i postojanje boga koji takođe postoji van nas. Oslobođajući se Lokove materijalne supstancije Berkli je pokušao da izgradi spekulativnu idealističku metafiziku za koju su jedine stvarnosti bog, konačni duhovi i ideje o konačnim duhovima; smatrao je da se na empirističkom zaključivanju mora zasnovati teistička metafizika. Takozvane materijalne stvari ili čulni objekti sastoje se samo od fenomena, od kvaliteta koje opažamo na njima pa se stoga svaka materijalna stvar sastoji samo od onog što možemo opaziti, a možemo opaziti samo kvalitete, ne i neku supstanciju ili supstrat.

Opazljiva stvar ne postoji van opažaja; objekti opažaja ne postoje van ljudskog duha; ovu tvrdnju Berkli primenjuje i na tela u prirodi koja postoje nezavisno od uma. Postojati može samo ono što je opaženo; stvari se ne mogu misliti nezavisno od njihovog opažaja; isto je objekt i njegov opažaj i ne mogu se apstrahovati jedno od drugog. Stvari se ne mogu dokučiti drugačije no što su u opažaju a to znači da mi opažamo samo svoje sopstvene ideje i opažaje (*ideas or sensations*). To znači da ideje ne mogu biti kopije ili odrazi stvari. Ideje mogu biti nalik samo na ideje. Boja ili oblik (koje Berkli smatra idejama) mogu biti nalik samo na boju ili oblik. Na taj način on odbacuje u to vreme rašireno shvatanje o primarnim i sekundarnim kvalitetima po kojem su primarni kvaliteti objektivni (tj. nalaze se u samim stvarima), dok su sekundarni kvaliteti (koji nisu svojstva predmeta već se odnose na čulne organe) subjektivni. I takozvani primarni kvaliteti (kretanje, oblik, protežnost) jednako zavise od organa vida kao i sekundarni. Berkli ističe kako viđenje ne daje jednostavne kopije svojstava predmeta, već je rezultat složene aktivnosti duha, posledica dugog rada čula i uma, a to se zapravo i misli pod iskustvom.

Berkli nastavlja lokovski nominalizam dajući mu još ekstremniji oblik; odbacivanje apstrakcija kao što je materija ili materijalna supstancija ne znači i

mi nemamo jasnu ideju o njoj, nemamo ni jasni dokaz o tome da ona postoji. Takozvana materijalna stvar je ono što neposredno opažamo, ali, niko ne može da opazi neopažljiv supstrat: jer nam iskustvo ne daje nikakvu osnovu za njegovo postojanje.

odbacivanje pojma duha. Izrazi *volja, intelekt, um, duša, duh* razlikuju se od ideja i nisu nikakve ideje budući da su to aktivne moći; objekti saznanja, ideje, nalaze se u umu.

Ako je spoljašnji svet (na kojem se može proveriti vrednost ideja) iluzija, kako se mogu razlikovati ideje koje zavise od naše imaginacije i one koje od nas ne zavise? Ideje primljene neposredno od naših čulnih organa ne zavise od naše volje; kad otvaram oči ne mogu da biram da li ću nešto videti ili ne; to znači da sve ne zavisi od moje volje i da postoji neka druga volja, odnosno duh, koji stvara ideje. Ideje koje stvaraju čula daleko su življe od onih koje stvara imaginacija i one su postojanije, posledica su mudrosti njihovog tvorca. Pravila uz čiju pomoć um proizvodi u nama opažaje pomoću čulnih organa jesu "prirodni zakoni"; do tih "zakona" dolazimo putem iskustva koje nam ukazuje na vezu dobijenih opažaja i njima odgovarajućih ideja.

Uzrok trajnosti i povezanosti opažaja, po Berkliju, jeste bog koji po nepromenljivim, konstantnim pravilima u nama proizvodi ideje; on nam daje i moć predviđanja zahvaljujući kojoj možemo da usmerimo naše delovanje; bez te sposobnosti mi bismo stalno padali u bezizlazne situacije, a život bi nam se pretvorio u pakao. Naše ideje ne nastaju slučajnim taloženjem u našem umu; one su posledica aktivnosti usmerene na održanje našeg života; saznanje je instrument očuvanja života. Determinisano i pravilno funkcionisanje opažanja dokazuje dobru i mudrost duha koji je upravljač i čija je volja utkana u zakone prirode.

Berkli smatra da postoji nekakva priroda stvari (*rerum natura*) zahvaljujući kojoj je moguće očuvanje razlike između realnosti i privida; svet teži postojanosti koja se potvrđuje u iskustvu; on iz realnog sveta ne izbacuje ništa; prihvata sve izuzev onog što filozofi nazivaju materijom ili telesnom supstancom. Odbacujući materiju i telesnu supstanciju čovek neće pretrpeti nikakvu štetu; odbacivanje materije ne osiromašuje život. Sve stvari realno postoje. Ne postoji samo materija. To Berkli tvrdi kako bi ateistima osporio pravo na neverovanje u boga. Na pitanje kako postoji svet ako je on samo zbir ideja u čoveku, Berkli odgovara da svet, kad ga niko ne opaža, nastavlja da egzistira u percepciji boga; večni duh delujući na ljude izaziva u njima opažaje i sled opažaja.

Berklijevu filozofiju odlikuje nominalizam (shvatanje po kojem opštim pojmovima ne odgovara ništa u realnosti) i fenomenalizam (shvatanje po kojem su ljudskom razumu dostupne samo pojave kao što su boja, ukus zvuk, dok je suština nesaznatljiva), i oni vode do važnih zaključaka na planu filozofije prirode; pojmovi koje on uvodi postaju predmet rasprava u savremenoj fizici kod Ernsta Maha i Hermana Herca, a potom (pod uticajem Maha) kod Rasela, Šlika, Haj-

zenberga i dr. Nije nimalo slučajno da je Karl Popper u Berkliju video prethodnika Maha i Ajnštajna. I Berkli i Mah, veliki poštovaoci Njutna i istovremeno njegovi kritičari, osporavaju pojam apsolutnog vremena, apsolutnog prostora i apsolutnog kretanja, koristeći se pri tom sličnim argumentima. Treba imati u vidu da Berkli ne osporava činjenicu da Njutnova mehanika dovodi do korektnih rezultata i da je u stanju da dâ tačne pretpostavke, ali on odbacuje stav da je teorija Njutna adekvatna za istraživanje prirode i suštine tela. Treba razlikovati matematičke hipoteze stvorene kao instrument za objašnjenje i teorije stvorene za istraživanje prirodnih tela; to znači, kao što smo već rekli, da je po mišljenju Berklija, Njutnova teorija samo skup matematičkih hipoteza za razvijanje istraživanja. Sve što se odnosi na tela (poput sile gravitacije) treba da se posmatra kao matematička hipoteza, a ne kao nešto realno postojeće u prirodi. Time on osporava da njutnovski zakoni kretanja mogu biti matematičkim jezikom izražen opis stanja stvari koje je uslovljeno unutrašnjim suštinskim svojstvima materije. Eliminišući materijalnu, Berkli je ipak zadržao duhovnu supstanciju; ovu drugu eliminisao je potom Dejvid Hjum.

Dejvid Hjum je rođen 1711. u Edinburgu, u Škotskoj; savetovali su mu da studira pravo ali se on opredelio za filozofiju; u vreme dok je u Bristolu pokušavao da postane trgovac (1734-7) napisao je i svoje glavno delo (*Rasprava o ljudskoj prirodi*) koje je objavio nakon povratka u London. Posle neuspeha kojim je praćeno ovo delo, pisao je manje spise moralnog, političkog i političko-ekonomskog sadržaja; iako slabija, ta dela su bila bolje primljena. Nakon nove prerade svog glavnog dela (1748-51) nije uspeo da postane profesor u Glazgovu, već je izabran za bibliotekara advokatske komore u Edinburgu 1752. Tada je počeo da piše *Istoriju Engleske* (1754-63) kao i *Prirodnu istoriju religije* (1757); od 1763. do 1766. radi kao sekretar u engleskoj ambasadi u Parizu i to je početak njegove popularnosti. U Parizu se upoznaje s Dalamberom, Helvecijem, Didroom i drugim filozofima Prosvećenosti; vraćajući se u domovinu poziva i Rusoa u Englesku, nudeći mu pokroviteljstvo, a Ž. Ž. Ruso, u to vreme teško bolestan, optužuje ga za učešće u navodnoj zaveri kako bi ga ubio; od 1767. Hjum je pomoćnik državnog sekretara, a nakon penzionisanja 1769. vraća se u Edinburg gde je i umro 1776.

Činjenica da je Hjum svoje glavno delo prerađivao u više navrata i menjao mu naziv (*Traktat o ljudskoj prirodi* (1739), *Ogled o ljudskom razumu* (1748) i *Istraživanja o ljudskom razumu* (1751)), više no jasno govori o značaju koji je pridavao ovom spisu i shvatanjima izrečenim u njemu. Hjum smatra da je nauka o ljudskoj prirodi daleko važnija no fizika i ostale nauke, jer sve druge nau-

ke zavise od ljudske prirode; stoga istraživanje ljudske prirode vidi kao svoj primarni zadatak. Hjum polazi od toga da ljudski razum sadrži samo opažaje (percepcije) koje on deli na utiske (impresije) i ideje a razlika među njima jeste u intenzitetu kao i u redu i vremenskom sledu po kom se javljaju u našem razumu. Utisci su oseti, afekti i emocije koji nastaju u našoj duši a ideje su njihovi odrazi u mišljenju i suđenju i one su uvek individualne ili pojedinačne. Posledica toga je smanjivanje razlike između osećanja i mišljenja i ta razlika svodi se na stepen intenziteta: *osećati*, znači imati jače doživljaje (osećaje), a *misлити* znači imati slabije doživljaje (ideje); stoga svaki doživljaj ima dvostruki karakter: oseća se kao utisak i misli kao ideja.

Hjum postavlja pitanje: zavise li ideje od utisaka ili obratno, i odgovara: primaran je utisak a ideja zavisi od njega; jednostavni utisci prethode njima odgovarajućim idejama i to znači da sve jednostavne ideje posredno ili neposredno slede iz njima odgovarajućih utisaka. Tako se odbacuje racionalističko shvatanje o urođenim idejama budući da ideje mogu nastati tek nakon što su se pojavili utisci.

Sve naše ideje, smatra Hjum, izvedene su iz utisaka - elementarnih iskustvenih podataka. Da bismo utvrdili da li se neka složena ideja odnosi na nešto objektivno, treba da pitamo iz kakvih je impresija izvedena. Međutim, ne postoji impresija o duhovnoj supstanciji. Ako pogledam u sebe, ja opažam samo jedno mnoštvo psihičkih događaja kao što su želje, osećaji, misli; ne opažam iza toga neku trajnu supstanciju ili dušu. Ako imamo neku ideju o duhovnoj supstanciji, to se može objasniti duhovnim asocijacijama; ali mi nemamo nikakvu osnovu za tvrdnju da takva supstancija postoji.

Analiza ideje o duhovnoj supstanciji ne zauzima tako značajno mesto u Hjumovoj filozofiji kao što je to slučaj sa njegovom analizom uzročnih odnosa. On pita iz koje je impresije, ili kojih impresijâ, izvedena naša ideja o uzročnosti i odgovara da jedino što opažamo jeste stalna povezanost. Ideja o nužnoj povezanosti takođe pripada našoj ideji o uzročnosti, ali mi ne možemo da ukažemo ni na jednu impresiju iz koje je ta ideja izvedena. Ona može da se objasni preko načela asocijacije: ispitivanjem objektivnih odnosa između uzroka i posledice, mi ne nalazimo ništa drugo do neprestanu povezanost. To znači da načelo uzročnosti ne možemo koristiti kako bismo proširili naše znanje. Hjum tako dolazi do uvida da ne možemo da tvrdimo da su uzroci fenomena supstancije, koje ne samo da nisu nikada opažene već su u principu neopažljive; ne možemo tvrditi ni da bog postoji, u slučaju postojanja boga možemo imati hipotezu, ali nikakav uzročni dokaz nam ne može pružiti izvesno znanje, pošto bog transcendirâ naše iskustvo.

S Hjumom otpada Lokova i Berklijeva metafizika, pa se i duhovi i tela analiziraju u fenomenalističkom smislu; mi možemo biti sigurni u sasvim malo stvari i može se činiti da iz toga sledi skepticizam. Ali, po mišljenju Hjuma mi ne možemo živeti u skladu s čistim skepticizmom; Praktičan život počiva na verovanjima, kao što je verovanje u uniformnost prirode, za kakvo ne može da se dâ nikakvo racionalno opravdanje. To nije razlog za opovrgavanje tih verovanja; čovek može biti skeptik u istraživanju, ali kad se okrene od akademskih istraživanja on mora da deluje na osnovu fundamentalnih verovanja u skladu s kojima svi ljudi deluju bez obzira kakva su njihova filozofska shvatanja.

Dovodeći u pitanje ontološki značaj principa uzročnosti Hjum dovodi u pitanje čitavu tradicionalnu metafiziku; skeptičkom razumu suprotstavlja instinkt i elemenat alogičnosti povezan sa strastima i osećanjima; naspram Loka koji je tvrdio kako razum treba da bude poslednji sudija i kriterijum u prosudivanju svih stvari, Hjum ističe da razum treba da bude rob afekata i ne može pretendovati ni na šta drugo do da im služi. Tako je Hjuma skepticizam doveo do iracionalizma. U isto vreme, kod njega nalazimo sve ono što se potom naziva logičkim empirizmom, čime je njegova filozofija izvršila snažan uticaj na anglosaksonsku savremenu filozofiju.

**

Osamnaesti vek je poznat kao vek prosvetiteljstva (ili doba uma). Teško da ovaj termin može da se definiše. Jer, iako govorimo o filozofiji prosvetiteljstva, mi ne mislimo na neku određenu filozofsku školu ili skup određenih filozofskih teorija. Taj termin pre ukazuje na stav i preovlađujuću dispoziciju duha.

Ako se izraz *racionalistički* ne shvati strogo kao u slučaju racionalističke filozofije od Dekarta do Lajbnica, već mnogo šire, tada se može govoriti kako je Prosvetiteljstvo imalo racionalistički karakter; drugim rečima: tipični mislioci tog vremena verovali su da je ljudski um odgovarajući i jedini instrument za rešavanje problema čoveka i društva.

Kao što je Njutn tumačio prirodu i utvrdio obrazac za slobodno, racionalno i bezpredrasudno istraživanje sveta, tako čovek treba da upotrebi svoj um za tumačenje moralnog, religioznog, društvenog i političkog života. Ovo poslednje moglo bi važiti i za mislioce srednjeg veka, ali mislioci prosvetiteljstva imaju u vidu um koji nije sputan verovanjem u otkrovenje ili potčinjavanje autoritetu, pokoravanje običajima i institucijama.

U društvenoj i političkoj oblasti mislioci prosvetiteljstva su nastojali da otkriju racionalni temelj političkog društva; duhu Prosvetiteljstva pripada i Hju-

mova ideja da je nauka o čoveku potrebna kao dopuna nauci o prirodi. Prosvetiteljstvo nije humanistička reakcija protiv novog razvoja nauke ili prirodne filozofije (koji je počeo naučnom fazom renesanse), već je proširivanje naučnog shvatanja na samog čoveka i spoj humanizma (karakterističnog za prvu fazu Renesanse) s ovim naučnim shvatanjem.

Sve ove mislioce povezivala je zajednička borba protiv političkog autoritarizma, protiv mračnjaštva i tiranije; filozofiju su videli kao instrument oslobađanja, prosvetćivanja i društvenog i političkog napretka. Oni su bili racionalisti u modernom smislu, slobodni mislioci s dubokim poverenjem u moć uma da pospeši ono što je najbolje za čoveka i društvo, a s verom u štetne posledice eklezijastičkog i političkog apsolutizma.

Ako su veliki sistemi XVII stoleća utrli put filozofiji prosvetćenosti, u XVIII stoleću ne nalazimo velike filozofe koji izgrađuju originalne, uzajamno inkompatibilne metafizičke sisteme; srećemo relativno veliki broj pisaca koji veruju u progres, koji su ubeđeni da će "prosvetiteljsatvo" ako se zahvaljujući filozofiji proširi, obezbediti čoveku napredak njegovog moralnog, društvenog i političkog života. Ako njihova dela nisu bila Dekartovog ranga, zahvaljujući stilu kojim su pisana, bila su veoma uticajna i u Francuskoj doprinela dizanju Revolucije; filozofi Prosvetćenosti izvršili su trajan uticaj na formiranje liberalnog duha, i na razvitak svetovnog pogleda.

U Engleskoj su Lokova dela doprinela stvaranju filozofske orijentacije poznate kao *deizam*. Deisti su težili tome da hrišćanstvo svedu na prirodnu religiju; iako su verovali u boga nastojali su da hrišćanske dogme svedu na istine koje mogu da se utvrde razumom, te da ospore jedinstven i natprirodan karakter hrišćanstva i božju čudotvornu intervenciju u svetu. Kao što je filozofija prva na mesto teološke apstrakcije postavila prirodno pravo, a moralna filozofija na mesto božijih naredbi stavila moralne stavove koji slede iz čovekove prirode tako je deizam crkvenoj dogmatici suprotstavio prirodnu religiju. Poistovećivanje prirodnog i racionalnog koje se provlači kroz sve prosvetiteljstvo u deizmu zadobija krajnje jasnu formu. Kao što je filozofija prava na mesto teološke apstrakcije postavila prirodno pravo, a moralna filozofija na mesto božijih naredbi stavila moralne stavove koji slede iz čovekove prirode tako je deizam crkvenoj dogmatici suprotstavio prirodnu religiju. Poistovećivanje prirodnog i racionalnog koje se provlači kroz sve prosvetiteljstvo u deizmu zadobija krajnje jasnu formu. Među deistima bili su Džon Toland (1670-1722), Metju Tindal (1656-1733) i Vikont Bolingbruk (1678-1751); među protivnicima behu Samjuel Klark (1675-1729) i biskup Batler

(1692-1752), dok su u Francuskoj bliski deističkim idejama bili Didro (1713-1784) i Volter (1694-1778).

Nezakoniti sin irskog katoličkog sveštenika, **Džon Toland** (1670-1722) najveći je predstavnik religiozne filozofije u vreme prosvetiteljstva; za njega je slobodno izražavanje misli uslov afirmacije istine; niko ne treba da bude proganjan zbog svojih uverenja; zalažući se za religioznu toleranciju i slobodu izražavanja, Toland nastavlja Lokovu tradiciju, ali time što religioznu toleranciju proširuje i na ateiste, ide dalje od Loka. Toland traži da se proširi ne samo područje spoljašnje već i unutrašnje slobode; traži oslobađanje od svih autoriteta kojima ljudi sputavaju svoju misao; ako je Lok smatrao da mogu postojati stavovi koji su iznad razuma, Toland ide i dalje i tvrdi da religija u potpunosti mora da počiva na razumu. U tom pogledu njegov je prethodnik otac deizma, Herbert Čerberi (1581-1648), koji se u knjizi *De veritate* (1624) zalagao za prirodnu, filozofsku religiju; smatrao je da duša u sebi sadrži određen broj opštih istina koje su zajedničke svim ljudima i da stoga poseduje prirodni instinkt s obzirom na religijske probleme iz kog se može izvesti niz urođenih znanja o prirodi božanstva koja čine sadržaje religije razuma i prirodne religije. Time se on zapravo suprotstavlja Hobsu koji se čuvao da religiozne predstave proglašuje sujeverjem te je više bio sklon tome da njihovo uzdizanje na stepen religije stavi u nadležnost države; Herbert je smatrao da pravi religiozni duh treba tražiti u jednostavnim i prirodnim istinama, dok je sve što se kasnije zbivalo u istoriji video kao zablude i obmane. Ovo uzdizanje nad sve crkvene dogme našlo je protivnike kako među filozofima tako i među ortodoksnim teolozima pa je Herbert ubrzo (zajedno sa Hobsom i Spinozom) uvršćen u tri velika obmanjivača.

Iako je engleski deizam izvršio bespoštednu kritiku teorijskih vrednosti pozitivnih dogmi, on se nikad nije pretvorio u sredstvo revolucionarne agitacije, kao što se to desilo u Francuskoj. Engleski mislioci su pravo na slobodu misli tražili samo za određen društveni sloj koji je usled svog naučnog obrazovanja bio blagonaklon i umeren u sprovođenju političkih zahteva. Tako je u Engleskoj razlika između obrazovanih i neobrazovanih, do koje je dovelo prosvetiteljstvo, dobila religiozno tumačenje. Za obrazovane deizam je zahtevao neograničenu slobodu mišljenja oslobođenu veroispovednih dogmi pa je Toland počeo da pravi razliku između ezoteričkog i egzoteričkog učenja, između religije razuma (za obrazovane) i pozitivne religije (za mase).

Ubrzo je došlo do stapanja deizma i prirodno-naučnih učenja te epohe; treba pri tom imati u vidu da tu i nije reč o istinskim prirodnim naukama već o jednom polumističnom tumačenju prirode spram kojeg deizam ima pomirljiv

stav pa je u početku pre reč o jednom rasplinutom panteizmu no o preciznom učenju o božijoj ličnosti. Toland nauku još uvek shvata u duhu italijanske filozofije prirode a ne kao egzaktno istraživanje; u pismima pruskoj kraljici Sofiji Šarloti (1704) hvali svrhovitost, lepotu i harmoniju prirode i ti pojmovi kod nje su identični s pojmom boga; bez obzira na to što smatra da materija poseduje duševnu moć i teleološku snagu, Tolandovo učenje, po uzoru na italijansku filozofiju prirode, jeste svesno obnavljanje hילוizma jonskih fizičara.

Nesumnjiv značaj Tolanda jeste u podsticanju radikalne kritike pozitivne religije, pa tako i hrišćanstva (Entoni Kolins, Tomas Vulston); njegovi sledbenici, proglašavajući sebe za slobodne mislioce, kritikuju istorijska svedočanstva, na koja se dotad oslanjalo hrišćanstvo (otkrovenje, proroštva, čuda), i priznaju samo čisto moralno hrišćanstvo, učenje o bogu i besmrtnosti čovekove duše – hrišćanstvo koje se u potpunosti može poistovetiti s religijom razuma kako su ovu mislili Herbert i Šeftsberi. U tom obliku engleska filozofija religije, kao deizam, delovala je u Francuskoj i krajevima nemačkog govornog područja; to beše forma religiozne svesti koja je za svoj cilj imala moralno usavršavanje; to je racionalizam Metju Tindala (1656-1733) koji se zasnivao na uverenju da su sve pozitivne religije samo deformacija prvobitnih oblika prirodne religije zajedničke svim ljudima, deformacije koje su posledica istorijskih događaja, ali u daleko većoj meri izmišljotina sveštenstva, dok je hrišćanstvo samo pokušaj rađanja prirodne religije, istina neuspeo zbog mnogo preostalih primesa ranijih religija. U Nemačkoj racionalizam se razvijao u senci prirodnih nauka i mehanike; misao se u vreme prosvetljenosti usmerava na univerzalno i opada interes za poznavanje pojedinih činjenica. Uprkos svog eklekticizma, između Lajbnica i Kanta, Gothold Efraim Lesing (1729-1781) je najveći stvaralački um nemačke filozofije tog vremena; on je nemačku filozofiju uputio u smeru moralnog idealizma koji je potom bio bit nemačke filozofije i nemačke poezije. Ako je deizam rušio hrišćanstvo kidajući na delove *Bibliju*, Lesing je nastojao da pokaže kako je hrišćanstvo starije od knjiga budući da je *Biblija* samo jedna njegova faza. Nemačko prosvetiteljstvo je više od onog koje se propovedalo u Francuskoj i koje je svojom revolucionarnošću dovelo samo do Rusoa a praktično do raskida sa istorijom.

Neće se pogrešiti ako se kaže da je vreme prosvetljenosti jedno optimistično vreme i ako prosvetiteljstvo i nije bilo jedinstveni kulturno ideološki pokret, krajem XVII i tokom XVIII stoleća imalo je vladajući položaj; ono se formira na tlu različitih tradicija i u svakoj zemlji ima specifičan karakter ali, svima je zajednička vera u ljudski razum koji treba da obezbedi progres čovečanstvu; kult

razuma podrazumeva zaštitu naučnog i tehničkog saznanja kao oruđa za preobražaj sveta; to je vreme verske tolerancije, zaštite čovekovih prirodnih prava kao građanina, napuštanja dogmatskih metafizičkih sistema koji se ne mogu praktično proveriti; konačno, to je vreme kritike sujeverja prisutnog u prirodnim religijama, zaštita deizma (kao i materijalizma), vreme borbe protiv privilegija i tiranije. "Jednom će sve biti bolje – to je naša nada", govorio je Volter.

Ali, o kakvom je tu razumu zapravo bila reč? U to vreme više nije cilj posedovanje istine već težnja za istinom; *Enciklopedija* je nastojala da izmeni uobičajeni način mišljenja; iako su prosvetitelji stvarali kult razuma na tragu ideja Dekarta, Spinoze i Lajbnica, oni su se oslanjali i na Loka time što su nastojali da analiziraju ideje i da ih svedu na iskustvo; razum se ograničava i kontroliše iskustvom.; obrazac takvog razuma bila je fizika Njutna koji ne pita za suštinu sile ili gravitacije već polazeći iz iskustva neprestano traži zakone njegovog funkcionisanja i potom ih proverava. Prosvetiteljski razum je kritičan i empirijski, pa tako povezan sa iskustvom; svojom induktivnošću i eksperimentalnošću racionalizam u Engleskoj i Francuskoj počinje da ruši ranije forme saznanja - metafizičke sisteme. Prosvetiteljstvo nije originalno po svom sadržaju; ono je originalno po dozi kritičnosti koju nosi u sebi. Reč je o pokretu koji je zahvatio visoke slojeve društva, intelektualce i naprednu buržoaziju; zadivljuju popularizatorske sposobnosti prosvetitelja koji nisu stvorili velike sisteme već su daleko veću pažnju posvetili širenju svojih ideja a daleko manju njihovom produblivanju; sredstvo popularisanja tih ideja bile su akademije, masonske lože, saloni, *Enciklopedija*, pisma i traktati. Dok su akademije pod uticajem prosvetitelja gubile često preterane apstraktno-literarne forme i postajale mesto odakle su se podsticale prirodne nauke, pre svega fizika i matematika, masonske lože su u XVIII stoleću postale veoma efikasno sredstvo za širenje prosvetiteljskih ideja, masoni su bili Gete i Mocart, Volter i Didro, Lesing i Franklin... U Engleskoj su masoni nastojali na trpeljivosti i toleranciji dok su u romanskim zemljama bili daleko više politički i antiklerikalno nastrojani pa ih je i crkva osudila već petnaest godina nakon njihovog zvaničnog pojavljivanja (1738), no ta osuda nije imala presudan značaj pa su masonska društva nastavila i dalje da postoje ali su ubrzo izgubila svoj progresivni smisao i humani društveni značaj; dok su saloni bili mesto susretanja pisaca, umetnika i naučnika, *Enciklopedija* koju čine 17 tomova tekstova i 11 tomova ilustracija (1751-1772) nosila je u sebi svu učenost toga vremena; konačno, to je vreme koje na mesto dosadnih rasprava

počinje da populariše jednu novu formu, formu traktata, eseja, kratku, živu, oštroumnu, polemičku formu.

Već nakon nekoliko decenija pokazalo se da svim tim novim mislima i idejama koje je donela epoha prosvetljenosti nedostaje organsko jedinstvo i smisao; uskoro je sav taj materijal objedinio, izloživši ga kao jedinstvenu celinu ne propustivši nijedan njegov deo – Imanuel Kant; živeći u epohi prosvetljenosti Kant je i najveći filozof te epohe; njegovo učenje je završetak prosvetiteljskog kretanja budući da Kant završava i istovremeno prevladava prosvetiteljstvo.

Iako postoje različite klasifikacije filozofije, jedno je sigurno: period od Kanta do Hegela teško da se može porediti još sa nekim drugim periodom u istoriji filozofije sem, možda, s onih nekoliko decenija koje vezuju Platona i Aristotela. Za samo nekoliko decenija javili su se i jedan drugog smenjivali Kant, Fichte, Šeling, Hegel; njihova je veličina tolika da su u zasenak bacili niz filozofa koji bi u svakom drugom vremenu bili zvezde-vodilje. Najzaslužniji za ovaj novi podstrek filozofiji jeste onaj koji je i na njenom početku – Imanuel Kant. Nema sumnje da je njegova filozofija trajno odredila svu potonju filozofiju kao što je to nekoliko stoleća ranije učinio Dekart a u naše doba Huserl.

Filozofija XVII i prve polovine XVIII stoleća zasnivala se na pretpostavci o istinitosti naučnog znanja ukoliko ono otkriva stvarnu strukturu sveta; ne-naučno saznanje smatrano je zabludom, subjektivnim momentom ljudskog saznanja a oštru kritiku tih subjektivnih zabluda nalazimo već kod Frensisa Bekona; ontološki zasnovanu teoriju saznanja uzdrmao je već Dekart uvodeći u filozofiju princip subjektivne verodostojnosti u analizu bivstvovanja time, što je naglasak stavio na subjektivne saznajne sposobnosti čoveka i njegove mogućnosti; ta subjektivna verodostojnost istovremeno je i osnova ontološkog dokaza o postojanju boga; tako ontologija, kao učenje o supstancijama, omogućuje zasnovanje i mogućnost istinskog znanja koje je u početku podvrgnuto sumnji; naspram ontološke, gnoseološka problematika, iako joj se pridaje značajno mesto, samo je propedeutika, priprema temelja za izgradnju filozofije i naukâ.

U Spinozinom učenju o supstanciji se već od samog početka vidi kako se teorija saznanja temelji u ontologiji; shvatanje da mišljenje nije određeno subjektivnom strukturom uma već strukturom predmeta, tj. onim o čemu se misli, izraženo je stavom: "istina otkriva i samu sebe i laž"; antipsihološko shvatanje je najbolje izraženo stavom da je suština mišljenja u tome da se misli bivstvovanje i zato, sa stanovišta Spinoze, i nije neophodno dokazivati mogućnost istinitog saznanja, već je osnovno pitanje posve drugačije: *kako je uopšte moguća zabluda?* Iz svega ovog sledi da iako je gnoseologija tokom XVII i XVIII stoleća bila od posebnog značaja, ontološko zasnovanje znanja zauzimalo je najviše

mesto u učenju većine filozofa, bez obzira na to što se u naukama više insistiralo na principu konstrukcije predmeta saznanja.

2 Filozofija svesti i samosvesti

Ontološko fundiranje teorije saznanja napušta se tek u XVIII stoleću i to pre svega zahvaljujući **Immanuelu Kantu** (1724-1804) koji je u filozofiji načinio obrat time što je saznanje razmatrao kao delatnost koja se odvija po svojim sopstvenim zakonima. Način saznanja kao i konstrukcija samog predmeta znanja nisu određeni strukturom supstancije koja se saznaje već svojstvima koja poseduje subjekt koji saznaje. Za razliku od svojih prethodnika, Kant ne analizira strukturu subjekta da bi utvrdio izvore zablude već da bi rešio pitanje šta je to istinsko znanje. Ako se kod njegovih prethodnika, Bekona, Dekarta, Lajbnica, princip subjektivnosti razmatra kao nešto što iskrivljuje istinsko stanje stvari, Kant nastoji da napravi strogu razliku između subjektivnih i objektivnih principa znanja, polazeći od subjekta i njegove strukture. U samom subjektu Kant razlikuje dva sloja: empirijski i transcendentalan; empirijskom sloju pripadaju čovekova individualno-psihološka svojstva, a transcendentalom opšta određenja po kojima je on čovek kao rodno biće. Objektivnost znanja uslovljena je strukturom transcendentalnog subjekta koja je čovekov nadindividualni princip. Tako je Kant gnoseologiju podigao do najvišeg mogućeg nivoa.

Predmet teorijske filozofije više nije izučavanje stvari samih po sebi (prirode, sveta, čoveka), već istraživanje saznajne delatnosti, postavljanje zakona ljudskoga uma i njegovih granica; Kant svoju filozofiju naziva transcendentalom i time je suprotstavlja ranijoj koja saznajnim moćima čoveka nije pridavala odgovarajući značaj, već je istraživala supstanciju kako ona postoji po sebi, transcendentna u odnosu na um. Svoj metod Kant naziva kritičkim i time se distancira od dogmatskog metoda koji vlada čitavim XVII stolećem te na taj način ističe neophodnost sprovođenja kritičke analize naših saznajnih sposobnosti kako bi se rasvetlila priroda njihovih mogućnosti. Stoga gnoseologija dolazi na mesto ontologije čime se ostvaruje prelaz od metafizike supstancije na metafiziku subjekta.

Transcendentalna filozofija je odgovor na niz teškoća u koje se uplela ranija filozofija; jedna od tih teškoća je problem utemeljenja objektivnosti naučnog saznanja, pre svega mehanike, zasnovane na matematici i eksperimentu koji su pretpostavljali konstruisanje idealnog objekta; u kojoj meri se idealna konstrukcija može poistovetiti s idealnim objektom? Da bi se opravdala primena

matematičkih konstrukcija na procese u prirodi, trebalo je prethodno dokazati da konstruisanje ima analogiju u prirodi; u protivnom, ostaje nejasno kako naše saznanje može biti podudarno s predmetima van nas. Kod Lajbnica je ta podudarnost znanja i predmeta bila obezbeđena prestabiliranom harmonijom, što je Kant odbio da prihvati kao ozbiljan argument.

Kantov pristup je drugačiji, on pita: *kakav treba da bude subjekt koji saznanje i kakva svojstva treba da poseduje, da bi predmet saznanja bio podudaran s našim saznanjem*. Delatnost subjekta se pokazuje kao temelj a predmet istraživanja kao posledica; u tome je suština kantovskog obrta. Ako su se dotad svi neuspeli pokušaji svodili na to da se znanje ravna prema predmetima, možda će se metafizički zadaci bolje rešiti ako se krene obratno, pretpostavi li se da predmeti treba da se ravnaju prema saznanju. Na taj način Kant iz osnove menja ugao posmatranja na proces saznanja, tako što u njegovu osnovu stavlja delatni princip. Istovremeno menja predstave o odnosu racionalnog i empirijskog momenta u saznanju; za Dekarta, Spinozu i Lajbnica čulno saznanje je bilo mutno i ono je bila niža forma saznanja u odnosu na ono više – racionalno. Smatralo se da se do pravog saznanja može doći samo racionalno; Kant će reći da se čulno i razumsko znanje međusobno principijelno razlikuju i da su dve grane u ljudskom saznanju pa iz toga sledi da naučno znanje može biti samo sinteza tih raznorodnih elemenata – čulnosti i razuma; Kant kaže kako su opažaji bez pojmova slepi a pojmovi bez opažaja prazni. Pitanje je kako ostvariti tu sintezu čulnog i razumskog znanja, kako obezbediti znanju nužnost i opštost (ili, kako se tada govorilo, *apriornost*), ili *kako su mogući sintetički sudovi a priori*. Time se otvara prostor u kojem će se kretati misao Imanuela Kanta. Treba još jednom podvući da do ovih pitanja Kant ne dolazi ni brzo ni lako. Njegova filozofija gradi se veoma sporo.

Epoha kojoj pripada Kant obeležena je brzim predrevolucionarnim društvenim promenama i sve izrazitijim protivrečjem između prosvetiteljskog ideala opštečovečanske emancipacije i realne stvarnosti. Vreme u kome Kant počinje da izgrađuje svoj sistem transcendentalne filozofije (sedamdesetih godina XVIII stoleća) podudara se sa vremenom nastanka predromantičarskog pokreta *Sturm und Drang*, kao i sa vremenom rađanja nove nemačke poezije koju reprezentuju Herder i mladi Gete u čijem *Prometeju* se može nazreti poetski manifest novog duhovnog pokreta koji inicira i Kantovu teorijsku filozofiju; njoj će biti svojstveno isticanje emancipatorskog građanskog ideala naspram feudalne stvarnosti tako što se objektivna prirodna realnost, tj. priroda, kao predmet prirodnih nauka i tehnike, stavlja u centar istraživanja.

Kant se rodio 1724. u Pruskoj; nakon završene državne gimnazije upisuje se na Univerzitet u Keningsbergu gde stiče veoma široko obrazovanje; pored filozofije Lajbnica i Volfa, Loka i Hjuma Kant izučava medicinu, geografiju i matematiku¹³. Nakon završetka studija (1746) radi kao privatni učitelj do 1755. kada se vraća na Univerzitet u Keningsbergu i brani tri disertacije: prva je posvećena problemu vatre (čak je neko vreme bila i udžbenik za studente), druga je *O principima metafizičkog saznanja* i na osnovu nje je stekao pravo da predaje na univerzitetu (septembar 1755); treća disertacija (*O fizičkoj monadologiji*, 1755) trebalo je da mu omogući da postane profesor univerziteta, no to se dogodilo tek petnaest godina kasnije nakon što je predao disertaciju *O formi i principima čulnog i inteligibilnog sveta* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770); do tog vremena predavao je niz različitih disciplina, radio kao pomoćnik bibliotekara a potom kao bibliotekar na Keningsberškom univerzitetu. Kant je prezirao karijerizam, servilnost i protekcionizam; bio je ravnodušan prema slavi i bogatstvu; odbio je mesto profesora u Haleu (iako mu je bila ponuđena tri puta veća plata); smatrao je da bi mu prelazak u taj grad poremetio spokojstvo i duhovnu ravnotežu. U sledećih deset godina Kant je objavio nekoliko manjih spisa da bi tek 1781. publikovao *Kritiku čistoga uma*; sedam godina kasnije objavio je *Kritiku praktičnog uma* a 1790. *Kritiku moći suđenja*. Narednih godina objavio je još nekoliko knjiga: *Religija unutar granica čistog uma* (1793), *Metafizika morala* (1797), *Spor fakulteta* (1798), *Fizička geografija* (1802) i *O pedagogiji* (1804). Pred kraj života Kant je oslepeo i umro u staračkoj demenciji 1804. godine.

Kantovo stvaralaštvo se obično deli na dva perioda: prvi je dokritički i traje do 1770. a drugi je kritički i počinje s prvom Kantovom *Kritikom*; treba imati u vidu da u periodu 1770-1780. Kant intenzivno radi, ali veoma malo objavljuje. Kantova osnovna namera bila je da naučno utemelji metafiziku. Još tokom studija se upoznaje s delima Njutna kao i sa lajbnic-volfovskom metafizikom; još tada došao je do zaključka da je nova nauka (njutnovska fizika) do te mere ojačala i uznapredovala te da bi to isto morala da učini i metafizika; kao svoj zadatak video je kritičko promišljanje metafizike i postavljanje metafizike na nove temelje kako bi mogla da dostigne metodu strogošću i konkretne rezultate do kojih je dospela fizika. Tako nešto bilo bi po njegovom mišljenju moguće ako bi se uspostavilo saglasje fizike i metafizike uz pomoć analize graničnog pojma metafizike – saznanja.

¹³ Kao predavač Keningsberškog univerziteta Kant je držao predavanja ne samo iz filozofije, već i iz matematike, medicine i geografije.

Već u svom spisu *Opšta prirodna istorija i teorija neba* (1755) koji je objavio anonimno, Kant je pokušao da postanak sveta objasni na mehanički način u okvirima fizike: smatrao je da svemir nastaje iz neke magline¹⁴, mada ta početna maglina nastaje u božjem aktu koji kao racionalni zakon upravlja svetom; da bi to dokazao poziva se na principe stare metafizike – princip identiteta i stav dovoljnog razloga ali im dodaje i principe sukcesije i sapostojanja. U to vreme on smatra da se samo uz pomoć metafizike mogu objasniti poslednji temelji realnosti; koriguje Lajbnicovu monadologiju tako što monade kao duhovne atome zamenjuje fizičkim atomima čiji se mini-prostor u sadejstvu s drugim pretvara u opšti prostor. Smatra da su geometrija i iskustvo nemogući bez metafizike i da je prostor fenomen koji se može izvesti iz metafenomenalne realnosti.

Sa disertacijom koju je publikovao 1770. počinje Kantova "kopernikanska revolucija" u prevladavanju racionalizma i empirizma, dogmatizma i skepticizma. U tom spisu govori se o metafizici kao nauci o principima čistog uma; tu Kant pravi razliku između čulnog i razumskog saznanja; čulno saznanje počiva na čulnosti subjekta čiji afekti svedoče o postojanju objekta; prikazuje stvari onakvima kakve se javljaju subjektu a ne kakve su po sebi. To je vidljivo i iz grčkog glagola *phainesthai* (pojavljivati se), pa je stoga ono što se pojavljuje – fenomen. Ono što se razumom dokučuje, to se ne može čulno opažati; intelektom se može zahvatiti samo ono što daje predstave o stvarima kakve su one, i to je *noumenon*, tj. suština stvari. Dakle, Kant tu polazi od suprotnosti koja postoji među grčkim pojmovima *phainesthai* (pojavljivati se) i *noein* (misliti). Intelekt podrazumeva pojmove kao što su *moгуćnost*, *postojanje*, *nužnost*; to su pojmovi modaliteta i na njima je zasnovana metafizika. Čulno saznanje je intuitivno i ono je neposredno. Ali, kako se sve što je čulno javlja u prostoru i vremenu, postavlja se pitanje šta su prostor i vreme. Oni sami nisu stvari, nisu ontološka realnost (već ih je njutnovac Klark bio proglasio za božanske attribute). Ali oni nisu ni odnos među telima, kako je to mislio Lajbnic. Prostor i vreme, kaže Kant, jesu forme čulnosti, strukturni uslovi našeg čulnog opažanja. To je značilo da se ne ravna subjekt prema objektu kako bi ga spoznao, već da je objekt uslovljen subjektom.

Sve vreme nastojalo se da se saznanje objasni kretanjem subjekta oko objekta; Kant je svojim "kopernikanskim obrtom" pokazao kako je obrnuto: ne otkriva subjekt u aktu saznanja objektivne zakone već obrnuto, objekt prilagođavajući se, postaje saznatljiv po zakonima subjekta.

¹⁴ Ovu će teoriju kasnije preformulisati Laplas u svom radu *Sistem sveta* (1796) pa će teorija potom i biti poznata kao Kant-Laplasova teorija.

To je intuicija koja je Kanta vodila ka njegovom spisu *Kritika čistog uma*. Iako je ta intuicija bila jasna, put do njene realizacije trajao je punih dvanaest godina. Kad je spis konačno i bio objavljen (1781) mnogi ga nisu razumeli pa je Kant bio prinuđen da nakon dve godine objavi spis *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* a 1788. izašlo je iz štampe i drugo izdanje *Kritike* s nizom dopuna i objašnjenja. Kant je došao do zaključka da naučno saznanje nije ništa drugo do "apriorna sinteza" i da je osnovni problem u tome da se objasni temelj koji tu suntezu čini mogućom. Ovoga u *Disertaciji* iz 1770. još uvek nema, ali od toga u kojoj je meri utemeljena apriorna sinteza već tada zavisi temelj matematičko-geometrijskih nauka, fizike i konačno definitivan odgovor na pitanje da li je moguća metafizika kao nauka, a ako nije, zašto ljudski um neprestano sebi postavlja metafizička pitanja.

Kant je tako došao do zaključka da bi se lakše rešili metafizički problemi ako bi se pretpostavilo da objekti treba da se usaglašavaju s našim saznanjem. Možda o objektima postoji apriorno znanje i pre no što su nam oni dati. Kant je pretpostavio da se objekti prilagođavaju našem čulnom opažanju. Ne izgrađuje intelekt pojmove pomoću kojih se može izraziti objekt, već obratno, objekti, čim se na njih pomisli, počinju da se usaglašavaju s pojmovima intelekta. Na taj način biva jasna osnova sintetičkih sudova a priori koji su istovremeno i proširujući i nužni: njihova osnova je subjekt koji oseća i misli, tj. subjekt s njegovim zakonima osećanja i mišljenja.

Transcendentalno je ono apriorno znanje zahvaljujući kojem saznajemo da neka predstava, misao ili pojam može se primeniti i postojati isključivo a priori i kako je to omguće. Pojam transcendentalnog tiče se mogućnosti ili primene apriornog saznanja. Kant transcendentalnim naziva strukture čulnosti i razuma; te strukture su apriorne jer su svojstvene subjektu a ne objektu; one su uslov bez kog je nemoguće iskustvo bilo kog objekta. Transcendentalni su uslovi saznatljivosti objekta (uslovi čulne opažljivosti i mislivosti objekta).

U tradicionalnoj metafizici transcendentalna su bila bivstvena svojstva objekta bez kojih nije postojao sam objekt kao objekt, tj. bivstvjuće kao takvo. Nakon Kopernika postalo je besmisleno da se govori o objektivnim uslovima kao takvim. Ostao je objekt, ali samo s obzirom na subjekt, pa se izrazom *transcendentalno* počelo označavati pomeranje s objekta na subjekt, tj. ono što subjekt unosi u objekt u procesu saznanja. Samo saznanje može biti pomoću čula i pomoću razuma; oni se ne razlikuju samo po stepenu (mutno ili jasno) već po prirodi. Možda im je koren isti, kaže Kant, ali mi to ne znamo.

Pomoću čula objekti su nam dati a misle se pomoću razuma. Teoriju čula i čulnosti Kant naziva *estetika* i on polazi od etimologije reči (aisthesis – čulni

osećaj). Transcendentalna estetika izučava čulne strukture pomoću kojih čovek prima opažaje, te strukture su forme čulnog saznanja, one su apriorni principi čulnosti. Kant daje sledeća terminološka objašnjenja: *opažanje* je način na koji se saznanje odnosi neposredno na predmete; *čulnost* je sposobnost (receptivnost) da budemo aficirani od predmeta; *razum* misli opažaje i stvara pojmove; *osećaj* je dejstvo jednog predmeta na sposobnost predstavljanja; *pojava* je objekt čulnog opažanja (u čulnom opažanju mi ne dokučujemo predmete kao takve no onakve kakvi nam se pokazuju). U fenomenu, tj. u stvari predstavljenoj u čulnom iskustvu, Kant razlikuje formu i materiju; *materija* je ono u pojavi što odgovara osećaju a *forma* je ono što omogućuje da se raznolikost u pojavi može urediti u izvesne odnose.

Prostor i vreme prestaju biti ontološke strukture objekata i postaju funkcije subjekta - "čiste forme čulnog opažanja, principi saznanja"; oni su nam apriorno dati i nalaze se u nama. *Prostor* je forma spoljašnjeg opažaja, uslov čulnog predstavljanja spoljnih objekata. *Vreme* je forma unutrašnjeg čula, formalni uslov a priori svih pojava uopšte, neposredni uslov unutrašnjih pojava naše duše a time posredno i spoljašnjih pojava. Prostor i vreme ne mogu i biti apsolutna realnost kao što ne mogu biti nezavisni od našeg čulnog opažanja. Druga razumna bića, koja bi imala drugačija čula, možda bi mogla iskusiti svet izvan vremena i prostora; čoveku je to nemoguće.

Prostor i vreme su empirijski realni (jer je svaki predmet dat unutar njih) i transcendentalno idealni (jer nisu stvari nego samo forme našeg čulnog saznanja kao i stoga što nijedan predmet ne možemo zamisliti van prostora ili vremena). Predmete kakvi su po sebi može opažati samo bog i to u momentu njihovog stvaranja. Naše saznanje, koje nije od iskona čulno jer ne proizvodi svoje sadržaje, zavisno je od postojanja predmeta koji deluju na subjekt. To znači da forma saznanja zavisi od nas ali ne i njen sadržaj koji je zadat. Zato matematički i geometrijski iskazi poseduju opštost i nužnost, jer su vreme i prostor apriorne forme subjekta a ne objekta. Koristeći apriorne sintetičke sudove mi ne stižemo dalje od čulnih objekata; tako matematika, sa svom svojom univerzalnošću ostaje zarobljena u fenomenalnoj sferi.

Ali, osim čulnosti (sposobnosti da oseća), čovek ima i sposobnost saznanja. Prvo su nam predmeti dati čulno a zatim su mišljeni. Opažanje i pojmovi su elementi svakog saznanja: bez čulnosti nema objekata a bez razuma ništa ne može biti mišljeno. Misli bez sadržaja su puste, opažaji bez pojmova slepi. Čulnost i razum ne mogu zameniti svoje funkcije: razum ne opaža, čula ne analiziraju. Saznanje nastaje njihovim zajedničkim delovanjem pri čemu oni zadržavaju

vaju svoju specifičnost: nauka o zakonima čulnosti zove se estetika, nauka o zakonima razuma - logika¹⁵.

Pošto čulnost opaža a razum misli pomoću pojmova, pojmovi nisu opažaji već funkcije; funkcija svakog pojma je sređivanje nekog mnoštva unutar neke opšte predstave. Razum je moć suđenja. Unificirajuću aktivnost razuma Kant naziva *sinteza*. Različitim načinima sinteze nastaju *čisti pojmovi*, odnosno *kategorije*¹⁶.

Kategorije, odnosno čiste pojmove, Kant određuje kao uslove mislivosti onog što je dato u iskustvu i dok su prostor i vreme uslov čulne opažljivosti predmeta saznanja, kategorije su apriorne i nezavisne od iskustva koje može nastati tek na tlu kategorija; Kant stoga podvlači da razum i njegove kategorije omeđuju granice svakog mogućeg iskustva. Najviše jedinstvo koje objedinjuje sve kategorije jeste jedinstvo samosvesti¹⁷ i ono se izražava u prvom licu: *Ja mislim*. To je žiža u kojoj se ne stiče individualno Ja svakog empirijskog subjekta; ta tačka izražava samu strukturu mišljenja, ono opšte za

¹⁵Logika se deli na opštu i transcendentalnu. *Opšta logika* apstrahuje od sadržaja, izučava zakone i principe mišljenja, načine njihove upotrebe; to je formalna aristotelovska logika, koja se po mišljenju Kanta rodila savršena i može se samo poboljšavati u nekim detaljima. Njega stoga daleko više interesuje transcendentalna logika koja se bavi stvaranjem pojmova koji su apriorni razumu, logika koja ne apstrahuje od sadržaja. Razum za svoje predmete uzima čiste opažaje prostora i vremena, one oslobođene od čulnih elemenata. *Transcendentalna logika* apstrahuje empirijske ali ne i prostorno-vremenske veze. Za razliku od formalne, transcendentalna logika se bavi poreklom pojmova posebno onih koji su apriorni razumu i ona se deli na *analitiku* i *dijalektiku*. *Analitika* je aristotelovski termin i označava razlaganje (*analysis*) na sastavne delove; kod Kanta analitika ima novo značenje i označava razlaganje razuma u potrazi apriornih pojmova i pri tom sistematski izučava njihovu upotrebu, transcendentalna analitika proučava osnove čistog razumskog znanja i principe bez kojih se ne može misliti nijedan predmet.

¹⁶Za Aristotela kategorije su *leges entis* (zakoni bivstvjućeg) a za Kanta kategorije su *leges mentis* (zakoni razuma). Ranije su kategorije bile modusi bivstvovanja a kod Kanta su kategorije modusi funkcionisanja mišljenja. To znači da kategorije nisu sadržaji već sintetizujuće forme. Ako bi kategorije bile realne veze, znanje o njima bilo bi aposteriorno, empirijsko i to bi isključivalo njihov opšti i nužni karakter; ali, ako su kategorije mentalni zakoni, tada je moguća njihova klasifikacija. Kant smatra da postoji onoliko formi čistog mišljenja koliko ima formi suđenja. Formalna logika daje dvanaest kategorija suđenja i zato ima dvanaest kategorija. Kada je reč o sudovima, oni se dele po kvantitetu (opšti, posebni, pojedinačni), kvalitetu (pozitivni, negativni beskonačni), relaciji (kategorički, hipotetički i disjunktivni) i po modalitetu (problematički, apodiktički i asertorički). Na osnovu toga postoji dvanaest kategorija i one se dele po kvantitetu (jedinstvo, mnoštvo, celovitost), kvalitetu (realnost, negacija, ograničavanje), relaciji (prisutnost i samostalno postojanje [supstancija i akcidencija], uzročnost i zavisnost (posledica), i opštenje [uzajamno delovanje aktivnog i pasivnog]) i po modalitetu (mogućnost-nemogućnost, postojanje (Dasein)-nepostojanje, nužnost-slučajnost). O problematici vezanoj ne samo za Kantovo logičko učenje, već za problematiku logiku uopšte treba konsultovati knjige Mirka Aćimovića (*Ontologike*, 1995; *Metalogike*, 1997; *Uvod u logiku*, 1999).

¹⁷Osnov objekta je u subjektu; veza uz pomoć koje se stvara jedinstvo iskustvenog objekta jeste sintetičko jedinstvo subjekta. Tradicionalno se pod pojmom predmeta mislilo ono što je suprotstavljeno subjektu, ono što ga strukturno pretpostavlja. Subjekt koji misli je izvor reda i regularnosti prirodnih objekata. Zato, transcendentalna apercipija ("Ja mislim") jeste kulminacioni momenat u pojmovnoj analitici Kanta.

sve subjekte (ukoliko oni ulaze u sferu misli). Ako te žiže ne bi bilo tad bi likovi bili rasejani. Teorijski značaj ove spekulativne figure ocenio je Fihte.

To mesto u kojem se susreću raznovrsnost opažljivog i subjektivnost jeste jedno "Ja mislim" koje prati sve predstave; pošto je u svesti ono jedno, njega ne mora da prati neka druga predstava; to jedinstvo Kant naziva *transcendentalnim jedinstvom samosvesti*, uslovom mogućnosti apriornog saznanja. Mnoštvo čulnih predstava ne bi moglo biti moje i to ne bi bile moje predstave ako ne bi pripadale mojoj samosvesti. Zato je sintetičko jedinstvo apercipije najviši momenat s kojim je povezana upotreba razuma, logika, odnosno transcendentalna filozofija. To sintetičko jedinstvo prethodi svakoj misli i ono je najviši princip ljudskog saznanja.

Tako Kant rešava problem mogućnosti postojanja sintetičkih sudova *a priori*: oni su mogući jer naše mišljenje ima moć sinteze, sposobnost da sintetiše, da proizvodi kategorije, a to je omogućeno iskonski datom apercipijom. Princip sintetičkog jedinstva je forma čistog razuma. Kant transcendentalni subjekt određuje kao funkciju, kao aktivnost; na taj način otvara se put za građenje metafizike subjekta kojim će krenuti romantičari.

Ako se do opažaja dolazi uz pomoć čula a do pojmova razumom, to znači da opažaji i pojmovi nisu istorodni; postavlja se pitanje da li je među njima moguć prelaz, odnosno kako se opažaj može podvesti pod pojam i da li se kategorije mogu primeniti na opažaje. Trebalo bi da postoji neki treći termin koji bi bio zajednički opažajima i kategorijama. Kant ga nalazi u transcendentalnom shematizmu.

Videli smo da je prostor intuitivna forma opažanja spoljašnjih pojava a vreme forma opažanja unutrašnjih pojava. Spoljašnje pojave kad se jednom promisle postaju unutrašnje pa vreme može biti forma opažanja koja povezuje sve čulne predstave. Kant je stoga i rekao da je vreme "formalni uslov a priori svih pojava uopšte". Zato što je zajedničko svim pojavama, vreme je forma čulnosti, a pošto je apriorno, čisto i opšte, vreme je istovrsno s kategorijama. Ono je opši uslov primene kategorijâ na objekt. Transcendentalna shema je apriorno određenje vremena. Shema je slična liku ali se i razlikuje od njega; shematizam našeg razuma nalazi se skriven u našoj duši. Treba imati u vidu da su pojmovi *materije, sile, fizičke dinamike*, u Kantovo vreme tesno vezani s pojmom vremena jer još uvek vlada njutnovska mehanika pa je stoga metafizika ograničena horizontom fenomena dok su noumeni isključeni.

Analitika nas vodi do zaključka da je naučno saznanje univerzalno i nužno, ali da je ono ograničeno na pojave. Ali, ako postoji fenomen, to znači da postoji i nešto po sebi – metafenomenalna realnost. *Noumenon* je stoga neophodni mo-

menat u Kantovom sistemu. Svet fenomena je svet izvesnog i jedino pravo saznanje je saznanje fenomena; naš razum ne može preći granice čulnosti jer samo iz nje dobija svoje sadržaje; van toga sveta fenomena postoji drugi svet, svet suština, svet stvari po sebi, ali on je predmet metafizike; sam sebe razum ne može da odredi i ne može da odredi objekte a priori.

Razum i čulnost mogu objekte odrediti samo zajednički i zato je strukturno nemoguće zaći van granica razuma. Noumene možemo misliti negativno, kao nešto što je nepovezano s našim čulnim opažajem. U pozitivnom smislu – *noumenon* je objekat intelektualnog opažaja. Mi pozitivno ne možemo znati suštine (*noumenon*) zato što je intelektualno opažanje van naše kompetencije i dostupno samo nadljudskom umu. Pojam *noumenon* je problematičan, granični pojam, iako neprotivrečan samo je misliv, ali to je veoma važan pojam jer ograničava pretenzije čulnosti i ne dozvoljava da čulno opažanje pređe granice stvari po sebi. Treba imati u vidu da je oblast izvan granica razuma prazna, jer razum o tome što je van njegovih granica ne zna ništa.

Drugi deo transcendentalne logike Kant je nazvao transcendentalnom *dijalektikom*; reč je o pojmu koji s mnoštvom različitih pozitivnih i negativnih značenja dolazi iz grčke filozofije; za razliku od Hegela koji će kasnije dijalektici dati pozitivan smisao, ovaj pojam kod Kanta ima negativno značenje. Pojam transcendentalna dijalektika povezan je kod Kanta s već pomenutom "kopernikanskom revolucijom". U razumu postoje apriorne forme koje prethode iskustvu i imaju vrednost samo kao uslovi mogućeg iskustva, a same po sebi, te forme su prazne. Čim um pokuša da zađe iza granica mogućeg iskustva, pada u zamke iluzija i njegove greške nisu slučajne već nužne. Te greške Kant određuje kao strukturne i time ističe njihov nehotični karakter. Zato je neophodna kritika uma s obzirom na njegovu nad-fizičku upotrebu da bi se obuzdale njegove neosnovane pretenzije. Bez obzira na sav oprez iluzije se ne mogu izbeći jer je njihov koren u subjektivno-objektivnim principima saznanja.

Čovekovo saznanje je ograničeno iskustvom; ali on, po svojoj prirodi, ne može da se zadrži u granicama iskustva; prelazeći te granice, čovek izvan granica iskustva nužno zapada u greške koje imaju svoju logiku i zato se Kant u poslednjem delu *Kritike čistog uma* bavi vrstama grešaka koje su karakteristične za ljudski duh; kritičko izučavanje takvih grešaka Kant naziva dijalektikom. Na taj način postaje jasna struktura ovog spisa: transcendentalna estetika se bavi čulnošću i njenim zakonima, transcendentalna analitika razumom i njegovim zakonima a transcendentalna dijalektika umom i njegovom strukturom.

Um je sposobnost saznanja uopšte i u tehničkom smislu je predmet dijalektike; razum može da primenjuje kategorije na čulne datosti, u okvirima mogućeg iskustva, ali i izvan njegovih granica; um je razum koji prelazi granice iskustva; um je sposobnost za metafiziku. Um je sposobnost koja upravlja delatnošću razuma tako što pred nas stavlja određene ciljeve; tako Kant pravi razliku između razuma i uma koju će preuzeti romantičari: predmet razuma biće oblast konačnog i uslovljenog, a oblast uma – beskonačno i bezuslovno.

Kao što je na osnovu tablice sudova izgradio tablicu čistih pojmova razuma, tako je na osnovu tablice zaključaka (kategorički, hipotetički i disjunktivni) Kant izgradio i tablicu čistih pojmova uma (koje je po uzoru na Platona nazvao idejama); postoje po Kantu tri ideje: *duša*, *svet* i *bog*. Kada tražimo izvor svih pojava unutrašnjeg čula, dobijamo ideju duše koju je tradicionalna metafizika razmatrala kao supstanciju koja se odlikuje besmrtnošću i slobodom volje; kad se hoće dospeti do osnova celokupnog spoljašnjeg sveta, tada dolazimo do ideje sveta, kosmosa u celini. I konačno, kad se hoće dospeti do apsolutnog počela svih pojava uopšte, kako psihičkih, tako i fizičkih, tada dospevamo do ideje boga.

Te ideje ne proističu toliko iz vidova zaključivanja koliko iz podele posebne metafizike na racionalnu psihologiju, racionalnu kosmologiju i racionalnu teologiju kakvu nalazimo kod Hristiana Volfa. Kant nije znao Platonove izvorne tekstove koje je preveo i publikovao tek Šlajermaher početkom XIX stoleća. Kod Platona ideje su izvan granica uma dok ih Kant u duhu neoplatonizma naziva emanacijama najvišeg uma. U svakom slučaju, Kant je tačno shvatio da ideje označavaju metafizičku transcendenciju. Ideje kod Kanta nisu natčulne suštine koje poseduju realnu egzistenciju i mogu se dosegnuti razumom, kao što je to kod Platona; ideje su za Kanta predstave o svrsi kojoj teži naše saznanje, predstava zadatka koji stavljam pred sebe. Ideje uma imaju regulativnu funkciju time što podstiču razum na delatnost ali ne čine više od toga. Kako kod Kanta metafizika nije nauka nego potreba uma, ideje su najviši pojmovi uma, njegove strukturne forme¹⁸.

Kant je tako osporio sve filozofe koji su pretpostavljali da je moguće saznati ono što je van iskustva – stvar po sebi. Tu se otkriva paradoks: zadatak koji je um postavio pred razum ne može se ostvariti; razum može operisati samo s empirijskim materijalom i to samo u granicama iskustva. Tu je svaka pojava uslovljena drugom pojavom i nema ničeg neuslovljenog, što bi samo sebi bilo svrha; u pojavnom svetu vlada nužnost i svako saznanje ima svoj uzrok i sled uzroka i posledica nikad ne može biti prekinut; nauka može dati samo

¹⁸ O ovome opširnije u *Uvod u filozofiju II* (metaphysica specialis).

relativno ali ne i apsolutno znanje. Razum teži apsolutnom znanju, ali ono je za njega nedostižno; u toj svojoj težnji nužno dospeva van granica iskustva i, kako je njegova primena zakonita samo u granicama kategorija, van granica iskustva razum pada u zabludu da se kategorijama mogu spoznati vaniskustvene stvari, stvari po sebi. Ta iluzija svojstvena je svoj ranijoj filozofiji.

Metafizika kao nauka je nemoguća jer apriorna metafizička sinteza pretpostavlja kontemplirajući razum koji se u svemu razlikuje od ljudskog. Dijalektika pokazuje greške i iluzije u koje upada um kada luta na svoju odgovornost; ideje ljudi pogrešno razumeju kada konstruktivne pojmove zamenjuju transcendentalnim, što se dogodilo u tradicionalnoj metafizici. Ideje se ne smeju, kao kategorije, uzimati kao utemeljujuće. Ideje treba koristiti kao regulativne sheme, one su heuristički principi: ne proširuju naše znanje o fenomenima već ga unificiraju. Sam pojam dijalektike Kant koristi negativno: dijalektičko protivrečje svedoči o nezakonitoj primeni naših saznavnih sposobnosti, a dijalektička iluzija ima mesta tamo gde se pomoću konačnog ljudskog razuma pokušava konstruisati ne svet iskustva već svet stvari po sebi, a to je stvar koju može razrešiti samo beskonačni božanski razum u kom su podudarni mišljenje i intuicija, razum koji poseduje intelektualnu intuiciju.

Kant je konstatovao ponor između fenomena i stvari po sebi kao noumenalnog supstrata fenomena; sve što postoji u prostoru i vremenu samo je pojava; sve pojave odnose se na saznavni subjekt i one se konstruišu pomoću apriornih formi čulnosti i kategorija razuma. Svetom vlada nužnost, sve je uslovljeno nečim drugim i njim se objašnjava, i tim svetom pojava vladaju mehanički uzroci. U svetu pojava nema mesta supstancijama u tradicionalnom smislu, supstancijama koje postoje zahvaljujući sebi kao nešto što postoji po sebi, kao svrha po sebi. Budući da pojave uvek postoje u prostoru koji je mogućnost njihovog postojanja, u svetu iskustva nema ničeg nedeljivog (a nedeljivost je još od antičkih vremena činila bitno svojstvo supstancije); sav pojavni svet je beskonačno deljiv, sve se u njemu sastoji iz delova i zato se on može saznati uz pomoć mehanike. Tu je Kant saglasan s Lajbnicom po kome je u fenomenalnom svetu sve beskonačno deljivo.

Nezavisno bivstvovanje poseduju samo vanvremenske i vanprostorne stvari po sebi, supstancije klasičnog racionalizma; da bi se stvari po sebi uopšte mogle razumeti neophodno je oslanjanje na Lajbnicovo učenje o jednostavnim supstancijama - monadama. Jednostavno, nedeljivo, dostupno je samo umu a ne i čulima. Kod Lajbnica su monade predmet koji izučava metafizika koja se kao nauka oslanja samo na pojmove uma. Dokazujući da je

nemoguće saznanje samo iz pojmova bez opažaja, Kant je došao do zaključka da čovek ne može saznati jednostavne supstancije i tako su se monade pretvorile u stvari po sebi.

Kao što je Lajbnic tvrdio da je neophodno postojanje jednostavnih supstancija da bi mogle uopšte postojati složene, tako i Kant dolazi u situaciju da tvrdi kako stvari po sebi postoje budući da postoje pojave. Stvari po sebi, kao i supstancije klasičnog racionalizma, postoje same po sebi i nije im potrebno ništa drugo osim njihove egzistencije; takvu tezu nalazimo ne uvek otvoreno izrečenu i kod Kanta i kao što kod Lajbnica monade mogu da deluju, tako isto i kod Kanta postoji između sveta stvari po sebi i sveta pojava neki uzročno-posledični odnos i kako posledice nema bez uzroka, tako ni pojava nema bez stvari po sebi. Kant ovde dolazi u protivrečje i to zato što na stvari po sebi primenjuje jednu od kategorija razuma – uzročnost.

Teza o nesaznatljivosti stvari po sebi prenosi se i na ljudsko ja, na samosvest; *Ja* koje nam je dato u aktu samosvesti nije stvar po sebi, tj. monada, jer nam se otkriva posredstvom unutrašnjeg osećaja pa je stoga, oposredovano čulnošću, samo pojava. Transcendentalno jedinstvo apercipije nije jedinstvo supstancije i zato Kant kritikuje raniju metafiziku zbog supstancijalizovanja "ja mislim" koje može biti samo jedinstvo funkcije. To znači da se iz misli, koje poseduje i sam subjekt, ne može izvoditi bivstvovanje subjekta jer svaki sadržaj mišljenja karakteriše ne subjekt već objekt na koji se odnosi. Nikakav sadržaj mišljenja ne govori o tome šta je onaj koji misli već ukazuje samo na to da postoji mišljeno. U tome je smisao Kantovog stava da transcendentalno jedinstvo apercipije nije jedinstvo supstancije već jedinstvo funkcije.

Na teorijskom planu čovek je sebi dat samo kao pojava i na njega se odnose svi zakoni sveta pojava, sveta u kome nema ničeg jednostavnog i nedeljivog, ničeg što bi sebi bilo cilj ili svrha, uzrok samoga sebe. U svetu teorijskog ne možemo konstatovati identitet čovekove ličnosti i za teorijski um čovek je prirodni objekt među drugim prirodnim objektima.

Tako se dolazi do toga da je svet stvari po sebi zatvoren za čulnost i dostupan samo umu, ali ne teorijskom umu (tj. nauci). To još uvek ne znači da svet stvari po sebi ni na koji način ne svedoči čoveku o sebi. On se otkriva u praktičnom umu a to je takav um koji upravlja čovekovim postupcima tako što utvrđuje principe moralnog delovanja. Za razliku od teorijskog uma praktični um se bavi temeljima volje, a volja je sposobnost da se stvaraju predmeti koji odgovaraju predstavama, kao i određivanje sebe za stvaranje predstava.

Dok su čulne sklonosti nagonске i egoistične, određene individualnim potrebama i tako lišene univerzalnog karaktera a poseduju ih i životinje i čovek,

volja je sposobnost koju poseduju samo razumna bića; volja podrazumeva određenje sebe u vršenju određenih postupaka s obzirom na ove ili one zakone; ono što omogućuje volji da se odluči jeste svrha a svrhe koje daje samo um imaju isti značaj za sva razumna bića. Tako je volja sposobnost čoveka da odredi svoje delovanje s obzirom na određene svrhe i zato Kant identifikuje volju s umom i naziva ga praktičnim. Biće koje može da deluje saglasno sa opštim a ne egoističnim ciljevima jeste slobodno.

Ako u svetu teorijskog uma tj. sveta prirode nije bilo mesta pojmu svrhe, u sferi praktičnog uma, u sferi slobode svrha, cilj jeste ključni pojam. Određujući temelj volji um, svojom praktičnom primenom, postavlja volji njen cilj; mogućnost da se deluje saglasno sa svrhama uma jeste suština slobodne volje, suština čoveka kao slobodnog bića. Pojam svrhe određuje Kant kao "uzročnost iz slobode"; ako je u sferi empirijskog, u oblasti prirode, sve uslovljeno uzročno-posledičnim odnosima, u svetu slobode umno biće može početi da deluje polazeći od pojma uma i nije uslovljeno prirodnom nužnošću. Sloboda je za Kanta nezavisnost od određenih uzroka čulnog opažajnog sveta.

Čovekovu volju Kant određuje kao autonomnu; autonomija volje sastoji se u tome da volja nije određena spoljašnjim uzrocima (prirodnom naučnošću ili čak i božanskom voljom), već onim zakonima koje je sama sebi postavila priznavši ih najvišim, tj. unutrašnjim zakonima uma. Volja umnog bića sastoji se u tome da ono može da postupa saglasno s idejom slobode, a to znači po moralnim zakonima kao zakonima koji se mogu postići isključivo uz pomoć uma.

Tako čovek živi između dva sveta: s jedne strane je čulno opažljiv svet u kojem je čovek kao čulno biće potčinjen zakonima prirode, a s druge strane je svet do kojeg se dolazi samo umom i u kome se čovek potčinjava samo moralnom zakonu. U prirodnom svetu ničeg nema što bi moglo biti samo sebi uzrok jer svaka pojava ima uzrok u nečem drugom, dok u svetu slobode umno biće uvek je samo sebi svrha i prema čoveku se ne možemo odnositi kao prema sredstvu za nešto drugo. Taj svet do kog se može doći samo umom Kant vidi kao ukupnost umnih bića, kao stvari samih po sebi, kao svet uzroka svrhe, monada koje postoje same po sebi i koje su apsolutno autonomne. Čovek kao razumno biće jeste biće koje misli a ne samo biće koje oseća i on je stvar po sebi.

Ovde se javlja problem: u sferi praktičnog uma mi mislimo natčulnu realnost, realnost slobode i ne oslanjamo se na empirijsko opažanje; mi neposredno umom dopiremo do stvari po sebi, a upravo je to Kant osporavao u *Kritici čisto-ga uma*. Kant ovu teškoću prevladava tvrdnjom da mi o svetu slobode i svemu što mu pripada znamo samo tako što slušamo u sebi glas moralnog zakona – kategorički imperativ.

Znanje koje se otkriva praktičnom umu je znanje u smislu zahteva i trebajanja i ono određuje naše postupke; ono se svodi na moralni zakon koji upravlja delovanjem čoveka kao "stvari po sebi". Taj zakon glasi: "Postupaj tako da maksima tvoje volje može u svako doba imati moć principa opšteg zakonodavstva!" To znači: ne pretvaraj drugo razumno biće samo u sredstvo za realizovanje svojih posebnih ciljeva. Sve što je stvoreno može biti sredstvo za bilo šta drugo; jedino čovek, tj. svako razumno biće jeste cilj za samog sebe. Kategorički imperativ kao zahtev praktičnog uma zahteva od nas da delujemo u skladu sa svojom umnom suštinom, a u čemu samo retko i uspevamo. U onoj meri u kojoj čujemo taj zahtev i u onoj meri u kojoj ga sledimo – znamo za natčulni svet. To znanje-svest razlikuje se od znanja-predstave do kog dolazimo na teorijskom planu. U tome se Kantovo učenje o stvari po sebi bitno razlikuje od Lajbnicove monadologije: kao i svi racionalistički metafizičari XVII stoleća Lajbnic je smatrao da je moguće teorijsko znanje o prirodi monada i na osnovu tog znanja on je gradio i svoje moralno učenje.

U etici je Kant protivnik eudajmonizma: kako ispunjenje moralne dužnosti zahteva prevladavanje čulnih nagona, i kako je po Kantu princip zadovoljstva suprotan principu morala, što podrazumeva odricanje od prijatnih iluzija, samo sledeći kategorički imperativ čovek može biti srećan. Vrlina i sreća jesu dve nespojive stvari; istina, delujući po moralnim zakonima čovek može imati posebno uzvišeno osećanje i poštovanje moralnog zakona prostire se u tom slučaju i na njega samog ukoliko on taj zakon sledi; ali, to osećanje nema ničeg zajedničkog sa srećom, kako su to mislili prosvetitelji.

Mada je Kant u početku bio blizak filozofima prosvetćenosti, njegova se filozofija na kraju pokazala kao kritika prosvetiteljske koncepcije uma. Glavna crta prosvetiteljstva, posebno francuskog, bilo je ubeđenje o neograničenim mogućnostima saznanja i mogućnost društvenog progressa pošto se ovaj mislio kao rezultat razvoja nauka. Odbacujući pretenziju nauke da može spoznati stvari po sebi tako što je ograničio pretenzije razuma, Kant je ograničio znanje da bi, kako on kaže, dao mesto veri. Upravo vera u besmrtnu dušu, slobodu i boga, čije se postojanje racionalno ne može dokazati, jeste poslednji temelj koji obavezuje čoveka na to da bude moralno biće. Tako se sfera moralnog pokazala odvojenom od naučnog saznanja i time je bio doveden u pitanje osnov prosvetiteljskog kulta nauke.

U Lajbnicovoj filozofiji Kantu se učinilo spornim rešenje problema kontinuum. Dilema pred kojom se našao Lajbnic u Kantovoj formulaciji bi glasila: *ili se svaka složena supstancija u svetu sastoji iz jednostavnih, nedeljivih delova i postoji samo ono što je nedeljivo i ono što je od tog nedeljivog sastavljeno, ili se*

nijedna stvar u svetu ne sastoji od nedeljivih delova i u svetu nema ničeg što bi bilo nedeljivo. Lajbnic je to video kao pitanje: *može li nešto neprekidno biti sastavljeno iz delova* i na to pitanje on je odgovorio negativno. Ali, tada se može postaviti pitanje šta je to uopšte neprekidno ako realno postoji samo ono što je nedeljivo. Možda tako nešto postoji samo u mislećem *Ja*? Kant je na to odgovorio: u svetu fenomena, u iskustvenom svetu, mi imamo posla samo s neprekidnošću (kontinuitetom); nešto nedeljivo može se naći samo u svetu stvari po sebi. On odbacuje Lajbnicovu tvrdnju da je složena supstancija skup (agregat) prostih, nedeljivih supstancija. Prostor je deljiv do beskonačnosti, ističe Kant, sledeći Dekarta; ma koliko ga delili ne možemo doći do dalje nedeljivih delova. S druge strane Kant ima u vidu i shvatanje Lajbnica da je suština monada delatnost a da je prostor samo ponavljanje (neprekidno ponavljanje), tj. "kontinucija" te delatnosti; u tom slučaju prostor kao neprekidna veličina ne sastoji se od nedeljivih neprostornih jedinica već se razmatra kao proizvod delatne supstancije. Tako se fenomenalistička koncepcija dopunjuje realističkom, a to Kant onda odbacuje jer je reč o kružnoj definiciji.

Kant ukazuje i na najslabiju tačku Lajbnicove monadologije koja otežava rešavanje problema kontinuuma a to je upravo monada: sam izraz monada morao bi da se odnosi na ono jednostavno, na ono što je neposredno dato kao nedeljiva, prosta supstancija, a ne da bude elemenat nečeg složenog pa bi ga bolje bilo nazvati atomom. Lajbnic je u pojmu monade spojio dve potpuno različite ideje: s jedne strane, jedno je samosvest koja nam je data iznutra i koja je nedeljiva¹⁹; ali s druge strane, Lajbnic, sledeći Aristotela, u formi ne vidi samo svojstvo uma već i svakog prirodnog počela – kako žive tako i nežive prirode. Pri tom Lajbnic, videli smo, ne misli formu strogo aristotelovski. Mada je kod njega kao i kod Aristotela duša forma, forma ipak nije i duša jer se samo u metafizičkom smislu pojam duše može primeniti na forme neorganske prirode. Tumačeći svaku formu po analogiji s dušom (budući da je mi znamo iznutra), Lajbnic je subjektivizovao pojam forme a potom je svakoj formi (a ne samo duši čoveka ili životinje) pripisao svojstva unutrašnjeg – osećanje i sklonost.

Predstavnici britanskog empirizma (Lok, Hjum) smatrali su da nam je ono što je unutrašnje neposredno dato, a s tim je saglasan i Kant; revizija antičke a delom i aristotelovske tradicije o ovom pitanju počela je još u vreme nominalizma (XII-XIV stoleće) za koji suština (supstancija) u znatnoj meri gubi svoj rani ontološki značaj. Kod Okama dolazi do podudaranja suštine stvari i njenog

¹⁹ Tu je Lajbnic potpuno saglasan s Dekartom za koga je nedeljiv samo um za razliku od onog što je beskonačno deljivo – materija i prostor. Osobina monade kao duše, forme ili počela, koje poseduje nagon i moć opažanja, potiče odavde.

empirijskog izgleda, tj. pojave pa to ima za posledicu i stvaranje nove predstave o saznanju koje je, po Okamu, proizvod duše koja saznaje dok je umu data samo jedna realnost koja postoji sama po sebi – sam um. Pošto se na osnovu postojanja jedne stvari ne može ništa zaključivati o postojanju druge stvari, jer je svaka stvar jedinstvena po sebi, isto tako se ne može ništa reći ni o samoj stvari polazeći od predstave stvari u našem umu, jer bog može u duši stvoriti predstavu kojoj u realnosti ništa ne odgovara. Takvo subjektivističko tumačenje duha ima za posledicu da su psihičke pojave istinitije od fizičkih a unutrašnje od spoljašnjih. Nominalistička tradicija je imala veliki uticaj na potonju filozofiju i to ne samo na empiriste već i na racionaliste, pre svih na Dekarta, Lajbnica i Kanta.

Međutim, kako je Lajbnic za "unutrašnje" proglasio mnoštvo jednostavnih supstancija, svu prirodu, pa i neživu, javio se problem: kako iz beskonačnog mnoštva "unutrašnjih svetova" izvesti spoljašnji svet koji ako i ne poseduje jedinstvo u svakom slučaju ima kontinuitet u prostoru i vremenu. Ovo se rešava time što se tvrdi da se spoljašnji svet sastoji iz monada, da je agretat prostih elemenata, ali po Kantu, u tom slučaju bi trebalo monadu misliti ne kao metafizički atom, kako je to mislio Lajbnic, već kao fizički atom koji je dalje nedeljiv. Tako, u monadama iz kojih su sastavljena fizička tela nema ničeg više od aristotelovskog pojma forme.

Teškoća u rešenju problema kontinuuma je posledica dva različita načina tumačenja prirode spoljašnjeg sveta pa kod Lajbnica srećemo i fenomenalističko i realističko tumačenje sveta. Kant ovo rešava tako što pravo biće poseduju samo stvari po sebi i one su jednostavne nedeljive jedinice; za razliku od sveta stvari po sebi, u svetu pojava sve ima kontinuitet i sve sledi po sopstvenim zakonima koje određuje matematička fizika. Svet stvari po sebi to je svet shvaćen "iznutra" a pojave čine svet kakav je on "spolja". Stvar po sebi je monada; razlika je samo u tome što Kant smatra da se ne može saznati suština monade zato što konstrukcija koja se ne oslanja na iskustvo nije saznanje.

Pripadajući racionalističkoj tradiciji Lajbnic je smatrao da najviše saznanje jeste ono koje se zasniva na pojmovima uma nezavisno od iskustva; racionalno znanje na kojem se po Lajbnicu zasniva metafizika, nije znanje po mišljenju Kanta; on smatra da je znanje samo sinteza pojmova razuma i čulnog opažanja. Odbacujući znanje koje bi se moglo dostići umom, znanje kojim bi se mogle spoznati supstancije, Kant je odbacio i mogućnost spoznaje supstancija. Kantove stvari po sebi (Lajbnicove monade) nesaznatljive su.

Stvari po sebi podrazumevaju suštinu koja nam nije data neposredno empirijski, odnosno uzrok onog što se u neposrednom opažanju javlja kao pojava;

govori se o tome kako je uzrok zvuka treperenje vazduha, kako su uzrok duge na nebu sitne kapi vode osvetljene sunčevom svetlošću pod određenim uglom. Tako shvaćena stvar po sebi ne razlikuje se principijelno od pojave; moguće je eksperimentalno stvoriti takve uslove koji omogućuju da osim pojave budu vidljivi i uzroci. Kada bi dozvolio mogućnost umnog posmatranja, Kant bi morao dozvoliti i mogućnost saznanja stvari po sebi; ovako, mi o stvarima po sebi ne znamo ništa jer kategorije jedinstva i mnoštva mogu biti primenjive samo na predmete dostupne opažanju.

Više je no očigledno da je problem stvari po sebi središnji problem Kantove filozofije: s jedne strane tvrdi se kako neko "nepoznato nešto" deluje na naša čula, a s druge da je kategorija uzročnosti neprimenjiva na svet stvari po sebi; s jedne strane, mi ne možemo znati ništa drugo osim fenomena, a s druge, ako znamo samo svet fenomena, zašto je on za nas samo javni a ne realni i jedini svet? Protivrečje nastalo tumačenjem odnosa stvari po sebi i pojave nemoguće je razrešiti u okvirima kantovske transcendentalne filozofije.

Kantovo opovrgavanje realističkog tumačenja kontinuuma nije samo kritika Lajbnica već i samokritika – kritika sopstvenog stanovišta iznetog u disertaciji iz 1756. o primeni metafizičke geometrije u filozofiji prirode a koju često nazivaju *fizička monadologija* i u kojoj se raspravlja o tome može li se usaglasiti geometrija zasnovana na pretpostavci o beskonačnoj deljivosti prostora (tj. njegovoj neprekidnosti) sa metafizikom koja dozvoljava prve, nedeljive elemente prirode. Mnogi su smatrali da tu Kant suprotstavlja Njutna i Lajbnica, pri čemu bi prvi bio fizičar a drugi metafizičar. Ako se taj sukob prouči bolje videće se da tu nije reč o sukobu Njutna i Lajbnica već o suprotstavljanju metafizike i fizike, pri čemu su oba pomenuta Kantova prethodnika na stanovištu metafizike, dok je na drugoj strani zapravo Dekart.

Iako su Njutn i Lajbnic predstavnici dve različite orijentacije, obojica pretpostavljaju dinamičko shvatanje prirode i time se suprotstavljaju mehaničko-matematičkom shvatanju prirode kartezijanaca budući da je upravo Dekart zastupao tezu o neprekidnosti prostora odbacujući pri tom mogućnost praznine pa je na osnovu toga delovanje na daljinu tumačeno kao iluzija i obmana.

Kant je hteo da izmiri sve tri pozicije, da pomiri različita shvatanja dinamike kao učenja o silama koja su zastupali Njutn i Lajbnic i da pri tom pokažu u kojoj meri je ispravno i matematičko stanovište kartezijanaca. Tako se i našao pred pitanjem: kako objediniti metafiziku prirode i geometriju, diskretnost monada i neprekidnost prostora? Monade, kaže on, određuju prostor u kojem se nalaze ne mnoštvom svojih supstancijalnih delova već sferom svog delovanja. Na taj način deljenje prostora na delove ne

pretpostavlja i deljenje na delove samih monada, jer protežnost nije sama monada već sfera njenog delovanja. Delovanje monada je izvor sile koja ih drži na rastojanju i omogućuje da ne prodru jedna u drugu.

Kant smatra da je Dekartova filozofija prirode nedovoljno zasnovana zato što ne prodire u suštinu prirode već ostaje na nivou spoljašnjih pojava; ona ne istražuje uzroke prirodnih zakona već se zadovoljava konstatovanjem tih zakona. Za razliku od Dekarta, Njutn i Lajbnic polaze od unutrašnjeg određenja prirodne supstancije, od sile; Njutn polazi od pojma sile privlačenja i odbijanja a Lajbnic od metafizičkog, filozofskog utemeljenja dinamike. Kant nastoji da od jednog i od drugog uzme ono što je najbitnije i izgradi jedinstvenu filozofsku teoriju kretanja i njegovih uzroka. Budući da to nije uspeo da reši u disertaciji iz 1756. Kant se tom pitanju vraća nakon trideset godina u spisu *Metafizička načela prirodne nauke* (1786) i tu odbacuje realističku varijantu lajbnicovske teorije kontinuuma i nastavlja da razvija svoju teoriju u duhu fenomenalizma koji je formirao u vreme pisanja *Kritike čistoga uma*. Sada ističe kako beskonačno nije deljiv samo prostor već i materija koja ga ispunjava. Tako se on na izvestan način vraća Dekartu, ali za razliku od njega, ne izjednačava prostor i materiju. Materija je ono pokretno u prostoru, "supstancija u prostoru". Materija je subjekt svega što se odnosi na postojanje stvari u prostoru jer se van nje ne može misliti neki drugi subjekt, osim samog prostora; ali, prostor je pojam koji u sebi ne sadrži ništa egzistencijalno već samo neophodne uslove spoljašnjeg odnošenja među mogućim predmetima spoljnih osećaja.

Teza o beskonačnoj deljivosti materije usmerena je protiv Lajbnicovog shvatanja materije koja se sastoji iz fizičkih tačaka (a to je u prekritičkom periodu podržavao i Kant tvrdeći kako se deljenjem prostora deli i sfera delovanja monada ali ne i sama monada). Sada Kant tvrdi kako je ne samo prostor već i materija samo pojava a ne stvar po sebi; prirodne nauke kao i matematika ne idu dalje od pojava; fenomenalističko tumačenje materije vraća Kanta od Lajbnica Dekartu i još dalje, ka Aristotelu na koga se oslanjao i Dekart. Kant dolazi do zaključka da u materiji nema ničeg nedeljivog, ničeg supstancijalnog, te da u njoj imamo posla s potencijom u antičkom značenju te reči, po kojem potencija nije akt već entelehija. Ali, za razliku od Aristotela kod Kanta je forma transcendentni subjekt; na mesto objektivnog procesa ograničavanja bezgraničnog (materije) uz pomoć forme, kod Kanta imamo delatnost transcendentnog subjekta; sve se odnosi ka subjektu, ka *Ja* transcendentalne apercipije kao novom tvorcu empirijski postojećeg.

Iz ovoga sledi pitanje: šta je po Kantu zapravo priroda? On smatra da ne postoji nikakva prirodna realnost po sebi već priroda nastaje delovanjem

transcendentalnog subjekta i saglasno s formom njegove delatnosti. Za razliku od Dekarta ili Lajbnica, ne postoji priroda po sebi ili priroda za nas, tj. priroda kao suština i priroda kao pojava. Priroda po Kantu nije neka stvar po sebi već skup pojava koje su međusobno zakonito povezane. Taj svet pojava, organizovan uz pomoć kategorija razuma i apriornih formi čulnosti (prostora i vremena) Kant naziva svetom iskustva, prirodom. Zakoni ne postoje u pojavama nego samo u odnosu na subjekt koji poseduje zakone u onoj meri u kojoj vlada razumom, kao što pojave ne postoje same po sebi već samo u odnosu na ono biće koje ima čula. To znači da je bivstvovanje prirode u celini relativno, da priroda nema neko bivstvovanje nezavisno od subjekta. Priroda nije supstancija, kako su to mislili Dekart, Spinoza ili Lajbnic.

Krajem XVIII stoleća postavilo se pitanje koje je postalo jedno od primarnih u narednom stoleću: kakav je odnos novovekovne nauke spram prirode? Šta je priroda koja je predmet matematičkih prirodnih nauka? Ako je priroda nešto živo, kako su mislili u vreme antike (izuzev Leukipa, Demokrita i Epikura) kao u vreme renesanse, mehanika i sve matematičko-eksperimentalne nauke ne odnose se na prirodu. Dekart je smatrao da se matematika i mehanika odnose spram prirode kakva ona postoji sama po sebi. Lajbnic i Njutn su suštinu prirode videli u sili (ali, razlikovali su se u tumačenju sile: Lajbnic je izvor sile tražio u monadama a Njutn u neoplatonistički shvaćenoj svetskoj duši). Postojanje prirode po sebi Lajbnic je tražio izvan prirodnih nauka smatrajući kao i Aristotel da prva počela može objasniti samo metafizika.

Kant predlaže jedno sasvim novo rešenje, ali takvo koje podrazumeva rezultate njegovih prethodnika: priroda je fenomen koji nastaje delatnošću transcendentalnog Ja; zakoni prirode ne postoje po sebi već u odnosu na to Ja. Priroda postoji kao konstrukcija a izvan te konstrukcije je stvar po sebi, no ona nije priroda. To je mehanicističko stanovište po kojem u prirodi nema mesta svrhama, a stvar po sebi je svrha i zato se ona ne može odnositi na svet prirode.

Sledeći Dekarta Kant odeljuje svet duha od sveta prirode: princip duha je svrha, princip prirode uzrok (*causa efficiens*), mehanička zakonomernost. U takvoj situaciji Dekartu je najveći problem predstavljala priroda duše koja se, kao srednji član, nalazila između prirode i duha. Problematiku duše Kant razmatra izvan granica kako *Kritike čistog uma* koja se bavi zakonima prirode, tako i izvan granica *Kritike praktičnog uma* koja razmatra bit duha. Pitanje duše i njenog mesta rešava se u *Kritici moći suđenja* posvećenoj objektivnoj delatnosti duše (organskom svetu kao carstvu nesvesnih svrha) i subjektivnoj delatnosti duše (sferi umetnosti).

Dve od ranije utvrđene oblasti odeljene beskrajnim jazom, oblast razuma i oblast uma, Kant povezuje pomoću moći suđenja, odnosno, prosuđivanja. Sudeње je sposobnost da se posebno vidi u opštem.

Tako Kant, između razuma i uma nalazi još jedan, srednji član koji bi, po analogiji, trebalo da u sebi sadrži ako ne vlastito zakonodavstvo, a ono neki svoj vlastiti princip traganja za zakonima, neki čisto subjektivan princip, koji, iako mu ne pripada nikakva oblast predmeta kao neko njegovo područje, ipak može imati neko tlo i neko svojstvo toga tla, za koje bi mogao važiti upravo taj princip. Za tako nešto postoji još jedan razlog, budući da se sve duševne moći ili sposobnosti mogu svesti na tri moći: moć saznanja, moć osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva i moć htenja.

Što se tiče moći saznanja za nju je zakonodavan jedino razum, a kad je reč o moći htenja, za nju je zakonodavan a priori samo um (u kojem se jedino nalazi pojam slobode). Između moći saznanja i moći htenja nalazi se osećanje zadovoljstva, kao što se između razuma i uma nalazi moć suđenja. Iz ovog bi se moglo očekivati da će i ta srednja moć, moć suđenja sadržati za osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva isto tako principe a priori. Moć suđenja je saobrazna osećanju zadovoljstva i to zato da bi mu služila kao odredbeni razlog; saobrazna je u tom smislu što, ako razum i um dovode u vezu svoje predstave s objektima (da bi o njima dobili pojmove), moć suđenja se povezuje samo sa subjektom i sama za sebe ne proizvodi nikakve pojmove o predmetima.

Moć suđenja ne propisuje zakon prirodi niti slobodi, već isključivo samoj sebi i ne predstavlja neku sposobnost proizvođenja pojmova o objektima, već je sposobna jedino da slučajeve koji se jave izjednačava sa onim pojmovima koji su joj dati od nekud drugde i da a priori naznačuje subjektivne uslove mogućnosti te veze. Svi naši sudovi se, prema rasporedu vrhovne moći saznanja, dele na teorijske, estetske i praktične sudove; pod estetskim sudovima se podrazumevaju samo refleksivni sudovi koji se isključivo odnose na jedan princip moći suđenja kao višu moć saznanja, dok nasuprot tome, estetski čulni sudovi imaju posla samo sa odnosom predstava prema unutrašnjem čulu ukoliko je ono osećanje.

Ono što je kategorija u pogledu svakog posebnog iskustva, to je svrhovitost prirode za našu sposobnost moći suđenja (koja nije samo mehanička, već i tehnička). Zakonitost koju moć suđenja uzima od prirode i u njoj je pretpostavlja jeste formalna svrhovitost prirode koju mi na prirodi naprosto usvajamo (čime se niti zasniva jedno teorijsko saznanje prorode niti se zasniva neki praktični princip slobode), ali radi prosuđivanja i pro-učavanja prirode ipak se postavlja jedan princip da bismo za posebna iskustva tražili opšte zakone; pomoću tog

principa pronalazi se sistemsko jedinstvo koje je potrebno radi povezanog iskustva i koje se mora pretpostaviti a priori.

Pojam koji prvobitno poniče iz moći suđenja i njoj je svojstven jeste pojam o *prirodi kao umetnosti*, drugim rečima, pojam o *tehnicima prirode* u pogledu njenih posebnih zakona; to je pojam koji ne zasniva nikakvu teoriju i (kao ni logika) ne sadrži saznanje objekata i njihovih osobina, već samo postavlja princip radi napredovanja po iskustvenim zakonima, čime se omogućuje izučavanje prirode. Time se ne omogačuje poznavanje prirode nekim posebnim objektivnim zakonom, već se samo za moć suđenja zasniva jedna maksima po kojoj ona treba da posmatra prirodu i da pomoću nje održava njene forme u zajednici, pa filozofija (kao doktrinarni sistem saznanja prirode i slobode) ne dobija neki novi deo; predstava prirode kao umetnosti jeste čista ideja kao princip našeg proučavanja prirode, te služi samo subjektu (da bismo u agregat empirijskih zakona uneli neku povezanost kakva postoji u sistemu).

Naš pojam o tehnicima prirode, kao heuristički princip u njenom prosuđivanju, pripadaće kritici naše moći saznanja koja pokazuje šta nas je podstaklo da o prirodi stvorimo sebi takvu neku predstavu, kojeg je porekla ta ideja i da li se može naći u nekom izvoru a priori, isto tako, u kom obimu se i u kojim granicama ta ideja upotrebljava: drugim rečima, takvo istraživanje, po rečima Kanta, pripadaće sistemu kritike čistoga uma (a ne sistemu doktrinarne filozofije).

Pod formalnom tehnikom prirode Kant razume njenu svrhovitost u opažanju; pod realnom tehnikom prirode razume se njena svrhovitost prema pojmovima; formalna tehnika prirode daje za moć suđenja svrhovite oblike (tj. formu u čijoj se predstavi uobrazilja i razum uzajamno podudaraju sami od sebe jedno s drugim radi mogućnosti nastanka pojma). Realna tehnika prirode znači pojam stvari kao svrhe (tj. kao takvih stvari čija unutrašnja mogućnost pretpostavlja neku svrhu, neki novi pojam koji leži u osnovi kauzaliteta njihovog stvaranja kao uslov). Svrhovite forme opažanja može da naznači i konstruiše a priori sama moć suđenja; ali svrhe (tj. predstave koje se posmatraju kao uslovi kauzaliteta svojih predmeta /kao posledica/) moraju biti date odnekud, pre no što se moć suđenja pozabavi uslovima raznolikoga, da bi se sa njima saglasila. Sud o svrhovitosti stvari u prirodi koja se posmatra kao osnov njihove mogućnosti (kao prirodnih svrha) zove se teleološki sud. Mada es-tetski sudovi a priori nisu mogućí, ipak su u nužnoj ideji jednog iskustva kao sistema dati principi a priori koji za našu moć suđenja sadrže pojam formalne svrhovitosti prirode, i iz njih se jasno vidi mogućnost estetskih refleksivnih sudova kao takvih sudova koji su zasnovani na principima a priori.

Estetsko prosuđivanje ne zahteva nikakav pojam o objektu niti takav pojam proizvodi; teleološki sud pretpostavlja pojam o objektu i njegovoj mogućnosti da sudi po zakonu uzroka i posledica. Ta tehnika prirode bi se mogla nazvati organskom tehnikom prirode čime se označava pojam svrhovitosti ne samo za način predstavljanja već i za mogućnost samih stvari. Kant nastoji da pokaže kako pojam krajnjih uzroka u prirodi (koji razdvaja teleološko prosuđivanje prirode od onog njenog prosuđivanja što se zasniva na opštim mehaničkim zakonima) jeste pojam koji pripada samo moći suđenja, a ne razumu ili umu. Estetski reflektivni sudovi (koje će kasnije Kant nazivati sudovima ukusa) spadaju u sudove koji polažu pravo na nužnost i ne kazuju da svako sudi tako, već da svako *treba* tako da sudi, što znači da oni imaju za sebe jedan princip a priori.

Kao što u logičkoj primeni omogućuje prelaz od razuma ka umu, tako će moć suđenja ostvariti neki prelaz od čiste moći saznanja (iz oblasti pojmova prirode) u oblast pojma slobode. Kant stoga postavlja pitanje koja bi to bila specifična "regulativna" subjektivna stvaralačka moć koja stvari proizvodi tako da se one pokazuju "kao priroda", moć, koja bi istovremeno bila zakonodavna i slobodna; odgovor nalazimo u Kantovom učenju o geniju. Lepa umetnost je umetnost genija koji je zapravo "talenat koji umetnosti daje pravila". Genije je urođena sposobnost koja se ne može postići naučnim metodama.

Priroda koja kroz genija daje umetnosti pravila ne može biti priroda kojoj razum propisuje zakone. Priroda se ovde pokazuje kao bivstvujuće po sebi, kao noumenon, kao stvar po sebi, inteligibilna priroda, kao subjekt, kao nešto natčulno što leži u osnovi i subjektivnosti i objektivnosti. Genije ne daje zakone dobijene spolja već je zakonodavan i originalnost je osnovna karakteristika njegovih pravila. I dok u saznavnom procesu moć uobrazilje takođe postoji, ali pod vlašću razuma, tek u geniju ona postaje produktivna, pa je u umetnosti moć uobrazilje stvaralačka dok razum ima samo regulativni značaj. Moć uobrazilje može stvoriti ono što druge duhovne moći ne mogu: estetsku ideju. Estetska ideja je predstava, čulna predstava koja se ne izražava pojmovno već pojam samo u čulnome evocira; drugim rečima estetska ideja je konkretna predstava koju proizvodi moć uobrazilje; radi se o stvaranju jedne druge prirode iz materijala koji daje stvarna priroda. Iskustvena priroda, empirijski data stvarnost je materijal obrade, uslov da se umetnost može pojaviti kao priroda. Estetska ideja se ogleda u tome da joj nijedan pojam nije adekvatan i da podstiče duhovnu aktivnost pomoću koje priroda, empirijski svet dolazi do izraza.

Uvođenjem estetske ideje Kant nastoji da prevlada racionalističku estetiku koja umetnost vidi kao niži oblik saznanja, kao čulni prikaz apstraktnog; isto-

vremeno prevladava senzualizam koji psihološki opisuje estetsko zadovoljstvo i uvođenjem pojma "estetska ideja" Kant utvrđuje samostalnost umetnosti naspram teorijskog saznanja i moralne normativnosti a da pri tom s njim obuhvata i čulni i misaoni momenat te nije nimalo slučajno da će se Hegel koji je otišao dalje od Kanta ponovo vratiti ovom pojmu.

Od posebnog je značaja Kantovo tumačenje lepog; bilo bi pogrešno misliti kako se Kant tim svojim učenjem vraća na pozicije prosvetiteljstva koje lepo podređuje moralu. Kantova argumentacija je vođena analogijom estetskog i moralnog suda i odnosom oba spram inteligibilnog. On umetnički lepo suprotstavlja datoj stvarnosti i to mu omogućuje da suprotnost prirode i slobode vidi prevladanu u umetničkom delu kao tvorevini čovekovog stvaralaštva. Umetnost je duhovno-komunikativna sfera u kojoj se harmonično sjedinjuju nužnost i sloboda, opštost i individualnost, čulnost i razum.

Već smo videli kako se od Dekarta do Kanta odvija postepeno razaranje antičke i srednjovekovne predstave o kosmosu; tokom XVII stoleća pojmovi *savršenstva*, *smisla* i *svrhe* potisnuti su iz učenja o prirodi ostavši kao njegov metafizički fundament u okviru filozofskih sistema, da bi tokom XVIII stoleća ovi pojmovi bili u potpunosti istisnuti iz oblasti teorijskog znanja; na mesto dualizma fizike i metafizika javlja se dualizam fizike i etike a zatim dualizam prirodnih i društvenih nauka (poznatih kao nauke o kulturi); čitavo XIX stoleće biće određeno raspravama o tome kojoj od ovih dveju grupa nauka treba dati prednost. Kako je do toga došlo?

Treba znati da je svim naukama koje su se formirale tokom XVII i XVIII stoleća jedan od zajedničkih momenata bilo isključivanje pojma svrhe iz prirodnonaučnog mišljenja. Pitanje *čemu?* stavljeno je van zakona; priroda se više nije posmatrala s obzirom na njenu svrhovitost; svi oni koji pitanje *zašto?* nisu zamenili pitanjem *zbog čega?* i *na koji način?* smatrani su zarobljenicima starog mišljenja i pobornicima sholastike. Kant ističe da je pitanje o svrhama strano prirodnim naukama; svi njegovi neposredni prethodnici slažu se u tome kako prirodne nauke moraju biti oslobođene od teleologije; svi uzroci koji se tumače s obzirom na svrhu, neprimenjivi su na fizičke i prirodne stvari, kaže Dekart. Priroda ne deluje svrhovito, ponavlja za njim Spinoza, pošto beskonačno biće, koje mi nazivamo bogom ili prirodom, deluje po onoj nužnosti po kojoj postoji i budući da priroda ne postoji zbog bilo kakve svrhe, ona i ne deluje zbog bilo kakve svrhe. Mada se Spinoza i Dekart u mnogome razlikuju, kad je reč o pitanju svrhe u prirodi, oni su na istom stanovištu. Vođen istim motivima Lajbnic je metafiziku, koja izučava dušu, duh i boga, koji deluju po svršnim uzro-

cima, odvojio od fizike koja izučava zakone fizičkih tela koja su potčinjena jedino delatnom uzroku.

To je razlog što je pojam svrhe tokom XVII stoleća dobio svoje mesto samo u metafizici i tako je došlo do suprotstavljanja fizike i metafizike; kritika racionalističke metafizike koju su pripremili filozofi doba prosvetljenosti a koja je završena s Kantom još više je redukovala oblast primene kategorije svrhe; prirodnjaci tog doba, kao Ojler, Lametri, Dalamber, nastoje da potisnu spekulativnu metafiziku i da na njenom mestu izgrade metafiziku prirode kao učenje o opštim principima prirodnih nauka i matematike; to je označavalo prevodenje celokupnog sistema čovekovog saznanja na jezik prirodnonaučnih pojmova, tj. potiskivanje pojma svrhe pojmom mehaničkog uzroka.

Upravo tu tendenciju je doveo do svog kraja Imanuel Kant isključujući pojam svrhe iz granica teorijskog uma, ostavljajući mu mesto samo u praktičnoj filozofiji. Ovo je vidno već po tome što se kategorija svrhe ne nalazi među kategorijama razuma i to je znak pobede prirodnonaučnog mišljenja u njegovoj teorijskoj filozofiji. Teza o nesaznatljivosti stvari po sebi sredstvima teorijskog uma i eliminisanje kategorije svrhe iz sistema kategorija razuma jedno je i isto. Odustajanje Kanta od pokušaja da izgradi spekulativnu metafiziku kao teorijsko učenje o stvarima po sebi (tj. o duši, slobodi i bogu), samo je rezultat ostvarenja biti prirodnonaučnog mišljenja u Kantovoj filozofiji. Zadatak Kantovog kriticizma bio je u tome da se definitivno odustane od nastojanja spekulativne metafizike da se povežu u jedinstvenu celinu svet uzroka i svet svrha, tj. da se teorijskim sredstvima osmisle sfera prirode i sfera slobode nad kojima će bog biti ujedinjujuće načelo.

Naspram prirode gde nema mesta svrhovitosti i gde vladaju uzročno-posledični odnosi, čovekov svet, društvo, kultura (za razliku od prirode) ne može se razumeti bez pojma svrhe; tako je Kant prvi jasno razdelio prirodu i kulturu i nije slučajno što se kao posebna disciplina već početkom XIX stoleća javlja filozofija kulture čiji je zadatak da pronikne u teleološke veze i da pokuša da rekonstruiše istoriju na teleološkom principu. Dualizam prirode i kulture je nešto novo u odnosu na vreme antike i srednjeg veka kada se kosmos video kao nešto živo i svrhovito.

Međutim, pokazalo se da mehanicizam nije u stanju sve da objasni u prirodnim naukama; njegova deficijentnost se najpre pokazala u biologiji; aristotelovski pojam forme, entelehije i njegovo učenje o finalnom uzroku ostali su instrumenti bioloških nauka tokom XVII i XVIII stoleća iako su kartezijski nastojali da suštinu živih organizama objasne po analogiji s mehničkim mašinama. I sam Kant morao je krajem XVIII stoleća konstatovati kako se živi or-

ganizmi i njihova unutrašnja organizacija ne mogu objasniti pozivanjem samo na mehaničke principe i kad bi se pojavio čak i neki novi Njutn, on ne bi mogao na osnovu prirodnih zakona da objasni čak ni mehanizme po kojima raste trava.

Kant ističe kako sva znanja o prirodi moraju počivati na mehaničkim principima, ali, isto tako, priznaje da je i najjednostavniji organizam takva pojava koja se ne može do kraja objasniti mehaničkom uzročnošću; sve organsko ne može se objasniti zakonima fizike i mehanike. Teškoće do kojih je dovela vladavina mehanicizma krajem XVIII i početkom XIX stoleća, preispitivanjem Kantovog pojma transcendentalnog subjekta, pokušaće da prevladaju jenski romantičari stavljanjem akcenta na subjekt i njegovu delatnu prirodu.

Po mišljenju romantičara (Fridrih i August Šlegel, Novalis i drugi) glavni nedostatak kantovskog subjekta jeste u njegovom neistorijskom karakteru i to stoga što je Kant istinsko znanje (dobijeno od egzaktnih nauka) suprotstavio onim formama znanja koje nam daju mit, umetnost ili jezik. Ovu poslednju vrstu znanja, koja se bitno ne razlikuje od prirodnonaučnog, ne treba apsolutizovati budući da je samo jedna od istorijskih formi znanja o svetu i to o jednom njegovom delu, o prirodi.

Predstavnici nemačkog idealizma (Fichte, Šeling, Hegel) stoga su predložili da se transcendentelni subjekt razmatra istorijski i trebalo bi ga tumačiti, kao što je to hteo Hegel, kao istoriju celokupnog čovečanstva. Tako su forme transcendentalne subjektivnosti bile u daleko većoj meri (no što je to bilo kod Kanta) diferencirane i odvojene od individualne svesti. Kao subjekt znanja kod Hegela istupa ljudska istorija, shvaćena kao *objektivni duh* ili *supstancija-subjekt*²⁰, kako je govorio Hegel. Ova supstancija-subjekt, nije nešto fiksirano, već se razvija, i čine je promenljive forme koje nisu ništa drugo do istorijske forme kulture.

Ovo je za posledicu imalo ukidanje dotad vladajuće oštre dihotomije naučnog i nenaučnog koja je na bitan način određivala ideologiju doba prosvetljenosti; romantičari i predstavnici nemačkog idealizma ne tumače nauku kao nešto što je u dubokoj suprotnosti prednaučnim formama znanja, već kao dalji stupanj tih mitološko-prednaučnih formi. Prednaučne forme znanja ne vide se više kao predrasude koje treba odbaciti već kao nešto što zahteva posebnu analizu kojom bi se utvrdilo njegovo izvorno značenje i njihovo mesto u razvoju kulture. Ako se na istorijskom planu naučno znanje suprotstavljalo mitu, na savremenom planu naučno znanje je trebalo suprotstaviti umetnosti, religiji i filozofiji. Za Šelingu i

²⁰ Treba imati u vidu da je reš o terminu koji je uveo Boetije a potom sistematski obrazložio i definisao Pjer Abelar.

romantičare ti oblici znanja ne samo da su ravnopravni već umetnost ima prednost u odnosu na nauku zato što zahvata istinu kao celinu i dostiže je neposredno dok nauka doseže samo neki "delić" istine i deluje posredno.

Zahvaljujući tumačenju subjekta znanja kao nečeg što se istorijski razvija, ukida se dihotomija istinitog i lažnog kakva je važila u filozofiji do Kanta i kod Kanta; prenošenje tog odnosa istinitog i lažnog znanja u istorijsku ravan vodi kod Hegela shvatanju da je istina "istina svoga vremena", čime se uvodi pojam relativne istine.

Tumačeći istoriju kao subjekt nemačka klasična filozofija uvodi u istoriju kantovsko razlikovanje empirijskog i transcendentnog (kao kontemplativnog) nivoa razmatranja pa se sama istorija razlikuje kao faktografska i shvaćena u svome pojmu; Hegel tako pravi razliku između historiografije i istorije (Historie, Geschichte). Ova poslednja je racionalna konstrukcija i ona za postkantovsku filozofiju ima isti značaj kao za dokantovski racionalizam pojam supstancije.

Na temelju učenja o transcendentnoj subjektivnosti kao misaone konstrukcije istorije ponovo nastaje svojevrsna ontologija, ali to sad više nije ontologija bivstvovanja (ako je moguće uopšte koristiti taj tautološki izraz), već ontologija subjekta, ontologija kulturno-istorijske delatnosti čovečanstva koje se tumači kao apsolut a potom i kao božanski subjekt.

Prenošenje težišta filozofije na subjekt dovelo je do analize raznovrsnih kulturno-istorijskih formi kao proizvoda delatnosti raznih istorijskih subjekata (naroda, nacija, epoha) koji svoju neponovljivost manifestuju u raznovrsnosti predmeta materijalne i duhovne kulture. Tokom XIX i XX stoleća izučavanje tih raznovrsnih formi postaje najvažniji predmet duhovnih (društvenih) nauka koje dobijaju sve veći značaj. Devetnaesto stoleće je bilo *epoha istorije: istorije* književnosti i umetnosti, *istorije* jezika i mitologije, *istorije* nauke, *istorije* filozofije i religije, *istorije* prava i države.

Istorija kao način postojanja subjekta (čoveka i čovečanstva) dobija u XIX stoleću isti status kakav je imala priroda kao način egzistencije objekta u XVII i XVIII stoleću, ili pojam materijalizma u vreme Prosvećenosti. Ako je osnova ranije ontologije bila nauka o prirodi, sada je to nauka o kulturi. Nije stoga nimalo slučajno da su romantičari i Hegel bili tvorci metoda analize kulture isto kao što su u ranijoj epohi Galilej, Dekart i Lajbnic bili tvorci prirodnonaučnih i naučnih metoda.

Važan korak na putu promišljanja Kantovog učenja načinio je Johan Gotlib Fihte ukazavši na protivrečje pojma stvari po sebi i na neophodnost njegovog uklanjanja iz kritičke filozofije kao ostatka dogmatskog mišljenja. Po Fihteu, iz čistog *Ja* transcendentnalne apercepcije treba da bude izvedena ne

samo forma znanja već i sav njegov sadržaj. To znači da se kantovski transcendentelni subjekt pretvara u apsolutno počelo sveg postojećeg, u apsolutno *Ja* iz čije aktivnosti treba biti izvedena sva punina realnosti, sav objektivni svet koji Fihte određuje kao "ne-Ja". Tako shvaćen pojam subjekta dolazi na mesto božanske supstancije klasičnog racionalizma. Nije nimalo slučajno što se u mladosti Fihte oduševljavao Spinozom.

Johan Gotlib Fihte rođen je 19. maja 1762. u selu Ramenau, u istočnoj Pruskoj; teologiju je počeo da studira 1780. u Jeni a potom prelazi u Lajpcig da bi nakon završetka univerziteta (kao i Kant) neko vreme bio privatni učitelj u Cirihi; u početku je bio pod uticajem filozofije Spinoze, Montiskijea kao i ideja francuske revolucije; otkriva filozofiju Kanta (koga je upoznao 1791) i objavljuje spis *Pokušaj kritike svakog otkrovenja* (1792) u kome zastupa tezu da se bog može svesti na moralno zakonodavstvo a za koji se u prvi mah, budući da je objavljen bez imena autora, mislilo da je Kantov; tek pošto je sâm Kant izjavio da to nije njegov rad i da ni pismeno ni usmeno nije učestvovao u Fihteovom radu, Fihte je preko noći postao slavan. Na preporuku Getea pozvan je Jenu i izabran za profesora filozofije (1794); predavanja je počeo kursom o pozivu naučnika; govorilo se kako Fihte hoće da uz pomoć filozofije upravlja duhom epohe; on radi veoma mnogo, predaje pet dana nedeljno, svakog dana po tri predavanja i pri tom piše svoje knjige: *Osnove opšteg učenja o nauci* (1794), *Osnove prirodnog prava* (1796) i *Sistem učenja o moralu* (1798); nakon polemika o ateizmu (1799) prinuđen je bio da dà ostavku i da napusti Jenu; privremeno se rastaje sa svojim prijateljima, romantičarima Šlegelom, Šlajermaherom i Tikom i odlazi u Berlin, na kratko vreme 1805. prelazi u Erlangen. Zalažući se za prestanak bezuspešnih ratova i za neophodnost preobražaja zemlje tako što će dobiti moralne i kulturne podsticaje Fihte objavljuje *Razmišljanja o nemačkoj naciji* (1808) i pruski kralj ga 1811. poziva u Berlin gde uskoro postaje profesor i prvi rektor berlinskog univerziteta. Umro je 29. januara 1814. od tifusa. Među najznačajnije Fihteove radove iz berlinskog perioda ubrajaju se: *Zatvorena trgovačka država* (1800), *Određenje čoveka* (1800), *Put u blaženi život* (1806) *Osnovne crte savremene epohe* (1806), a tu ubrajamo i bezbroj prerada *Učenja o nauci*, delo za koje je Fridrih Šlegel rekao da je pored *Vilhelma Majstera* i Francuske revolucije jedan od tri najznačajnijih putokaza XVIII stoleća.

Obično se ističe kako svoj filozofski sistem Fihte gradi na tragu Kanta i podseća kako je Hegel pisao da je Fihteova filozofija dovršenje Kantove filozofije, mada Fihte nije samo nastavljajući već i Kantov radikalni kritičar. Ne treba gubiti iz vida da Fihte nastavlja liniju Dekartove filozofije: on traži pouzdan temelj u filozofiji i za oblast istraživanja proglašava čovekovu svest, svet *cogitoa*,

a ne svet stvari po sebi. Pod uticajem Dekarta (ali i Kanta) oblast istraživanja ograničava se na samosvest, samorefleksiju. Za razliku od Dekarta i Kanta koji su prihvatili svest, tj. Ja kao oblast prvobitne izvesnosti, ali pri tom ostavljali i "prostor" za svet stvari po sebi kao nešto relativno samostalno, Fihte ne usvaja taj filozofski dualizam i nastoji da izgradi jednu strogo monističku poziciju. To podrazumeva konsekvantno izvođenje ne-Ja iz Ja što u punom obimu nisu učinili ni Dekart ni Kant.

Ne treba gubiti iz vida da Fihte polazi od Kantovog transcendentalizma, a to znači da on razmatra problem znanja a ne bivstvovanja. Glavno pitanje Kantove *Kritike čistog uma* "kako su mogući sintetički sudovi a priori?", tj. kako je moguće naučno znanje – ostaje centralno pitanje i Fihteove filozofije. Zato on svoju filozofiju i naziva "učenjem o nauci"; nauka se od nenaučnog znanja razlikuje svojom sistematskom formom; ali sistematičnost jeste neophodan, no ne i dovoljan uslov naučnog znanja budući da se istinitost čitavog sistema zasniva na istinitosti njegovog polazišta. Ovo poslednje mora biti neposredno pouzdano, očevidno; evidentnost je glavni kriterijum istine. Pouzdanost je temelj ljudskog znanja i nosilac svekolikog znanja.

Kao što se Dekart u potrazi za pouzdanim principom obratio našem Ja (mislim, dakle postojim), to je isto učinio i Fihte: najpouzdanije u našoj svesti jeste samosvest – "Ja jesam", "Ja jesam Ja". Akt samosvesti je jedinstvena pojava: on je, po rečima Fihte, istovremeno i delatnost i proizvod delatnosti, tj. podudaranje suprotnosti – subjekta i objekta, jer u tom aktu Ja rađa samo sebe, postavlja samo sebe. Ali, uprkos sličnosti Fihteovog i Dekartovog polazišta, bitna je i razlika među njima: delatnost kojom po Fihteu Ja stvara samo sebe jeste akt slobode; zato stav "Ja jesam" nije samo konstatacija neke činjenice već poziv, zahtev da se bude, da se spozna sopstveno ja kao neka autonomna realnost i tako uđe u svet slobodnih a ne samo prirodnih bića. Taj zahtev apeluje na volju i zato se u sudu "Ja sam Ja" izražava autonomija volje koju je Kant postavio u temelj svoje etike.

Kod Fihte ne nalazimo jaz koji je Kant produbio između sveta prirode kojim vlada nužnost i zakonitost, koje izučava nauka, i sveta slobode čiju osnovu čini svrhovitost. Na mesto Kantovog "mislećeg Ja" Fihte stavlja "čisto Ja" shvaćeno kao "intuicija" koja postavlja samu sebe, stvara samu sebe kao i realnost i koja je individualizovana suština Ja u slobodi; Fihte je došao do zaključka da Ja nije Ja kao princip svesti, već čisto Ja, intelektualna intuicija, počelo koje postavlja samo sebe. Prisustvo Ja (kao supstrata, noumena) u fenomenalnom svetu obezbeđuje jedinstvo čulnog i inteligibilnog. Na taj način Ja prevladava skepticizam i utemeljuje filozofiju kao nauku tako što daje

osnov teorijskom i praktičnom Ja. Ovo Ja izraz je želje za slobodom koja u ljudskoj aktivnosti objedinjuje suprotne momente konačnosti i beskonačnosti i priprema romantički pojam duha kao večni nagon ka beskonačnom. Iako je Fihte sebe video kao Kantovog nastavljača, teško da bi Kant prihvatio fihteovsko Ja kao princip iz kojeg se izvodi čitava realnost.

1. *Ja postavlja samo sebe.* U aristotelovskoj filozofiji kao temeljni princip nauke vladao je princip neprotivrečnosti; u potonjoj filozofiji, posebno kod Kanta, princip identiteta. Za Fihtea taj princip ima još dublji koren. Princip identiteta čisto je formalni i on govori da ako postoji A onda je $A = A$; ali Ja, koje misli vezu A i A, pored logičke veze misli i A. Na taj način fihteovski najviši princip ne ukazuje u potpunosti na logički identitet (jer je identitet pretpostavljen pa zato nije prvotni). Prvobitni princip može biti samo Ja. Ja nije postavljeno od nečeg drugog već postavlja samo sebe. Identitet $Ja = Ja$ nije apstraktan niti formalni, već dinamički princip samopostavljanja, odnosno nužni uslov. Ako je to uslov samog sebe, onda taj uslov "stvara sebe", te je po sredi samostvaranje.

Klasična metafizika je pretpostavljala da delovanje sledi za bićem (*Operari sequitur esse*), što će reći da nešto da bi delovalo prethodno mora da postoji, te je tako biće pretpostavka (uslov) delovanja. Fihte preokreće tu maksimu u *Esse sequitur operari*, što znači da je biće posledica delovanja.

Pored toga, Fihte smatra da je Ja intelektualna kontemplacija, što je Kant smatrao nedostupnim za čoveka jer je ona moguća samo stvaralačkom umu. Aktivnost čistog Ja je samokontemplacija u smislu samopostavljanja. Koristeći izraz "Ja-u-sebi" Fihte ističe bespretpostavni uslov, koji nije činjenica već akt, prvobitna aktivnost. Um je, kaže on, apsolutan i aktivan, njemu ništa ne prethodi i zato on ne pripada istinskom biću jer sam postavlja to biće; iz toga sledi da Ja i um, koji pripadaju empirijskom individuumu, jesu apsolutno Ja²¹.

2. *Ja suprotstavlja sebi ne-Ja.* Kako Ja ne postavlja sebe kao nešto statično već kao dinamično počelo, kao utemeljujuće delovanje iz čega proističe drugo, koje nije identično s Ja, to drugo (ne-Ja) nije nešto što bi bilo izvan Ja, što bi se moglo misliti van Ja. Tako neograničeno Ja sebi suprotstavlja neograničeno ne-Ja. Stoga, ako je prvi momenat apsolutna sloboda, drugi momenat je momenat nužnosti. Taj momenat je neophodan da bi se objasnila teorijska aktivnost (svesti i saznanja), kao i praktična aktivnost (moral i sloboda svesti).

3. *Uzajamno ograničavanje kroz suprotstavljanje ograničenog Ja i neograničenog ne-Ja.* Ovaj treći momenat je momenat sinteze: Ja i ne-Ja nastaju unutar Ja ali ne tako što bi Ja eliminisalo ne-Ja, već obratno. Naizmenično jedno

²¹ Ichheit (nem.) ili, kako se kod nas to prevodi – *Jastvo*.

ograničava drugo; proizvedeno ne-Ja ne može biti ništa drugo do determinisano Ja. Određeno ne-Ja povlači po nužnosti određeno Ja. Tako se Ja raspada na deljivo Ja i nedeljivo ne-Ja.

Ovaj treći momenat Fihte identifikuje s Kantovom "apriornom sintezom" i prva dva momenta su uslov mogućnosti ovog trećeg momenta; iz ova tri momenta Fihte dedukuje kategorije, na primer, kvantiteta: afirmacija, negacija, ograničenje. Na isti način mogu se dedukovati i druge kategorije.

Ja i ne-Ja kao i njihovo uzajamno ograničenje objašnjavaju kako saznavnu tako i moralnu delatnost. Saznavna delatnost je zasnovana na ograničavanju (determinisanju, određivanju) Ja od ne-Ja. Praktična delatnost je zasnovana na ograničavanju (determinisanju, određivanju) ne-Ja od strane Ja. Kako se oba momenta nalaze unutar beskonačnog Ja, oni su mogući kada postoji granica.

4. *Saznavna delatnost.* U iskustvu imamo posla s objektima koji su različiti od nas i koji deluju na nas. Kako objasniti to da subjekt razlikuje objekt kao nešto od sebe različito, da on oseća njegovo delovanje? Fihte to objašnjava preuzimajući od Kanta "moć uobrazilje", ali je pri tom stvaralački transformiše. Kod Kanta produktivna uobrazilja apriorno određuje čistu formu vremena i daje sheme za kategorije. Kod Fihtea ona objekte stvara nesvesno; na taj način ona je beskonačna aktivnost Ja koje neprestano ograničava sebe i stvara to što je materija našeg saznanja; zato što je reč o nesvesnom stvaranju, proizvodi su "drugačiji", nezavisni od nas. Produktivna uobrazilja daje sirov materijal koji svest postepeno obrađuje i tako ga prisvaja čulima, čulnim opažanjem, razumom i suđenjem. Naspram zdravorazumske predstave o realnosti spoljašnjeg sveta, o tome da stvari postoje i bez našeg učešća, kod Fihtea je obrnuto: sve proističe iz Ja. Tako se dospeva do "čiste samosvesti" kao neophodnog puta na kojem nastaje svest koja je uvek nešto drugo od nje same, pošto neprestano postavlja "drugost". Čista samosvest je granica kojoj se možemo približavati ali je ne možemo dosegnuti. Uklanjanjem granice ukinula bi se i svest.

5. *Tumačenje morala.* Ako na teorijsko-saznavnom planu objekt određuje subjekt, na moralno-praktičnom planu subjekt određuje i modifikuje objekt. U prvom slučaju ne-Ja deluje na Ja kao objekt saznanja. U drugom slučaju ne-Ja daje podsticaj, što izaziva povratno delovanje. U praktičnom delovanju objekt ima ulogu prepreke koju treba prevladati. Ne-Ja je bitni momenat realizacije slobode Ja. Biti slobodnim, znači učiniti sebe slobodnim, odmaknuti od sebe granice koje ne-Ja nameće empirijskom Ja.

Zašto je ne-Ja neophodno tom Ja? Zato, da bi se Ja moglo realizovati kao sloboda. Ta sloboda postoji kao beskonačni zadatak. Beskonačno Ja prevladava ne-Ja no to je u potpunosti moguće samo u pojmu granice, zato sloboda ostaje beskonačni zadatak. Apsolutnost principa ogleda se u progresivnom prevladavanju ograničenosti, u težnji ka savršenstvu. Na taj način Fihte je nastojao da pokaže prednost praktičnog nad teorijskim umom: Bog nije supstancija ili realnost po sebi, već svetski moralni poredak, obaveznost, tj. Ideja. Istinska religija jeste u moralnom ponašanju. Konačno (čovjek) jeste strukturna neophodnost Boga (apsoluta kao Ideja koja se realizuje u beskonačnosti).

Nakon "spora oko ateizma", Fihteova filozofija berlinskog perioda pretrpela je znatne promene i mnogi su skloni tome da govore o dve Fihteove filozofije. Sâm Fihte se s tim nije slagao i isticao je jedinstvo svog učenja. Nakon 1800. nastoji da samo na drugačiji način kaže ono što je već rekao ranije (1793-9), ali to se završilo tako što u delima koja slede nalazimo i nešto bitno novo: pre svega misli se na produblјivanje idealizma u metafizičkom smislu i na izražene mističko-religiozne akcente koji sežu do metafizičkog panteizma. U redakciji *Učēnja o nauci* iz 1804. javlja se i neoplatonistički pojam svetlosti koje se raspada na biće i mišljenje; Fihte razgraničava znanje i Apsolut i ističe da je zadatak pojmovnog znanja u tome da bude prevladano evidentnošću a što je moguće tek u zraccima božanske svetlosti. U poslednjim radovima Fihtea Bog je određen kao jedan i nepromenljiv a znanje njegov lik ("Bog bivstvuje van svog bića"). Božansko se odražava u svesti, u volji za dobrim. Analogne misli nalaze se i u ezoteričkim spisima Fihteovog poznog perioda, u *Određenju čoveka* gde se posebna uloga dodeljuje veri, jer "samo oko koje veruje može videti istinsku lepotu". Uspeh Fihteovog *Učēnja o nauci* (1794) bio je veliki, posebno među romantičarima koji su među redovima umeli da pročitaju i ono što nije bilo formulisano već se samo podrazumevalo.

Brzo se uvidelo da je ideal po kome bi suprotnosti (individualno i apsolutno Ja) bile identične – nedostižan, a da sva ljudska istorija može biti samo beskonačno približavanje tom idealu. Identitet suprotnosti Ja i Ne-Ja, mišljenja i bivstvovanja, samo je predmet težnje koji nikad ne može biti dosegnut. Upravo ta tačka, nedostižnost identiteta protivrečnosti, postala je predmet kritike Fihteovih mladih savremenika, Šelina i Hegela.

Fridrih Vilhelm Jozef Šeling rođen je 27. januara 1775. u Leonbergu, blizu Štutgarta. S šesnaest godina, završivši klasičnu gimnaziju, gde je pored grčkog i latinskog izučio hebrejski i arapski jezik, upisuje se na Teološki fakultet u Tbingenu (1790); tu se upoznao sa Helderlinom i Hegelom na koga je, iako pet godina mlađi, znatno uticao u početku njihovog višegodišnjeg

druženja. Nakon završetka teologije (1795) neko vreme radi kao učitelj i u to vreme objavljuje spise *O mogućoj formi filozofije* (1794), *Ja kao princip filozofije* (1795), *Pisma o dogmatizmu i kriticizmu* (1795) *Opšti pogled na noviju filozofsku literaturu* (1796), *Ideje o filozofiji prirode* (1797), *O svetskoj duši* (1798), *Prvi nacrt filozofije prirode* (1799); istovremeno, od 1796. do 1798. uči matematiku i prirodne nauke u Lajpcigu i Drezdenu, a već s dvadeset godina počinje da saraduje s Fihteom da bi ga 1799. zamenio na mestu profesora u Jeni. "Jedna zvezda je na zalasku a druga na izlasku", rekao je tim povodom Gete. Već 1800. izašla je iz štampe knjiga *Sistem transcendentalnog idealizma* koja mu je donela veliku slavu (to je vreme njegovog druženja s jenskim romantičarima, posebno sa Fridrihom Šlegelom kome je preuzeo ženu Karolinu, i njom se oženio). Početkom XIX stoleća intenzivno se bavio prirodnim naukama i medicinom pa je na Univerzitetu u Landsguteu dobio i zvanje doktora medicine. Zahvaljujući Šelingu 1800. se u Jeni pojavio novi profesor - Hegel; oni intenzivno saraduju, pokreću časopis *Kritičko-filozofski žurnal*; početkom 1803. Šeling odlazi u Virzburg gde je profesor filozofije do 1806. kada je izabran za člana Bavarske akademije nauka; od 1808. do 1823 bio je generalni sekretar Bavarske akademije umetnosti, a već 1809. izašao je iz štampe prvi tom njegovih sabranih dela gde je objavljen i spis *Filozofska istraživanja o suštini čovekove slobode*; nakon sedam godina u Švajcarskoj nastavlja objavljivanje sabranih dela i objavljuje spise *Filozofija mitologije* (1821) i *Istorija novije filozofije* (1822); pokrovitelji su mu najviše ličnosti bavarskog kraljevstva; od 1827. predsednik je Bavarske akademije nauka i tada nastavlja rad na *Filozofiji otkrovenja*. Od 1841. do 1845. profesor je filozofije na Univerzitetu u Berlinu i predaje o filozofiji mitologije i filozofiji otkrovenja. Poslednjih desetak godina radi na sređivanju svojih rukopisa; umro je, potpuno zaboravljen 20. avgusta 1954. u Švajcarskoj (Ragac). U Šelingovom stvaralaštvu može se razlikovati šest perioda: (a) fihteovski period (1795-1796), (b) filozofija prirode (1797-1799), (c) transcendentni idealizam (1800), (d) filozofija identiteta (1801-1804), (e) teozofija i filozofija slobode (1804-1811) i (f) pozitivna filozofija i filozofija religije (od 1815).

Svoja filozofska istraživanja Šeling počinje s Kantovom "stvari po sebi" i problem rešava u Fihteovom duhu ističući kako je istina Kantove filozofije u fihteanstvu; to što se ranije tražilo u spoljašnjem svetu, u svetu objekta, treba tražiti u sferi subjekta. Šeling čisto Ja shvata kao Apsolut čije se jedinstvo izražava u sveopštem Jednom; svest, mišljenje, ličnost – sve se to izvodi iz Ja. Poseban značaj pridaje "intelektualnoj intuiciji" i slobodi. U isto vreme ističe problematičnost čitave Fihteove filozofske pozicije i smatra je jednako jednos-

tranom kao i Spinozinu (u kojoj je bio apsolutizovan objekt); Priroda kod Fichtea, po mišljenju Šelinga, svođenjem na čisto ne-Ja, gubi svaku specifičnost i time se (utvrđivanjem krize učenja o nauci) otvara nova perspektiva razvoju idealizma.

Ako priroda nije čisto ne-Ja, šta bi ona mogla biti? Problem se može rešiti samo dopuštanjem jedinstva duha i prirode, idealnog i realnog: sistem prirode je i sistem našeg duha. Model pojašnjavanja duhovnog života primenjiv je na prirodu. Razum unosi u prirodu "čistu aktivnost" koju je Fichte video kao "suštinu" Ja; Šeling dodaje da je priroda proizvod "nesvesnog uma" koji deluje iznutra, postepeno se razvijajući i sebe strukturno otkriva kao svrhu. Ako je priroda vidljiv duh a duh nevidljiva priroda, to znači da postoji apsolutno jedinstvo duha u nama i prirode van nas; priroda van nas nije ništa drugo do "skamenjen um u biću", "utuljena osećanja u nebiću".

Moglo bi se reći kako u prirodi postoji opšta organizacija, ali takva koja je nezamisliva bez produktivne moći; takva moć zahteva organizaciono načelo koje ne može biti slepo već svrhovito. Reč je o duhovnom načelu koje je iznad našeg duha. Kako ne može biti nekog tvorenja van Ja, duh koji deluje u prirodi mora biti nesvesni duh. Tu se vidi podudarnost s Fichteom, ali istovremeno i razlika spram njega: Fichte prirodu izvodi iz produktivne uobrazilje Ja, iz moći koja deluje na nerefleksivan način i koja je lišena svesti. Šeling zadržava to nesvesno delovanje ali je prenosi u objektivnu realnost pa počelo više nije Ja, već je ono iznad njega. Počelo je realno no ono je spoljašnje u odnosu na svest. Filozofija prirode je kod Šelinga krajnje realistična iako se tu radi o idealnom, o idealnom početku. Kako se tu realno nalazi zajedno s idealnim, reč je o "realnom idealizmu" po kome duh i priroda proističu iz jednog te istog principa. Svoje stavove Šeling razvija polazeći od stanja u prirodnim naukama njegovog vremena, posebno polazeći od istraživanja u oblasti magnetizma, elektriciteta, hemije.

Na tragu Lajbnica i Kanta, i još doslednije od njih, Šeling prirodu vidi kao oduhovljenu svrhovitost; priroda je posledica progresivnog razvoja samoidentičnih moći nesvesnog uma, a ono što se pokazuje kao neživo u prirodi zapravo je živo, mada drema, jer tzv. mrtva priroda je nezreo razum; tek u čoveku se javlja um i svest i tako se u njemu budi priroda; život je disanje univerzuma. Svoje najviše svrhe priroda dostiže kad postaje predmet samoj sebi; ona je identična s inteligibilnim početkom, sa svešću; zato je čovek poslednji cilj prirode jer se u njemu budi duh koji je spavao na prethodnim stepenima svog razvoja.

U medicini je Šeling video najviši domet prirodne nauke i nije nimalo slučajno što je pod njegovim uticajem bio veći broj prirodnjaka i lekara; ali kada

su se u prvom planu našli problemi kmetstva, ujedinjenja Nemačke, Napoleoнова osvajanja, prirodnonaučna filozofija dospeva u drugi plan i sve veći značaj imaju umetnička intuicija, mitologija, vera, otkrovenje, religija.

Najznačajnije delo ranog Šelunga je *Sistem transcendentalnog idealizma* (1800), delo napisano kao odgovor na vladajuću filozofiju oličenu u delima Kanta i Fihtea, a s namerom da na sistematski i celovit način osmisli ljudsko znanje. Filozofija je za Šelunga istorija samosvesti i od posebne važnosti je paralelizam koji postoji između prirode i racionalnosti a to vodi spajanju filozofije prirode i transcendentalne filozofije, te nije stoga neophodno da filozofija započne sa Ja (kako je tvrdio Fihte) i od manjeg je značaja da li prvenstvo ima subjekt ili objekt.

Polazište transcendentalnog idealizma je identitet subjektivnog i objektivnog; priroda je ukupnost sveg objektivnog u našem znanju; ukupnost sveg subjektivnog je Ja, ili intelekt. Odatle vode dva puta; prvi put je put objektivnosti (objektivnosti u znanju) i to je put prirodne nauke koja poseduje tendenciju prelaska od prirode ka intelektu, put od objektivnog ka subjektivnom; drugi put je put od subjektivnog ka objektivnom i on se ostvaruje u transcendentanoj filozofiji koja objašnjava kako je moguće znanje uopšte i pri tom polazi od subjektivnog momenta kao počela.

Identitet suprotnosti (subjekta i objekta) polazište je Šelungovog učenja. On pri tom polazi od principa razvoja koji je našao kod Fihtea u analizama subjekta i njegove aktivnosti kao i prirode; Kritikujući Fihtea kod koga se priroda razmatra samo kao goli materijal za subjekt, Šelung, u prvom periodu svog stvaralaštva, naglasak stavlja na sam pojam prirode; zadatak filozofije prirode bio bi da istumači razvoj prirode od nižih ka njenim višim razvijenijim oblicima. Priroda se tumači kao pojava nesvesnog života uma koji prelazi čitav niz stepena od neorganske prirode do viših oblika i završava se pojavom svesti. Problem odnosa nesvesnih i svesnih formi koji nalazimo već kod Fihtea, kod Šelunga dobija najviši značaj budući da on nastoji da objasni paralelizam koji postoji između različitih nivoa razvoja prirode (mehanički, hemijski, biološki zakoni) i različitih nivoa ljudske svesti.

Prenoseći na prirodu one zakone razvoja koje je Fihte otkrio pri istraživanju subjekta, Šelung gradi dijalektičku sliku razvoja prirodnih oblika; prirodno telo razume se kao rezultat uzajamnog delovanja različito usmerenih sila – pozitivnog i negativnog napona elektriciteta, pozitivnog i negativnog pola magnetita itd. Osnovu za takvo shvatanje Šelung je našao već u teoriji Kanta i Laplasa kojom se pokušao načiniti model sunčanog sistema delovanjem centrifugalnih i centripetalnih sila. Neposredni podstrek Šelingu bila su nova otkrića u fizici,

hemiji i biologiji, a pre svega teorija elektriciteta koja se ubrzano razvijala sredinom XVIII stoleća; zahvaljujući otkrićima Galvanija tada je postalo moguće da se objasni veza neorganske i organske prirode.

Imajući sve to u vidu Šeling je započeo kritiku mehanicizma u prirodnim naukama nastojeći da pokaže kako se sva priroda može objasniti pomoću principa svrhovitosti koji se nalazi u osnovi života. Sama priroda je život i svi neorganski procesi samo su pretpostavka razvoja organizma. U Šelingovoj filozofiji prirode nalazi se neoplatonistička ideja o svetskoj duši koja prožima sve kosmičke elemente i obezbeđuje jedinstvo i celovitost bića prirode, opštu povezanost prirodnih pojava. Samo, za razliku od neoplatonizma, Šeling razvija dinamički pogled na prirodu. Suština prirode posmatra se kao borba suprotstavljenih sila čiji je model magnet; u svakoj prirodnoj pojavi Šeling je video borbu jednakopravnih sila i ta borba je struktura sveg živog.

Polazeći od kantovsko-fihteovske podele filozofije na praktičnu i teorijsku, Šeling zaključuje da je nemoguća sinteza ova dva puta; ostaje nemoguće objasniti sintezu toga kako je moguće da se predstave podudaraju s predmetima i da se predmeti podudaraju s predstavama. Izlaz je u tome da se pretpostavi postojanje predestinirane harmonije između realnog i idealnog sveta, između delatnosti nakon nastanka sveta i delatnosti koja je određena slobodnim nagonom.

Idealizam se može utemeljiti u prirodnoj filozofiji stoga što prirodna filozofija dolazi do jedinstva s transcendentnom filozofijom zahvaljujući tome što idealizuje, oduhotvoruje prirodu; identitet subjekta i objekta manifestuje se u estetičkoj delatnosti, u umetnosti; tako se kao organon filozofije pokazuje filozofija umetnosti. Završetak filozofije nije ni naučno saznanje, razum ili um s njihovim kategorijama već estetička kontemplacija koja osvetljava probleme saznanja i prirode, Ja ili intelekta. Tako se Fihteov apsolutni subjekt koji kod njega nikad ne gubi vezu s individualnom svešću, kod Šelinga pretvara u božansko načelo sveta i približava Spinozinoj supstanciji, pa je glavni zadatak Šelingove filozofije identiteta u tome da se objasni kako iz prvobitnog počela koje nije ni subjekt ni objekt nastaje mnoštvenost univerzuma.

Nakon objavljivanja spisa *Sistem transcendentnog idealizma* Šeling je došao do uvida da bi trebalo promisliti osnove i strukturu filozofije. Tako on stvara novu filozofiju, filozofiju apsoluta i istraživači se do danas spore da li do obrta dolazi u spisu *Nacrt mog sistema filozofije* (1801), predavanjima iz letnjeg semestra 1801, ili u dijalogu *Bruno* (1802). Jedno je izvesno: metafizika se pokazuje kao fundamentalna filozofska disciplina. Šeling smatra da apsolut kao apsolutni identitet objedinjuje biće i saznanje i da time ima najviši metafizički rang; polazi se od toga da postoji jedna apsolutna, iskonska *istina*,

jedan *predmet* i samo jedna *filozofija*; poreklo ovom shvatanju treba tražiti kod Spinoze, ali i kod Heraklita, Platona kao i Đordana Bruna. Nastanak mnoštva iz jednog, što je tema već antičke filozofije, nalazi svoje mesto i kod Šelinga ali s tom razlikom što on, kao i kasnije Hegel, inspiraciju ne traži samo kod antičkih autora već i kod Nikole Kuzanskog i Bruna; zato će mu panteizam Bruna biti bliži no etički idealizam Kanta i Fihtea.

Princip podudaranja suprotnosti koji je formulisao Kuzanski postaće temelj Šelingovog dijalektičkog metoda kao i kasnije kod Hegela; treba imati u vidu da će Hegel insistirati na tome kako njegova dijalektika ima koren kod Platona i Aristotela, ali isključujući Aristotelov princip protivrečnosti kao temelja logike, Hegel sledi Kuzanskog čija mu dela možda i nisu bila poznata, ali same su ideje Kuzanskog bile su u to vreme veoma uticajne. Ostaje činjenica da su Šeling i Hegel na različite načine došli do rešenja problema o nastanku mnoštva iz prvobitnog jedinstva, do pitanja identiteta subjektivnog i objektivnog. Šeling je posmatrao nastajanje kao "tvorački akt" koji se, nesaznatljiv umom, može dosegnuti iracionalnim putem, intelektualnom intuicijom koja je jedinstvo svesne i nesvesne delatnosti. Kako intuiciju poseduje mali broj jedinki, filozofija kao i umetnost jeste delo genijâ sposobnih da proniknu tamo gde ne mogu obični smrtnici. Zato je umetnost a ne nauka organon filozofije; tu se Šeling nalazi na poziciji nemačkih romantičara koji su često identifikovali filozofsko i umetničko stvaralaštvo.

Iako polazi od toga da je filozofija jedna i da služi razvoju jedne jedine istine – apsoluta, Šeling smatra da je moguća tipologija filozofskih sistema i razlikuje: spekulativni materijalizam (jonski filozofi prirode), intelektualizam (Platon, Lajbnic), realizam (kao viši stepen spekulativnog materijalizma (Spinoza)) i idealizam (Fihthe). To su pristupi koji osvetljavaju različite strane jednog te istog apsoluta.

U svojoj poznoj filozofiji Šeling ostaje veran ideji apsoluta, apsolutnog identiteta, dajući sve više i odlučnije tom apsolutu religiozno značenje, uz konstataciju o postojanju rascepa između apsoluta i realnosti. To "otpadanje" od apsoluta karakteristično je za svu raniju filozofiju, činila to ona svesno ili ne, pa se može konstatovati kako je vekovima vladala negativna filozofija i da se tek sada, sa Šelingom, javlja potreba za izgradnjom jedne pozitivne filozofije koja se ne okreće apstraktnim suštinama već postojećem, realnim stvarima, događajima. Zasluga Hegela, smatra Šeling, jeste u tome što je osmislio logičku prirodu svog filozofskog sistema, ali je pri tom Hegelovo skretanje u oblast čistog mišljenja imalo za posledicu proglašavanje pojma za sve, a da van njega ničeg nema, te hegelovstvo ne može biti ni negativna ali ni pozitivna filozofija. Na svo-

jim predavanjima o pozitivnoj filozofiji (1832/33) Šeling ističe da bi ta nova filozofija trebalo da ima tri dela: uvod (u kojem se izlaže sama ideja pozitivne filozofije i njena specifičnost u odnosu na druge sisteme), filozofiju mitologije i filozofiju otkrovenja.

Filozofija mitologije ima za svoj predmet osmišljavanje mitologije; mit nije nešto što samo pripada prošlosti; sadašnjost i budućnost će, piše Šeling, shvatiti trajni značaj mita za ljudski život. On nastoji da objasni poetska i religiozna tumačenja mita. Mitologija je istorijski nužan momenat u razvoju svesti. U religiji joj odgovara panteizam. Iskonski, ljudskoj prirodi odgovara monoteizam (no da bi se do toga dospelo, mora se proći kroz njegovu negaciju – politeizam (mitologija). Pozitivna filozofija u celini posvećena je utemeljenju i tumačenju monoteizma.

Ako se ima u vidu da je Šeling pretrpeo znatan uticaj Franca fon Badera²² (1765-1841), jasniji će nam biti uticaj misticizma na Šelingu i njegov stav (*Filozofska istraživanja o suštini čovekove slobode*, 1809) da sloboda može biti objašnjena sukobom dobra i zla, kao težak put od grešnosti ka bogu, od tamnog "prirodnog nagona" ka svetlosti istorije usmerene na božanstvo i veru u njega. Ovde je na delu polemika Šelinga protiv Hegelovog panlogizma i panracionalizma koja će biti još izrazitija u njegovim kasnijim spisima.

U Berlinu, koji je ranije bio bastion hegelijanizma, Šeling je 1841-1842 čitao niz predavanja pod nazivom *Filozofija otkrovenja*; među slušaocima bili su političari, činovnici, oficiri, profesori, a među omladinom bili su: Kjerkegor, Trendelenburg, Bakunjin, Engels, Savinji. Publika je očekivala senzaciju: predavanja su i bila senzacija ali senzacija, koja nije dugo delovala; pozna filozofija Šelinga naišla je na teškoće u interpretaciji. Dugo je bila u senci ranije filozofije, pre svega zbog velikog otpora koji su joj pružali hegelovci, a posebno mladohegelovci, kao i predstavnici drugih filozofskih shvatanja. Dugo su predavanja o filozofiji otkrovenja bila u zabeleškama jer je sam Šeling za štampu priredio samo prvo predavanje. Ostala predavanja su objavljena 1843. ali tek u naše vreme počinju da izazivaju interes kod istraživača.

Šeling je na svojim predavanjima govorio da filozofija otkrovenja kao kruha nauke treba da uspostavi odnos spram najviših predmeta stvarnosti, i pominjanje reči *stvarnost* bilo je inspirativno za mnoge slušaoce poput Kjerkegora koji su od ovih predavanja očekivali izbavljenje filozofije od okova apstraktnih racionalističkih sistema. Ali i ovo je predavanje, poput onog Platonovog, bilo praćeno nesporazumom: Šelingovo predavanje je, poput i ranih, bilo vođeno idejom da se razjasni odnos mišljenja i bića; njegov cilj je

²²Ranog kritičara Kanta i nemačke filozofije zbog preneglašavanja racionalizma i koji je smatrao da vera ima prvenstvo u odnosu na znanje jer čovek u svom delovanju zavisi od vlasti boga.

konstituisanje "čiste nauke o umu" i tu je, kao i u ranim predavanjima, ključna tačka analiza prirode kao "sveopšteg pojma". Razlika je u tome što je prethodna nauka bila negativna, kritička i nije negirala svoje poreklo u Kantovoj filozofiji. Šeling sve više usmerava filozofiju na teologiju jer ona mora početi od boga a ovo je shvatanje bilo veoma popularno u ruskoj filozofiji XIX i XX stoleća u kojoj su mnogi filozofi bili nezadovoljni Kantovom "religijom u granicama uma" i pretvaranjem boga u granični pojam čistog uma i samo u postupat praktičnog uma. Zato su neki od slušalaca Šelingovu koncepciju označavali kao neosholastičku.

Ovo nije slučajno. Činjenica je da poznu Šelingovu filozofiju prožimaju protivrečnosti: ona je trebalo da bude "čista nauka o umu", a završila se kao filozofija koja je u svoje središte stavlja pojam boga, volje i hrišćanskog otkrovenja. Svoju "pozitivnu filozofiju" Šeling suprotstavlja "negativnoj", apstraktnoj filozofiji nemačkog klasičnog idealizma i smatra je bliskom apriorizmu, ali, s druge strane, on odbacuje kategoričko negiranje empirizma (kakvo nalazimo u svim sistemima nemačkog klasičnog idealizma). Filozofija otkrovenja sadrži filozofiju mitologije, mistike i religije, i Šelingova filozofija tog poznog perioda bi se mogla odrediti kao filozofska hristologija. Otkrovenje je zapravo hrišćanstvo.

Šelingov temeljni stav po kojem je intelektualna intuicija najviša forma filozofskog poimanja doveo je u pitanje Hegel tvrdnjom da nastanak mnoštva iz jednog može biti predmet racionalnog saznanja čiji je instrument logičko mišljenje. Istina, to racionalno saznanje je specifično: u njegovoj osnovi je dijalektička a ne formalna logika i njegova pokretačka snaga je protivrečnost. Hegel je svesno i nedvosmisleno učinio ono što nije pre njega Fichte: odbacio je aristotelovski princip neprotivrečnosti. Ovo je za posledicu imalo ponovno promišljanje prirode pojma kojem se dotad pripisivala subjektivna priroda, dok je u stvarnosti "apsolutni pojam" shvatan kao identitet subjekta i objekta.

Drugim rečima: Hegel je identifikovao čisti pojam sa samom suštinom stvari i odvojio ga od subjektivnih datosti pojma koji se nalaze u čovekovo svesti. Pošto se od samog početka pojam pokazuje kao identitet suprotnosti, njegov samorazvoj potčinjen je zakonima dijalektike. Tako se kod Hegela logika poklapa s dijalektikom a dijalektika se tumači kao teorija razvoja u čijoj osnovi je borba suprotnosti. Dijalektika razvoja "opšteg pojma" čini opšti zakon razvoja kako prirode tako i ljudskog mišljenja. Za razliku od Kanta koji je oštro razgraničio oblast prirode i oblast slobode, Hegel ove dve sfere posmatra kao različite stadijume razvoja jednog istog načela: supstancije-subjekta.

Georg Vilhelm Fridrih Hegel rođen je 27. jula 1770. u Štutgartu gde je završio klasičnu gimnaziju u kojoj je posebna pažnja poklanjana antičkim jezi-

cima i antičkoj literaturi; od 1788. studira u Tbingenu - prve godine filozofiju a naredne tri teologiju; imajući odbojnost prema nastavi teologije on se, kao i Šeling, okreće Kantovoj filozofiji, posebno njegovim spisima o moralnom suverenitetu ličnosti, zatim delima Jakobija, Spinoze, Šilera; u to vreme zajedno s Helderlinom i Šelingom vatreni je pobornik Francuske revolucije; nakon završenog fakulteta radi kao učitelj u Bernu (1793-6) a potom u Frankfurtu (1797-9); pored toga što piše radove iz teologije Hegel se sve više bavi političkom i ekonomskom istorijom. Dobivši nasledstvo nakon smrti oca 1799. odlazi u Jenu na poziv Šelunga koji je te godine preuzeo mesto Fihtea na tamnošnjem univerzitetu. Nakon što je odbranio disertaciju *O kretanju planeta* (27. avgusta 1801), objavljuje i prvi rad *Razlika između sistema filozofije Fihtea i Šelunga* (1801), a od naredne godine počinje u Jeni s Šelingom da izdaje "Kritički žurnal za filozofiju" u kojem štampa i svoje radove; ako je njegova disertacija pokušaj filozofskog promišljanja prirode (nakon čega je bio primljen u Mineraloško i Prirodno-naučno društvo), pa nakon toga i predaje o "čistoj matematici", sa Šelingovim odlaskom iz Jene počinje da slabi njegov uticaj na Hegela i ovaj se sve više usredsređuje na problem zasnivanja filozofskog sistema o čemu svedoči njegov kasnije objavljen rukopis *Logika, metafizika, prirodna filozofija* (1804-05). U to vreme Hegel se zanosi idejom da napiše knjigu *Logika i metafizika*. Iako je u početku lektor, potom i docent, on nije u Jeni bio popularan kao Šeling i na njegova predavanja (iz logike, metafizike, prirodnog prava, istorije filozofije a potom i fenomenologije duha) u početku niko nije ni dolazio. Vrhunac njegovog Jenskog perioda je *Fenomenologiju duha* (1806), koju je radujući se francuskoj pobedi nad pruskom vojskom kod Jene posvetio Napoleonu; marta 1807. Hegel odlazi u Bamberg i tamo ostaje do novembra 1808. radeći kao urednih lokalnih novina. Tu počinje da se bavi političkim radom koji mu nije doneo ni korist ni slavu. Nakon zabrane novina od strane cenzure Hegel na poziv svog starog prijatelja Nithamera prelazi u Nirnberg gde će biti direktor gimnazije (1809-1816); pored velikih obaveza koje je imao kao direktor, budući da je obrazovanju pridavao izuzetan značaj tu će napisati svoje sledeće veliko delo *Nauka logike* (1812-1816). Od 1816. do 1818. predaje u Hajdelbergu gde je pozvan za profesora univerziteta i tada objavljuje spis *Enciklopedija filozofskih nauka* (1817) u kome je izložio svoj filozofski sistem. Nakon toga pozvan je 1818. u Berlin gde je, ovenčan slavom, predavao do smrti (1831); iako je za života objavio još samo jedan spis *Osnovne crte filozofije prava* (1822), Hegel u Berlinu drži predavanja iz oblasti istorije filozofije, estetike, filozofije religije, filozofije istorije i sve te spise ubrzo su priredili i objavili njegovi učenici što je

doprinelo učvršćenju uticaja Hegelove filozofije na većini evropskih univerziteta.

Naspram Šelinga koji smatra da je supstancija apsolut, odnosno identitet i da se razvijanje sistema sastoji samo u tehničkom razvijanju principa identiteta, Hegel polazi od toga da apsolutni identitet sadrži u sebi protivrečje i da filozofija stoga mora biti proces samoproizvođenja različitih određenja, tj. razvoj principa identiteta bića i mišljenja. Istovremno, uvidevši da logika i metafizika ne mogu biti osnova sistema, Hegel je pokušao da pođe drugim putem, prihvatanjem socijalno-filozofskog modela; rezultate takvog pristupa imamo u njegovim radovima *Sistem moralnosti* i *Jenska realna filozofija* (1802-3); u ovim spisima nalazimo problematiku prava, politike i države i tu je reč o realnoj ili (Kantovom terminologijom) praktičnoj filozofiji. Tu se radi o jednom prelazu na drugačiji način mišljenja koji je na prvi pogled blizak Kantovom i Fichteovom; u središte se stavlja svest i to delatna svest, ali se time Hegel od svojih prethodnika bitno i razlikuje jer ističe takvu delatnost svesti koja stvara bivstvene forme koje imaju tendenciju da "izlaze" iz svesti.

Delatnost svesti odvija se u pojedinačnoj ličnosti, ali ona ima sposobnost da stvara vanindividualne forme koje imaju objektivno značenje. Hegela interesuje prelaz od svesti ka objektivnim socijalnim formama; svest stvara biće no ne kao ono koje je stvorila priroda, već objektivno i idealno koje proističe iz same čovekove svesti, posredovanjem svesti.

Fenomenologija duha je put kojim konačna svest (oslobađajući se sveg empirijskog) nastoji da dospe do beskonačnog; to je put kojim se kreće i apsolut da bi dospeo do samog sebe (vraćajući se sebi iz postojanja u drugom). Sam pojam "fenomenologija" korišćen je i ranije (I. Lambert, I. Kant, K. Rajnhold) i označavao je nauku o pojavama i pojavljivanju; ovde je reč o pojavama duha na njegovim raznim etapama, pa je fenomenologija duha nauka o duhu koji se razvija od konkretnog, određenog bića, tj. od empirijske svesti i preko niza dijalektički povezanih momenata dospeva do apsolutnog znanja.

U *Fenomenologiji duha* Hegel paralelno razvija dva međusobno isprepletena plana: (a) plan kretanja duha kroz istorijske etape sveta koji ga okružuje i to je put samoostvarenja i samosaznanja duha i (b) plan koji se odnosi na pojedinačnu empirijsku individuu koja prolazi isti put kojim prolazi i duh. Zato je istorija svesti individue ponavljanje istorije kojom je prošao duh. Duh sebe određuje i saznaje saznajući drugo, ono što on nije; zato svest uvek ukazuje na vezu Ja i objekta, subjekta i objekta; protivrečje subjekta i objekta je karakteristika svesti. Put *Fenomenologije* jeste u progresivnom oposredovanju ovog protivrečja do njegovog potpunog ukidanja. Hegel sebi postavlja za cilj da prevlada

razliku između svesti i objekta i da dokaže kako objekat i nije ništa drugo do *sama* svest, tj. samosvest koja od vremena Kanta zauzima centralno mesto u filozofiji i koju Hegel hoće sada naučno da utemelji i ideju započetu s Dekartom, koja je svoj zenit imala u Kantovoj filozofiji, sada privodi logičkom kraju; stoga ovaj spis nije ništa drugo do završetak transcendentale filozofije novog vremena.

Spis *Fenomenologija duha* neki smatraju uvodom u Hegelov filozofski sistem, drugi uvodom u svaku moguću filozofiju, a meni se čini da je reč ne samo o uvodu već pre o *prvom delu*²³ njegovog sistema; kao što smo videli tu se postavlja pitanje prevladavanja tačke individualne svesti za koju postoji samo suprotnost subjekta i objekta; ta suprotnost se ukida postupnim razvojem svesti tokom kojeg individualna svest prelazi sve one etape koje je prošlo čovečanstvo tokom svoje istorije. Zato je Engels govorio da je Hegelova *Fenomenologija duha* paralelna embiologija i paleontologija duha. Hegel u ovom spisu ne izlaže istoriju kulture kako je nalazimo u delima istoričara, filologa ili lingvista već na sažet filozofski način daje originalnu interpretaciju celine istorijskog znanja njegovog vremena.

Ovaj Hegelov spis u kome se opisuje prelazak svesti iz empirijske perspektive u perspektivu apsoluta može se porediti s Bildungs-romanima kao što su *Emil Ž.Ž.* Rusoa, *Vilhelm Majster Getea* ili *Hiperion* Helderlina čiji glavni heroji prolaze kroz niz teškoća i razočaranja da bi dospeli do istine. *Fenomenologija duha* je isto tako jedan roman, ali napisan za filozofe²⁴.

Spis iz nirnberškog Hegelovog perioda *Nauka logike*²⁵ mnogi smatraju njegovim glavnim delom (budući da je potonja *Enciklopedija* iz 1817. samo poku-

²³ Ako se po pitanju sistema ne držimo samo pozicije izložene u *Enciklopediji filozofskih nauka*, onda je moguće zastupati i stav da *Fenomenologija duha* nije samo uvod u Hegelovu filozofiju (i deo Filozofije duha), već *prvi deo* njegovog sistema dok je *drugi deo* sistema *Logika*. Većina istraživača ističe da kod Hegela prelaz od logike ka prirodi nije uspeo, mada je i on sam tu video i priznao neke teškoće. Biće da se tu radi o nečem daleko većem i da tu nisu po sredi teškoće već da je potpuno nejasno šta Hegel zapravo hoće. Pokazuje se da je sistem zapravo nemoguć. Postoje dva plana: (a) naučno-istorijski (određen odnosom logike i realne filozofije) i (b) ontološki (određen odnosom logičke ideje i sveta). Ove planove je nemoguće izmiriti, mada se pokušaj te vrste nalazi kod Šelinga. Ali, ako najveći majstor sistema ostaje Spinoza, ove unutrašnje teškoće u gradnji sistema kao i svest o njima čine Hegela najvećim majstorom filozofije svih vremena.

²⁴ Onima koji se hoće posvetiti izučavanju problematike koju donosi Hegelova *Fenomenologija duha*, kao i pitanju mogućnosti izgradnje filozofskog sistema, kao pitanju logičkog početka u "čistoj nauci", preporučujem knjigu Milenka A. Perovića: *Početak u filozofiji* (Novi Sad, 1994).

²⁵ Ovo delo mu je donelo toliku slavu da kad je došao u Berlin, na njegova predavanja sjatili su se ljudi iz svih krajeva ali isto tako i državnici zaduženi za sprovođenje opsežne reforme obrazovanja i kulturnog preporoda svih nemačkih krajeva koja je počela u prvoj deceniji XIX stoleća; Hegel je aktivno podržavao kulturne reforme tajnog savetnika i rukovodioca trećeg sektora ministarstva unutrašnjih poslova Pruske, zaduženog za kulturu i obrazovanje, Vilhelma fon Humbolta, ministra K. fon Altenštajna (koji je Hegela i imenovao za člana Kraljevske naučne komisije koja se bavila problemima nastave u školama i na univerzitetima) kao i kancelara (takođe reformatora) K.A. fon Hardenberga.

šaj sažetog izlaganja čitavog sistema²⁶). U ovom delu, objavljenom u tri knjige, on vrši grandioznu reformu logike, teorije saznanja, učenja o svetu i o kategorijama filozofije.

U *Logici* Hegel izlaže samokretanje pojma; svaki pojam sadrži u sebi jednostranost, konkretnost i zato svaki pojam ne prelazi u sve druge pojmove već u svoju drugost. Ova drugost, konstatujući svoju konačnost, prelazi u svoju suprotnost i sve tako dok se ne dospe do najviše sinteze, do apsolutne istine koja misli sebe samu i koju Hegel, na tragu Aristotela, naziva "mišljenjem mišljenja" čijim se dostizanjem filozofija i završava. Svo to kretanje odvija se dijalektički: negativnost koja se nalazi u svakom pojmu i čini njegovu ograničenost istovremeno je i pokretač razvoja tog pojma. Dok pojam ne dospe do svoje najviše tačke – apsolutne ideje - svaki od stupnjeva njegovog razvoja pokazuje samo relativnu no ne i apsolutnu istinu. Tako, u osnovi hegelovske dijalektike leži princip negacije ili protivrečnosti. "Sebi identična ideja sadrži u sebi negaciju sebe, protivrečje". Protivrečje određuje karakter Hegelove dijalektike u kojoj pojmovi "progres" i "proces" igraju ključnu ulogu i postaju univerzalna određivanja svega postojećeg: ne samo čoveka i sveta već i samog Boga. Ideja je, kaže Hegel, u svojoj suštini proces jer je njen identitet samo utoliko apsolutan slobodan identitet pojma ukoliko je on apsolutna negativnost i time dijalektičan. Ideja podrazumeva kružno kretanje u kom pojam kao opštost koja je jedinstvo određuje sebe spram objektivnosti i spram suprotnosti toj objektivnosti i ta spoljašnjost, imajući pojam svoje supstancije, svoje imanentne dijalektike, vraća se sebi nazad, u subjektivnost.

Neki smatraju da je Hegel načinio temeljni prevrat u novijoj filozofiji mada se znaci tog prevrata mogu nazreti već kod Kanta a posebno kod Fihtea, no ni jedan ni drugi nisu uklonili protivrečnost kao momenat negacije; Kant, kao što je poznato, objašnjava antinomije uma težnjom samoga uma da zađe u predele izvan svojih granica, a Fihte dolazi do zaključka da treba odbaciti protivrečnost kao pokretača dijalektičkog procesa pa na taj način i jedan i drugi prihvataju zakon identiteta, koji ne dozvoljava protivrečnost u naučnom mišljenju. To je ono zbog čega ih kritikuje Hegel: oni nisu protivrečnost pretvorili u osnovni zakon mišljenja i bića dajući mu važnost koju je zakon identiteta (neprotivrečnosti) imao od vremena Aristotela. Uklanjanje zakona

²⁶Po nekim uobičajenim tumačenjima zaljubljenika u triadičnost koja navodno prožima sve Hegelovo delo, *Nauka logike* bi bila prvi deo njegovog filozofskog sistema; drugi deo bio bi *Filozofija prirode* a treći *Filozofija duha* koja ima tri dela: učenje o subjektivnom, objektivnom i apsolutnom duhu; *subjektivni duh* deli se na antropologiju, fenomenologiju i psihologiju, *objektivni duh* deli se na pravo, moral i običajnost i *apsolutni duh* obuhvata umetnost, religiju, filozofiju.

identiteta Hegel je prinuđen da revidira pojam bivstvovanja – centralni pojam antičke, srednjovekovne i novovekovne ontologije. Već je Aristotel pokazao kako je kategorija bivstvovanja organski povezana sa zakonom identiteta i da ili s njim stoji ili zajedno s njim pada. Zato Hegel i kaže kako je identitet ono što se ranije razmatralo kao bivstvovanje. Činjenica je da već kod Fihtea bivstvovanje stoji naspram delatnosti kao bezživotno načelo, kao nepokretna inertna predmetnost, kao materijal koji treba da bude prevladan od strane Ja; zato Hegel kritikuje Fihtea za subjektivnost njegovog subjekta-objekta i nastoji da prevlada dogmatsko shvatanje bivstvovanja karakteristično za sholastiku i racionalističku filozofiju XVII stoleća; taj dogmatizam nastoji da prevlada identitetom bivstvovanja i mišljenja. U žiži njegove kritike je sama kategorija bivstvovanja (i njoj odgovarajućeg pojma supstancije) i to nije slučajno budući da je u srednjem veku, pre svega u tomizmu, taj pojam dobio veliki značaj zahvaljujući Aristotelovom uticaju. Sve ima svoju bit samo u pojmu; nešto suštinsko ne može postojati nezavisno od pojma; ako je bivstvovanjem određena misao to znači da misao ne može imati ništa naspram sebe pa nije slučajno da logika određuje ne samo formu nego i sadržaj mišljenja.

Hegel se suprotstavlja Kantu koji je smatrao da se bivstvovanje ne može svesti na logiku i pri tom razlikovao logički osnov i realni uzrok. Kao i sva srednjovekovna metafizika, kao i filozofija XVII stoleća, Kant je, po Hegelu, priznavao samo konačno, razumsko mišljenje; subjektivna određenja misli suprotna su bivstvovanju i zato su proglašavana za "stvari po sebi". Mišljenje dotadašnje metafizike bilo je konačno ili se kretalo u takvim određenjima misli čije su se granice činile statičnim; postavljalo se pitanje da li bog ima egzistenciju a egzistencija se shvatala kao nešto pozitivno, kao nešto krajnje i najviše. Ali, sad se pokazalo da postojanje ne mora biti samo nešto pozitivno već da je određenje koje je nisko za ideje i nedostojno boga. Na spekulativnom, umnom nivou mišljenja, za razliku od razumskog, predmet sam razvija svoja određenja, a to je moguće samo u slučaju identiteta ljudskog i božanskog uma. Na taj način, istinsko filozofsko saznanje jeste samosaznanje boga. Dostizanje božanskog saznanja omogućuje dijalektika koja počiva na podudarnosti suprotnosti i ima protivrečje za svoj pokretački princip.

Identitet mišljenja i bivstvovanja, konačnog i beskonačnog, označava ukidanje jaza između božanskog i ljudskog, između tvorca i tvorevine; na mesto transcendentnog boga shvatanog kao ličnost sad stupa panteistički shvaćen Apsolut, apsolutna ideja imanentna svetu koja čini temelj sveg postojećeg. Tako Hegel spaja Spinozin naturalistički panteizam (supstanciju) i Fihteov

mistični panteizam (subjekt) i pri tom ovaj poslednji oslobađa od ostataka transcendentnog; na taj način uklanja transcendentnost boga jer, ako je bog najrealnije biće, on se pretvara u nešto onostrano i tad se više ne može govoriti o njegovom saznanju.

Monizam Hegel uspostavlja pretvaranjem bivstvovanja u praznu apstrakciju u "opšte *post rem*" kako su tvrdili nominalisti; čisto bivstvovanje je čista apstrakcija, nešto apsolutno negativno, koje uzeto neposredno jeste ništa, pa za mišljenje i nema ničeg beznačajnijeg od bivstvovanja; zato je *nastajanje* iznad *postojanja* i *nepromenljivosti* i ovo je već znak modernog doba čime se ono jasno razlikuje od antičkog i srednjovekovnog tumačenja sveta. Ako se ima u vidu da i duh, najviši pojam, Hegel takođe tumači kao nastajanje, videće se kolika je tu razlika između njega i Platona i neoplatoničara; kod Platona jedno je iznad uma i nedokučivo umom čak i uz pomoć dijalektike (koja se bitno razlikuje od hegelovske dijalektike). Hegelov sistem i određuju kao panlogistički zato što nema ničeg što se umom (na dijalektički način) ne bi moglo dokučiti.

Mada se Hegel poziva na Aristotela, posebno na njegove pojmove svrhe, entelehije i svrhovitosti (koje hoće da uspostavi u pravima) i pri tom kritikuje novovekovnu prirodnu nauku što ove pojmove odbacuje, Hegelovo učenje je nepojivo s Aristotelovom ontologijom; dovoljno je još jednom ponoviti Hegelovo odbacivanje zakona *identiteta* a s njim i pojma *bivstvovanja*, odnosno *suštine*, Aristotelovog centralnog pojma. Dok je u antičko doba načelo sveg određenog *jedno*, i stoga *odrediti* znači *ograničiti neograničeno*, Hegel preko Spinoze preuzima tradiciju koja dolazi od Kuzanskog i Bruna i dovodeći je do logičkog kraja, tvrdi kako je određenje negacija, a pozitivno se više ne misli kao jedno već kao beskonačno, kao identitet suprotnosti, jednog i neograničenog. Svako određenje je negacija (*omne determinatio est negatio*), govorio je Spinoza.

Kako u jenskom periodu, tako i u berlinskom, Hegel filozofski sistem gradi na pojmu duha, apsoluta, odnosno identiteta mišljenja i bića. On duhovno shvata kao ono prvobitno, kao supstanciju koja se uzdiže do božanskog kao nečeg iz čega sve nastaje i u šta se vraća. Apsolutni duh je, ako je u ovom slučaju stepenovanje uopšte moguće, nešto "najsupstancijalnije", a onda naniže slede: ideja, logička ideja, um i na kraju mišljenje. Ovo nas mora podsetiti na rešenje koje nalazimo već kod Plotina a potom kod Prokla.

Ne treba gubiti iz vida da Hegel supstanciju, tj. duh kao i logičku ideju, shvata kao subjekt; ovde se uvodi problematika subjektivnosti (subjekta) koja se ne svodi na ljudsko Ja; u duhu se tako stiču i subjektivnost i objektivnost: subjektivnost omogućuje duhu da "prolazi" kroz prirodu, da je "otuđi" od sebe kao drugost; zahvaljujući objektivnosti duh može da "prolazi" kroz čoveka. Kako je *apsolutni*

duh za Hegela "pojam svih pojmova", pojam koji obuhvata *i* boga, *i* božansko-duhovno počelo prirode, *i* čoveka, kao *i* najviše nivoa duha (umetnost, religija, filozofija), Hegelov se sistem određuje i kao "sistem apsolutnog idealizma".

**

Da Hegelova filozofija ni u kom slučaju nije bila jednoznačna, pokazalo se neposredno nakon njegove smrti kada su se njegovi učenici podelili u dve grupe koje je, koristeći rečnik tadašnjih francuskih parlamentaraca, David Štraus podelio na "desne" i "leve". Polazeći od Hegelovog stava da filozofija izražava u pojmovima ono što religija daje u obliku predstava na osnovu čega bi se moglo govoriti i o podudarnosti filozofije i religije, Hegelovi neposredni učenici su se podelili oko pitanja: kako se filozofija odnosi prema istoriji sveta kao i da li je hrišćanstvo spojivo s Hegelovom filozofijom? Desni hegelovci su odgovarali potvrdno dok su levi to negirali. Među desnim hegelovcima najistaknutiji su bili njegovi stariji učenici, priređivači Hegelovih sabranih dela (1831-1841), Eduard Gans (1798-1839), Karl Ludvig Mišle (1801-1893), Karl Rozenkranc (1805-1879), Johan Eduard Erdman (1805-1892), dok su se među levim hegelovcima, odnosno mladohegelovcima, isticali David Štraus (1808-1874) Maks Štirner, Ludvig Fojerbah (1804-1872), Edgard Bauer (1820-1886) i Bruno Bauer (1809-1882), Arnold Ruge (1802-1880) i Karl Marks (1818-1883).

Ovoj podeli na dve hegelovske linije doprineo je sam Hegel svojim stavom o umnosti stvarnog i stvarnosti umnog; dok je desnica isticala kako je samo stvarno i umno, a levica da je umno samo ono što je stvarno, osnovno pitanje koje je ležalo u osnovi ovog spora ticalo se same prirode stvarnog. S druge strane, spor je nastao i oko karaktera hegelove filozofije religije: vrativši se zapravo na pozicije Hegelovih mladalačkih teoloških i političkih spisa, Fojerbah i Ruge su pristupili izmeni Hegelove filozofije a u duhu svoga vremena, Bauer i Štirner su filozofiju "dovršavali" u duhu radikalnog kriticizma i nihilizma a Marks i Kjerkegor su iz toga izvukli radikalne zaključke: Marks je izvršio destrukciju građansko-kapitalističkog društva a Kjerkegor destrukciju građansko-hrišćanskog sveta; Hegelovo pomirenje uma, vere i hrišćanstva sa državom u elementu filozofije došlo je do svog kraja 1840. godine. Raskid s njegovom filozofijom koji su izvršili Fojerbah, Kjerkegor i Marks bio je krajnje radikaln; ističući kraj Hegelove hrišćanske filozofije mladohegelovci su proklamovali promenu koja je odbacivala postojeću državu i postojeće hrišćanstvo. Fojerbah je redukovao hrišćanstvo na čulnog čoveka, Marks na protivrečnosti u ljudskom svetu, Bauer je objasnio njegovo poreklo a Kjerkegor je redukovao celokupnu

svetsko-istorijsku realnost hrišćanstva i sve to završio "skokom u veru". Redukujući hrišćanstvo oni vrše i destrukciju građansko-hrišćanskog sveta te time odbacuju i Hegelovu filozofsku teologiju izmirenja.

Odmah treba reći da se mladohegelovci nisu zaustavili na kritici Hegelovog shvatanja religije; ta kritika samo beše prvi korak i oni su odmah pošli dalje kritikujući i Hegelovo shvatanje čoveka, istorije, društva, politike; međutim, njihova kritika nije dovela do odbacivanja Hegela i njegove filozofije; pre bi se moglo reći nešto suprotno tome: mladohegelovci su možda najviše doprineli otvaranju jedne permanentne diskusije s Hegelovom filozofijom koja se uskoro pokazala ne samo kao horizont celokupne dotadašnje filozofije već i kao krajnji domet celokupnog mišljenja – filozofija koja se ne može tek kritikom prevladati. U monografiji o Hegelu 1870. Karl Rozenkranc je pisao kako je pored svih kritika Hegelova filozofija ostala stalni predmet pažnje javnosti; iako polemika protiv njega ostaje da hrani njegove protivnike, Hegelov je sistem još uvek središte filozofske aktivnosti. Nijedan drugi sistem, piše on, nije još uvek tako atraktivan, nijedan drugi sistem nije tako sve druge okrenuo protiv sebe i nijedan drugi sistem nema takvu spremnost i mogućnost da prihvati sav istinski napredak duha. Za desne hegelovce, odnosno starohegelovce, dugo je vladalo shvatanja da su oni ortodoksni, konzervativni i reakcionarni; ovo je u velikoj meri pogrešno a posledica je pokušaja da se istakne radikalizam levih hegelovaca kao i činjenice da je tu sliku u velikoj meri stvorila i kritika koja je dolazila od levohegelovaca; pri tom, ne treba gubiti iz vida da je školsko hegelovstvo bilo tokom XIX stoleća mnogo delotvornije no što je to slučaj kad je reč o radikalizmu levice.

U prvo vreme izraz *mladohegelovci* shvatao se samo u smislu mlade generacije Hegelovih učenika, dok je izraz levohegelovci ukazivao da je reč o revolucionarnoj partiji prevrata koja je naglasak stavljala na revolucionarni moment Hegelove dijalektike. Za razliku od starog i srednjeg veka kada su filozofi činili jedan poseban stalež, ali i za razliku od vremena koje im neposredno prethodi, vremena Hegela, kad su filozofi bili službeni učitelji filozofije i državni činovnici, ostajući još uvek istovremeno i borci za istinu i zavisni od države, mladohegelovci se nalaze u jednoj novoj situaciji: nastupajući sa svojim programima, manifestima i tezama, sa proklamacijama punim efekata, oni nastupaju kao ideolozi promene koji se suprotstavljaju građanskom poretku pa većina njih gubi posao (Foerbah, Ruge, Bruno Bauer), dok Štirner živi kao školski učitelj i izdržava se prevodenjem i prihodima od prodavnice mleka; Marks nije uspeo da bude docent u Bonu pa je neko vreme bio urednik novina

u Kelnu a Kjerkegor je živeo "na sopstveni kredit" i od nasledstva svoga oca koje se istopilo kada se na smrt razboleo.

Među levim hegelovcima isticao se **Karl Marks** (1818-1883); imajući ne baš uredan a ni udoban i srećan život, vreme je provodio među knjigama, u doživotnoj besparici; u početku je kritikovao desne hegelovce i Hegela a potom leve hegelovce (Bauera, Štirnera, Fojerbaha), ekonomiste (Smita, Rikarda), anarhiste (Prudona), socijaliste-utopiste (Sen-Simona, Furijea, Ovena). Iako briljantan um, ne mogavši da se dokaže u filozofiji, uprkos nekoliko sjajnih radova o Hegelu, pokušao je da se dokaže u politici učestvujući u evropskom radničkom pokretu. Od mladosti u zavadi sa svim filozofima (prijateljevao je samo sa Fridrihom Engelsom (1820-1895) koji nije mnogo znao filozofiju), napisao je niz polemičkih spisa čijim naslovima i podnaslovima dominira reč *kritika*. Više decenija njegovi spisi (koje je malo ko čitao) bili su mnogo citirani; ono istinski vredno u njima shvatila je samo nekolicina mislilaca u XX stoleću, pre svih Lukač i Lenjin a potom pripadnici Frankfurtske škole. Reč je o veoma talentovanom ali neostvarenom filozofu.

U nameri da napiše političku ekonomiju, napisao je (nedovršenu) filozofski inspirisanu kritiku političke ekonomije i pokazao da je postojeće društvo (zajedno sa svojim zakonima) neljudsko, samootuđeno društvo, u kojem čovek nije doista čovek. Zato je pozvao u borbu za ukidanje otuđenja, za istinsko ljudsko društvo. Tačnije rečeno, Marks nije "kombinovao" filozofiju s političkom ekonomijom i politikom. On nije bio jednostavno filozof, ekonomist i političar, nego je bio nešto što nadilazi ta tri određenja. Bio je istinski *mislilac* – mislilac prakse. Pod "praksom" nije mislio takozvanu praktično-političku ni ekonomsku delatnost, nego onu strukturu ljudske delatnosti po kojoj je ona slobodna i stvaralačka, jedan modus bivstvovanja koji ne samo što nadilazi druge "moduse bivstvovanja", nego se uzdiže i do same "biti" bivstvovanja. Kao mislilac prakse, u tom smislu Marks je i *mislilac revolucije*, jedne revolucije koja nije samo politički prevrat ni ekonomsko preoblikovanje društva, nego onaj radikalni preobražaj koji ukida samootuđenje čoveka stvarajući istinski ljudsko društvo i novog čoveka. Kao najviši oblik slobodnog ljudskog stvaralaštva on je upravo onaj najviši oblik prakse u kojem sama bit bivstvovanja dolazi do reči." Ovako su pisali o Marksu oni koji su mu bili bliski po shvatanjima. O onima drugima videti u knjizi H. M. Encensbergera: *Razgovori s Marksom i Engelsom* (Beograd, 1983).

Moderna filozofija

Nakon smrti Hegela i Šelinga evropska filozofija je nastavila da se razvija u više različitih ne uvek paralelnih a ni kompatibilnih smerova; sva filozofija bila je ili protiv Hegela ili drugačija od Hegela, ali ne uvek i na nivou ovog mišlioca; hteli ili ne, svi su se narednih decenija morali određivati spram Kanta i Hegela koji su postavili ne samo osnovne teme, već i odredili nivo mišljenja ispod kojeg se ne bi smelo više ići. Nezavisno od toga da li su nastojali da nastave svoje velike prethodnike, kao u slučaju neokantovaca ili neohegelovaca, da ih kritikuju, kao u slučaju marksista, filozofa egzistencije, pozitivista i neopozitivista, ili da pokušaju da započnu filozofiju na jedan radikalno novi način, kao u slučaju Huserla, svim filozofima kraja druge polovine XIX i samog početka XX stoleća svojstvena je svest o čitavom dotadašnjem filozofskom nasleđu.

U narednom periodu (sredina i kraj XX stoleća) znaće se istorija filozofije, ali iz nje se više neće misliti; sa Huserlom i Vitgenštajnom završava se život filozofije koji joj se podario Dekart; čak i da se Dekart našao na stranputici, krenuvši jednim posve drugim putem od onog kojim se kretala filozofija od Pitagore i Talesa do Franciska Suaresa, taj put se prvih decenija XX stoleća završio. Savremene filozofe odlikuje jedna posve drugačija svest, vođeni su posve drugačijim motivima i filozofija koja danas još traje, približavajući se svome kraju, nešto je posve treće.

Polazeći od Hegela mišljenja filozofa o stvari filozofije mogu se izložiti na različite načine; red koji sam ovde uzeo krajnje je uslovan, pomalo subjektivan. Od nekog se ipak mora početi, a onda je to među preostalima onaj najstariji, savremenik Hegela i Šelinga, ali neko ko ipak otkriva nova obzorja.

Iako veoma popularna i uticajna, Hegelova filozofija nije bila već za njegova života i opšteprihvaćena; "nakon Kanta koji je vratio dostojanstvo filozofiji, ona je opet postala služavka tuđih interesa, i pretvorena u sofistiku postala je samo način za laku zaradu", govorio je **Artur Šopenhauer**, aludirajući pre svih na Hegela, "kod koga, naspram nadute praznine Fihtea i Šelinga, nalazimo čisto šarlatanstvo i besmislice koje se prodaju za besmrtnu mudrost". Optužujući Hegela da je dosadan i nepismen, da je ubica istine, i da je od filozofije načinio služavku države, Šopenhauer je smatrao da je najpreči zadatak filozofa *rehabilitaciju istine*.

Mada nije uobičajeno Šopenhauera uvrštavati među filozofe kriticizma i nemačkog idealizma, budući da se od njih bitno razlikuje, činjenica je da svojim delom pripada tom vremenu i da je u najvećoj meri podstaknut nekim od ključnih pitanja kojima se bavio i Kant. Smatram da se stoga izlaganje o

Hegelu može nastaviti upravo ukazivanjem na neke od ideja koje će preko Šopenhauera dospeti u savremenu filozofiju.

Šopenhauer je rođen u Dancingu 22. februara 1788. godine. Filozofiju je studirao u Getingenu kod Šulcea gde se upoznao s filozofijom Kanta i Platona. U Berlin je prešao 1811. da sluša predavanja Fihtea koja su ga ubrzo razočarala; nakon dve godine odbranio je disertaciju u Jeni *O četvorostrukom stavu dovoljnog razloga*; u salonu svoje majke, u Vajmaru, upoznao je Getea i orijentalistu F. Majera. Pod uticajem ovog poslednjeg zainteresovao se za *Upanišade* i otud kod njega uticaj istočnjačke religije; svoj glavni spis *Svet kao volja i predstava* završio je 1818. a objavio naredne godine. Od 1820. bio je docent na Univerzitetu u Berlinu; ubrzo je došao u sukob s Hegelom; čak je i predavanja zakazivao u isto vreme kad i Hegel, ali mu na predavanja niko nije dolazio; najavljavao ih je do 1831. kada prelazi iz Berlina u Frankfurt gde živi do kraja života kao rentijer. Pedesetih godina je počeo da stiče popularnost; bio je čudak, pomalo ekscentričan, ekstravagantan; umro je 21. septembra 1860. godine. Uskoro su se na njega počeli pozivati mnogi mislioci i u njegovoj filozofiji nalaziti uporište svi oni koji su se suprotstavljali tradicionalnoj racionalnoj filozofiji.

Kantovu *Kritiku čistog uma* smatrao je najznačajnijim delom čitave istorije filozofije, a sebe čovekom jedne ideje koju je izložio već u naslovu svog glavnog dela: *Svet kao volja i predstava*; svet je moja predstava, piše on; to je istina za svako živo biće, ali samo čovek može da je uzdigne na nivo refleksivne svesti; i ako to čini u njemu se stvara religiozni pogled na stvari; tada mu biva jasno i nesumnjivo da on ne zna ni Sunce ni zemlju, a zna samo oko koje vidi Sunce, ruku koja dodiruje zemlju; okolni svet postoji samo kao predstava, samo u odnosu na drugog koji predstavlja i kakav je sam čovek... Najevidentnija istina je da sve postojeće što se saznaje, sav svet, jeste samo objekt u odnosu na subjekt, odraz, predstava. Sve što postoji obeleženo je na taj način i ono postoji samo za subjekt; svet je predstava.

Premda još od Dekarta pa do Berklija postoji ideja o tome kako se svet javlja samo u obliku naše predstave, Šopenhauer je prvi koji tu tezu stavlja u središte filozofije. On tvrdi kako teza o svetu kao predstavi i njegovim datostima kroz moje doživljaje, (a koja se na veoma složen način dokazuje u evropskoj filozofiji), u istočnoj misli, posebno u *Vedama*, jeste jednostavna, početna pozicija.

Ali dok u tumačenju sveta kao predstave sledi Kanta, isticanjem primata volje nad razumom on se od ovog mislioca udaljava; razum klasične filozofije proglašava za fikciju, a čitavu filozofiju racionalizma označava kao izmišljotinu profesora filozofije; razumu Šopenhauer suprotstavlja volju; ona je apsolutno slo-

bodno htenje koje nema ni uzrok ni osnovu. Volja prožima svu vasionu, ona je počelo i apsolut, ali i ontološki, gnoseološki i etički princip, pa stoga svet i može biti "volja i predstava". Ta mitologija volje nastaviće se potom u filozofiji Ničea.

Po Šopenhaueru voljom je prožeta i priroda i kultura i to otvara prostor za jednu metafiziku prirode; on kaže: "kada vidim planinu, i ja sâm nisam ništa drugo do ta planina, to nebo i ti zraci: objekt se pojavljuje u njegovom čistom obliku, u njegovoj lepoti". Sam život nalik je klatnu koje se kreće između patnje i praznovanja; život je patnja i nema racionalizma i progressa u istoriji, o čemu je govorio Hegel, to je izmišljotina i svaki optimizam je neosnovan. Istorija je sudbina, slepi slučaj, a progres iluzija; najveći čovekov zločin je to što se rodio.

Ali, kad čovek shvati da je svet predstava i po svojoj prirodi slepa nezadrživa volja koja je večno nezadovoljna, razdirana protivrečnim silama, on je tad spreman da se oslobodi tog kauzalnog lanca i za to ima samo dva izlaza: umetnost i askezu. U estetskom iskustvu mi se od želja oslobađamo uz pomoć zaborava; poniremo u predmet i zaboravljamo sebe i svoju patnju. Umetnost izražava objektivnu suštinu stvari i pomaže da se oslobodimo volje. Umetnosti se, kao i filozofija, trude da reše problem egzistencije, jer se u svakom duhu (kad se posveti čisto objektivnom posmatranju sveta) budi izvesna težnja da shvati istinsku suštinu stvari, života, egzistencije. Čisti subjekt saznanja (oslobođen volje), intelekt kao takav interesuje suština života i egzistencija - odgovor na pitanje: šta je život?

Na to pitanje odgovara svako pravo, uspelo umetničko delo, jedino, upozorava Šopenhauer, sve umetnosti govore naivnim, detinjim jezikom intuicije, a ne ozbiljnim i apstraktnim jezikom refleksije: njihov odgovor je zato prolazna slika a ne postojano i opšte znanje. Nije stoga nimalo slučajno da su upravo gnoseološka i egzistencijalna pitanja najveći izazov za svaku umetnost, a najdublje odgovore, po rečima Šopenhauera, daje upravo muzika; ona izražava najintimniju stranu svakog života i egzistencije i to jezikom koji je razumljiv svima neposredno, no koji se ne da prevesti na jezik uma. Sve umetnosti pružaju onom ko pita intuitivnu sliku i kazuju: "Gledaj ovamo, ovo je život".

Ipak, taj odgovor je delimičan i samo privremeno zadovoljava jer umetnosti daju primer umesto pravila - one ne daju sveukupnost budući da ona može biti dokučena samo u opštosti pojma. Zadatak je filozofije da za pojam, za refleksiju uopšte, pruži trajan i zauvek zadovoljavajući odgovor i u tome se ogleda srodnost umetnosti i filozofije. Svako umetničko delo teži da nam prikaže život i stvari onakvima kakvi su oni uistinu, ali kakve ne mogu biti neposredno shvaćene od svakog čoveka (kroz maglu objektivnih i subjektivnih slučajnosti, a tu maglu rasteruje umetnost).

Svrha svih umetnosti, po mišljenju Šopenhauera, jedna je i ista - prikaz ideja; bitna razlika među umetnostima je u tome na kom se stupnju objektivizacije volje nalazi ideja koju treba prikazati (a što determiniše i građu prikaza, pa se stoga i međusobno najudaljenije umetnosti mogu prikazivati pomoću poređenja), a to znači da je zajednički cilj svih umetnosti razvijanje i razjašnjenje ideje koja se iskazuje u objektu svake umetnosti, tj. volje koja se objektivira na svim stupnjevima. Ideja, koja se javlja kao objekt umetnosti i čije prikazivanje (pošto je ideju prethodno saznao) umetnik sebi uzima za cilj, jeste, dakle, ideja u Platonovom smislu, i nije po mišljenju Šopenhauera, ništa drugo (ni pojedinačna stvar, objekt našeg svakodnevnog poimanja, a ni pojam, objekt razumnog mišljenja i nauke).

Ukazujući na ono što je zajedniško ideji i pojmu (to što i ideja i pojam predstavljaju kao jedinice mnoštvo realnih stvari), Šopenhauer ističe i bitnu razliku: dok je *pojam* apstraktan, diskurzivan, neodređen u svojoj vlastitoj sferi, a određen samo što se tiče granice, dostižan je i shvatljiv za svakoga ko ima razuma, saopštiv je rečima bez daljeg posredovanja i svojom definicijom je sasvim iscrpljen, dotle *ideja*, koja se može definisati kao predstavnik pojma, jeste skroz naskroz konkretna i mada predstavlja čitavu gomilu stvari potpuno je određena; nju ne može spoznati individua kao individua, već onaj ko se uzdigao iznad svakog htenja i svake individualnosti do čistog subjekta saznanja.

Čist pojam se može potpuno odrediti, pa je on nešto što je iscrpljivo, nešto jasno mišljeno, i celi se sadržaj pojma može izraziti rečima. Izraziti pojam umetničkim sredstvima, to je potpuno zaobilazan put i to je potpuno beskorisno; umetničko delo čija je koncepcija proistekla samo iz jasnih pojmova nije umetničko delo; utisak nekog umetničkog dela sasvim nas zadovoljava samo onda kad on ostavlja za sobom nešto što mi, ma koliko o njemu mislili, nikad ne možemo svesti na jasnoću jednog pojma. Šopenhauer stoga podvlači da pojam nikad ne sme biti izvor nekog umetničkog dela, a saopštavanje pojma ne sme biti cilj umetničkog dela; u poeziji srećemo pojmove ali oni su tu građa, ono što je neposredno dato i pesnik stoga pojam sme napustiti da bi evocirao nešto sasvim drugačije, intuitivno, gde će mu cilj biti ostvaren.

Pesnici, smatra Šopenhauer, ne mogu da spasu svet. Ljudi žive u realnom svetu i sloboda volje o kojoj su toliko govorili filozofi, samo je iluzija; svetom vlada fatalistički determinizam i čovek ne može da se oslobodi svojih želja i nagona kao izvora beskonačne patnje; mogući izlaz ne mora biti samo u umetnosti već i u askezi i pravednom životu, obuzdavanju volje i sapatnji s drugim ljudima.

Danski filozof **Seren Kjerkegor** (1813-1855) tek je u XX stoleću stekao popularnost; nakon završetka škole studirao je teologiju na univerzitetu u Kopenhagenu ali se interesovao i za filozofiju, pozorište kao i književnost. Nakon završetka fakulteta (1839) verio se s Reginom Olsen no nakon godinu dana raskinuo je veridbu i s osećajem krivice pobegao u Berlin gde je slušao Šelingova predavanja na kojima se produbilo njegovo neprijateljstvo spram Hegelove filozofije. Daleko veći uticaj na njega su izvršili nemački romantičari pod čijim je uticajem u središte njegovog filozofskog interesa dospelo pojam ironije, što je tema i njegovog magistarskog rada (1841). Naredne godine, 1842. vratio se u Kopenhagen koji je u to vreme bio nalik selu gde su se svi međusobno poznavali i gde je veliki uticaj imala religiozna zajednica koja je određivala pravila ponašanja i životne vrednosti. Zbog ranijeg raskida s Reginom Olsen Kjerkegor je bio predmet podsmeha i podozrenja te je živeo krajnje povučeno; uvučen u sporove sa sugrađanima, stalno napadan, umro je od iscrpljenosti 1855.

Već na prvi pogled jasna je razlika između njega i njegovih prethodnika; o tome najviše govore već sami naslovi njegovih spisa: *Ili – ili*, *Strah i drhtanje*, *Pojam straha*, *Etape životnog puta*, *Filozofske mrvice*, *Bolest na smrt...* Kjerkegorova dela u velikoj meri odudaraju od naučnih i filozofskih traktata njegovog doba; u njima se ne nalaze "objektivni sadržaji" o nekoj apstraktnoj ličnosti, već subjektivni svet samog filozofa osvetljen kroz prizmu lične patnje. Ovo subjektivno viđenje sveta bitno odudara od opisa sveta koji nalazimo u delima njegovih savremenika; svoju filozofiju on naziva egzistencijalnom jer polazi od toga da je neophodno misliti da bi se živelo a ne živeti da bi se mislilo. Kategorije života, straha, krivice, izbora, patnje, smrti, nalazeći se dotad na periferiji filozofskog mišljenja, postale su centralne teme Kjerkegorove filozofije.

Kritika vremena kao i epohe u kojoj živi, približava Kjerkegora Šopenhaueru i nagoveštava Ničea a sa njim i svu problematiku "filozofije krize"; nezadovoljan reformizmom kao i revolucionarnošću njegovog doba, koji su sve pretvarali u politiku a politiku u poprište sukoba politikanata, smatrajući da je revolucija iz 1848. katastrofa koja pretila da društveni potresi postanu stalno stanje stvari, Kjerkegor je smatrao da je jedini izlaz u okretanju čovekovim duhovno-moralnim problemima. Nemoralnost, koja je postala vladajuća, posledica je odricanja individuumu od sebe samog i potpadanja pod vlast spoljašnjeg (društvo, klasa, crkva); sve to dešava se u vreme kad filozofija govori o *beskonačnom*, *večnom* i *apsolutnom* i zastupa jedan pogled na svet sa stanovišta apsoluta; on smatra da je savremena filozofija, pre svega Hegelova, i najodgovornija za situaciju koja je nastala. Kjerkegor stoga kritikuje

vladajući "panfilozofizam" po kojem je filozofija najviša mudrost kulture, izraz objektivnog uma i umnosti istorije; običan čovek, ophrvan brigama i patnjama, nema šta da očekuje od takve filozofije; ovo podrazumeva i kritiku "panracionalizma", pa tako i "panlogizma", koji je samo rezultat Hegelove "religije uma". Sve to povlači za sobom kritiku nauke i naučnosti, ideala objektivnosti i sistematičnosti...

Zadatak filozofije morao bi, po mišljenju Kjerkegora, biti u tome da odgovori na pitanje kako treba da se živi, šta čovek treba da čini, jer ćutanje filozofije o ovim problemima najveći je argument protiv nje same; ako je ranije filozofija i pridavala značaj čovekovom Ja i čak ga stavljala u središte svojih interesovanja, osnovni nedostatak sveg dotadašnjeg subjektivizma, individualizma i transcendentalizma bio je u tome što se uvek radilo o iskonstruisanom Ja koje je bilo daleko od realnog, istinskog života. Zadatak nove filozofije je da se u svom istraživanju ne ograniči na oblast racionalno saznatljivog; Ja kao središte filozofije podrazumeva realnog čoveka sa svim njegovim nadama, strahovima i izborima, a ako je reč o istini to mora biti takva istina za koju je čovek spreman da strada i da se žrtvuje.

Pojam *egzistencija* koji se javlja u Kjerkegorovoj filozofiji biće jedan od centralnih pojmova filozofije XX stoleća; pitanja koja Kjerkegor postavlja: *gde sam ja? ko sam ja? šta je to svet? kako sam u njega dospao? treba li prihvatiti svet kakav on jeste? zašto ja treba uopšte da se interesujem za realnost?* – sva ta pitanja bila su strana samouverenom Ja klasične filozofije, ali su postala opšte mesto filozofije narednog stoleća.

Kako je tragizam čovekovog Ja posledica različitih okolnosti: otuđenosti Ja u realnom svetu, nastojanja da se Ja sagleda kroz Ti, kroz druge ljude i njihovu apstraktnu suštinu, težnja čovekova da odredi svoje Ja, svoje jedinstveno i neponovljivo Ja, jeste dug proces ispunjen odgovornošću i povezan sa tragičnim preživljavanjima. Filozofija Kjerkegora je splet egzistencijalnih, etičkih, religioznih i umetničko-estetskih momenata. On piše, pod pseudonimima i to mu omogućava da zadrži kritičku, ironičnu distancu spram događaja i svojih savremenika. Sva njegova filozofija možda svoj najrepresentativniji oblik ima u delu *Ili-ili* koje već svojim naslovom više no jasno ocrtava egzistencijalnu situaciju u kojoj se jedinka nalazi.

Posebno mesto u Kjerkegorovoj filozofiji zauzima religiozna problematika, pitanje boga i pitanje greha; on nastoji da istumači religioznost čoveka i mnogo stranica posvećeno je analizi biblijskih tekstova. U delu *Strah i drhtanje* imamo egzistencijalnu analizu biblijske priče o Avramu kojeg Kjerkegor, kroz psihološku, etičku i egzistencijalnu analizu njegovih postupaka, prikazuje kao

viteza vere; priča o Avramovoj spremnosti da žrtvuje Isaka Kjerkegoru je povod da opiše paradoks vere, paradoks koji ubistvo pretvara u sveto i uzvišeno; paradoks koji Isaka vraća Avramu ne može se objasniti nikakvim racionalnim argumentima, jer vera počinje tamo gde se završava mišljenje. U spisu *Bolest na smrt* Kjerkegor ustaje protiv hrišćanske religije koja je od Hrista načinila bogočoveka i tako profanisala veru; on kritikuje čovekovu narastajuću drskost koja je posledica očovečenja boga i smatra da je doktrina o prvobitnom grehu neophodna kako bi se čovek distancirao od boga i nije slučajno što su mnogi njegove spise videli kao izraz "religioznog rigorizma".

Put ka bogu jeste centralna tema Kjerkegorove filozofije i njoj on ne pristupa sa stanovišta teologije no filozofije; u nastojanju da osmisli taj put, filozof mora da odbaci tradicionalne ideje budući da put ka veri nije posut ružama. Bogu vode očajanje i patnja; na tom putu čovek prolazi tri stadijuma i njima odgovaraju tri ljudska tipa. Prvi stadijum je estetski, na njemu čovek nastoji da zaustavi trenutak i nezadovoljan svojim Ja očekuje da se ono preobrazi u neko drugo Ja. Iako na tom stupnju čovek preživljava očajanje, to očajanje je neiskreno ili je posledica slabosti. Drugi stadijum je etički; na njemu se čovek brine o budućnosti; nije kao na prethodnom stadijumu zarobljen sadašnjošću; odlikuje se ozbiljnošću i moralnom odgovornošću; i na ovom stadijumu se kreće ka bogu kroz očajanje, no to očajanje nema ničeg zajedničko sa onim sumnjama o kojima su pisali raniji filozofi, kao Dekart, koje behu prolazne i u velikoj meri neprirodne. Na etičkom stadijumu čovekom vlada jedan veliki porok a to je gordost: on se opire samo na sopstvene snage i svoju sposobnost da dospe do večnog i apsolutnog. Treći stadijum je religiozni; on je najviši i tek na njemu čovek se oslobađa slabosti "estetičara" i slabosti "etičara"; tek tu dospeva se do apsolutnog očajanja i religiozni čovek dolazi do takve vere u boga koji je identitet istine i večnosti.

Analizom ova tri stadijuma Kjerkegor zapravo gradi jednu dijalektiku "kvalitativnog" kojom se suprotstavlja hegelovoj dijalektici "kvantitativnog"; sve što se može izmeriti i količinski odrediti odnosi se na "kvantitativnu dijalektiku"; međutim, postoje pojave i procesi koji se ne mogu kvantitativno odrediti, i koji nemaju objektivnu formu; to su strah, očajanje, krivica, greh; oni poseduju tananu dijalektiku koja ima kvalitativan karakter i u sebi sadrži protivrečnosti ljudskoga opstanka koje se ne mogu racionalno zahvatiti već samo egzistencijalno doživeti i religiozno protumačiti.

Za razliku od Kjerkegora **Fridrih Niče** je slavu stekao još za života; on je, pored Šopenhauera najpopularniji i najčitaniji filozof druge polovine XIX stoleća; njegova dela su mu u početku donela veću literarnu no filozofsku slavu i to

je sasvim razumljivo, budući da se stil njegove filozofije kao i teme bitno razlikuju od tradicionalne filozofije; stvarajući u vreme nakon Hegela on, kao i svi tadašnji mislioci, neprestano nastoji da se distancira od najvećeg filozofa nemačkog idealizma; moglo bi se reći da mu je sušta suprotnost: ne stvara sistem, piše u aforizmima, ističe volju i dovodi u pitanje umnost kao temelj sveta.

Niče je rođen 15. oktobra 1844. u mestu Reken; klasičnu filologiju je studirao u Bonu i Lajpcigu (1864-1869); nakon završetka univerziteta dobio je mesto profesora na Univerzitetu u Bazelu gde radi do 1879. kada zbog bolesti napušta mesto profesora i živi u Švajcarskoj, Severnoj Italiji ili na Francuskoj rivijeri, da bi poslednjih dvanaest godina proveo kao duševni bolesnik; umro je u Vajmaru 25. avgusta 1900. U ranoj mladosti pročitao je Šopenhauerov spis *Svet kao volja i predstava*; to delo je na odlučujući način odredilo svu njegovu filozofiju; u Lajpcigu, u kući orijentaliste T. Brokhausa upoznao se s Rihardom Wagnerom kome je posvetio spis *Rođenje tragedije*; u narednih petnaest godina publikuje niz knjiga koje mu donose veliku popularnost; među njima se ističu: *Nesavremena razmatranja* (1873-6), *Ljudski, odviše ljudski* (1878-80), *Vesela nauka* (1882), *Tako je govorio Zaratustra* (1882-5), *S one strane dobra i zla* (1886), *Genealogija morala* (1887) *Sumrak idola*, *Antihrist*, *Slučaj Vagner*, *Niče contra Vagner*, *Ecce homo* (1888); njegovo poslednje delo *Volja za moć*, ostalo je nedovršeno.

Već u naslovima Ničeovih spisa naznačene su njegove osnovne teze: *Antihrist*, *S one strane dobra i zla*, *Sumrak idola*, *Volja za moć*, a zatim tu su i teze: *večno vraćanje jednakog*, *prevrednovanje svih vrednosti*, *natčovek*, *nihilizam*...

Nesporazumima koji su pratili Ničeova dela možda je i on sam najviše doprineo, pre svega time što je već svoj rani spis *Rođenje tragedije* najavio kao estetički, psihološki i filološki, a on je ovo poslednje bio ponajmanje, premda je Niče po svom osnovnom obrazovanju, bio klasični filolog; osporavanje koje je došlo iz pera njegovog kolege (istina iz suprotnog "filološkog tabora") Vilamovic-Melendorfa da delo vrvi od "uobražene genijalnosti i bezobrazluka, neznanja i nedostatka ljubavi za istinu", imalo je ispravne motive ali nije pogadalo Ničea (koji je delom i sam isprovocirao takvu reakciju) jer, Ničeov rad nije za svoju osnovnu temu imao problem koji bi bio estetički, psihološki ili filološki već pre svega i iznad svega - *metafizički*: tim spisom on je hteo da izrazi svoju filozofsku koncepciju sveta, ali tako što će filozofirati pod plaštom jedne navodne teorije umetnosti.

Niče se rodio u vreme koje je obeleženo sukobima oko Hegelovog filozofskog nasleđa i borbom protiv pokušaja da se filozofija i dalje izlaže kao sistem, kao celina znanja; moglo bi se čak reći da je to vreme destrukcije sistemskog načina mišljenja; time se približavaju i nalaze u istoj ravni i mislioci koji međusobno teško da bi na prvi pogled imali mnogo zajedničkog (Kjerkegor, Marks, mladohegelovci); svi oni smatraju da je vreme velikih sistema prošlo, da treba vršiti kritiku, destrukciju sistema. Premda će kroz nekoliko decenija u arhitekturi doći do stvaranja monumentalnih, monolitnih skeleta, do gradnje najsloženijih sistema, filozofima nakon Hegela se učinilo da je izlaganje filozofije izvođenjem iz jednog pojma postalo prošlost, i da, ako prvi takav pokušaj imamo tek kod Spinoze, Hegelov sistem ostaje istovremeno i poslednji monumentalni izraz takvog načina mišljenja.

Sasvim je razumljivo, čak je i u duhu vremena, to što će Niče istupiti kao rušitelj i što će rušiteljstvo izdići na nivo principa. Ne čudi ni povećani interes za dela starih Grka i presokratovaca, a što je došlo do izražaja u njegovim ranim spisima koji su na prvi pogled više pesnički no filozofski, s više zanosa no argumentacije, s više ubeđenja no utemeljenja; ali sve to samo na prvi pogled; iako on u početku estetiku vidi kao horizont u okviru kojeg će tematizovati svoju osnovnu misao, *estetika* neće biti i njegova poslednja reč; analizirajući tragediju - najviše antičko umetničko delo, posegnuće za antičkim viđenjem sveta i filozofirajući pojmovima teorije umetnosti nastojaće da dospe do jednog posve novog uvida u bivstvovanje.

U prvo vreme većina je u Ničeju videla književnika, tek mali broj će kasnije u njegovim delima tražiti filozofiju; pa i tada, biće to zbir različitih misli iza kojih bi trebalo da se nalazi jedno koherentno stanovište; u nizu proročki i pesnički iznetih stavova, a u doba kad se počela gubiti strogost u razumevanju filozofije i njenog zadatka, neki su počeli da nalaze duboke misli i sudove o vremenu i ljudskom usudu, o moći čoveka i svemoći umetnika.

Ničeju su se obratili nesporno veliki mislioci XX stoleća: M. Hajdeger, K. Jaspers i E. Fink; ali sva trojica su ga u daleko većoj meri koristili, no interpretirali ili ocenjivali: svoj trojici Ničeovo delo je poslužilo kao povod ili kao tlo za razvijanje sopstvenih misli. Pišući o Ničeju, Hajdeger je razvijao svoju tezu o evropskom nihilizmu, a Fink je, pozivajući se na neke Ničeove stavove, nastojao da što literarnije još jednom potkrepi svoju tezu o biti sveta kao igri i tako pokaže kako je moguće mišljenje s one strane metafizike.

Što se filozofije tiče, Niče je, nalazeći se već od svojih početaka u dilemi da li će biti filolog ili filozof, jednako dobro poznavao i klasičnu filologiju kao i grčku filozofiju, budući da je njegov prvi rad posvećen izvorima koje je koristio

Diogen iz Laerta za pisanje svog spisa o antičkim filozofima, a među njima posebnu je pažnju posvetio presokratovcima i upravo njemu pripada trajna i ne mala zasluga za jednu novu recepciju ranih grčkih mislilaca a time i jedno novo shvatanje čitave filozofije – kako njenog pojma, tako isto i njene celokupne tradicije. Što se ovog poslednjeg tiče, mislim na istoriju filozofije, njoj se Niče obratio isto tako na jedan specifičan način, zahvatajući iz nje samo ono što je video od odlučnog značaja za rešavanje osnovnog problema koji je sebi postavio, a i to u svetlu Šopenhauerove filozofije koja je presudno uticala na čitavo njegovo stvaralaštvo. Šopenhauerova ontologija kao i njegovo tumačenje muzike od presudnog je značaja za formiranje Ničeovih pogleda.

Hegelovoj koncepciji panlogizma Niče je, pod dubokim uticajem Šopenhauerovog voluntarizma, suprotstavio tezu o alogičnoj i antiracionalnoj biti sveta, te je za njega jedino svojstvo i stanje sveta zapravo kaos. Time se on suprotstavio Lajbnicovom učenju o prestabiliranoj harmoniji; naspram harmonije i reda, temelj sveta u večnoj njegovoj ménii viđen je kao kaos i to je značajan motiv u delu ovog filozofa kome će se kasnije filozofi često vraćati.

Polazište Ničeove filozofije je Šopenhauerovo shvatanje volje kao temelja sveta s tom razlikom što volju povezuje s fenomenom života; sam pojam života kod njega nije jasno određen budući da ima metaforički karakter i da se ispoljava kroz odnos prema volji, prema volji za moć. Na tragu darvinističkog shvatanja prirode Niče nastoji da filozofski osmisli "borbu za opstanak" čiji je sinonim zapravo "volja za moć". Sam svet je jedinstven ali ne stabilan, već u večnom nastajanju, kretanju, vraćanju samome sebi. Posledica toga je Ničeovo tumačenje saznanja, istine i nauke.

Istina je oruđe za život i ona se dokazuje korisnošću, zadovoljavanjem potreba, vlašću nad prirodom i drugim ljudima; to znači da treba odbaciti vladajući kult nauke i naučne istine. Nema nijednog filozofa kod koga filozofija ne bi postala apologija saznanja, pisao je Niče; sve njih je tiranisala logika a logika je po svojoj prirodi izraz optimizma. S naučnim progresom svet nije postao bolji, već je stvoreno mnoštvo predrasuda i zabluda koji nataloženi vremenom sad se pokazuju kao nasleđe prošlosti. Razlika između realnog sveta života i ljudskog sveta jeste posledica tiranije od strane saznanja i nauke. Svet se shvata kao nešto što je potčinjeno zakonima brojeva i ne shvata da je te zakone on sam stvorio i da oni imaju vrednost samo za njegovo praktično delovanje. Sebe čovek tumači potčinjavajući se zakonima logike i time opet greši jer se ljudska priroda ne potčinjava zakonima logike.

Niče istupa kao radikalni nihilista i traži da se prevrednuju vrednosti kulture, civilizacije, filozofije; kod njega nalazimo ideju o "evropskom nihilizmu":

ništa više nije istinito, bog je mrtav, nema morala, sve je dozvoljeno. To ne znači da Niče odbacuje svaki moral i svaku vrednost, on nije moralista i apologet postojećeg; on govori o budućem koje mora nastupiti i zalaže se za "prevrednovanje svih vrednosti". Smatra da je nihilizam realnost za sledeća dva stoleća, da evropska kultura raste u napetosti koja čovečanstvo vodi u katastrofu. Označavajući sebe "prvim nihilistom u Evropi" i "filozofom nihilizma" Niče nastoji da oslika nihilizam kao neminovnost i razlikuje "nihilizam slabih" koji je simptom sumraka volje usmerene ka biću i "nihilizam jakih" koji je simptom ozdravljenja, buđenje volje ka biću. Nihilizam je nužna posledica delovanja hrišćanstva, vladajućeg morala i filozofskog pojma istine. Kada se razobličie istine ostaje praznina, ponor nebića. Nihilizam je posledica razočaranja potragom za smislom života i potpunim sistemom, razočaranja gubitkom svih vrednosti, straha pred stvarnošću. Ne postoje ni apsolutne vrednosti ni racionalna, univerzalna struktura sveta koja bi uslovljavala naše razumevanje.

Svetom oduvek vlada volja koja nastoji da se vrati sebi i da sebe ponovi. Tu ideju Niče nalazi u ranogrčkoj i istočnoj tradiciji i njom se suprotstavlja linearnom modelu razvoja hrišćanstva i hegelovskoj shemi progressa i ističe ideju kružnog toka: "sve stvari se vraćaju i mi sa njima, ponovili smo se beskrajno mnogo puta kao i sve s nama". Sve se iznova vraća: svaka misao, svaki bol i svaki uzdah, tračak mesečevog zraka, nit paučine, trenutak u kojem se nalazimo. Svet ponavlja sebe samog; u nedostatku ontološkog temelja pokazuje se kako je bit sveta volja; ta volja je bit čoveka koji se sjedinjuje sa svetom i ide putem kojim drugi samo slepo tumaraju.

Pozitivizam

Razumevanje duhovne scene sredine XIX stoleća nemoguće je ako se nemaju u vidu i sve posledice razvoja prirodnih nauka između 1830. i 1890. godine; rezultati su bili takvi da nisu mogli da ne ostave posledice i na duhovnu misao tog vremena; došlo se do novih otkrića u matematici (Dedekind, Vajerštras, Kantor), geometriji (Riman, Lobačevski, Klajn), fizici i hemiji (Faradej, Maksvel, Herc, Helmholtz, Džul, Mendeljejev), mikrobiologiji (Koh, Paster), eksperimentalnoj medicini i fiziologiji (Bernar), teoriji evolucije (Darvin); to je vreme relativne društvene stabilnosti (isključujući 1848. i 1870. godinu) i vreme kolonijalne ekspanzije u Africi i Aziji. Nova otkrića u oblasti optike i termodinamike, elektriciteta i magnetizma omogućila su širenje uticaja fizikalizma i matematizma na društvene nauke, pa je ideal konkretnog znanja koji se oslanjao na

iskustvo i rezultate konkretnih istraživanja dobijao sve više pristalica. Intenzivno se razvijaju trgovina i industrija pa je pozitivno znanje dobijalo sve veći značaj; počeli su se javljati mislioci koji su smatrali da se i sva znanja o društvu mogu postaviti na naučne osnove i da je moguće da se život čoveka i društva do kraja naučno objasni. Autoritet pozitivnih nauka sve vreme bio je veoma visok i nije nimalo slučajno da su se u nauku polagale velike nade; po čitavoj Evropi počela su da niču razna naučna društva koja su pretendovala na to da daju rešenja o sve više narastajućim problemima društva; uvećava se broj pokušaja da se i problemi u državnoj politici rešavaju naučnim sredstvima.

Ima više razloga zbog kojih se može o pozitivizmu govoriti kao o misaonom pokretu; pre svega, naspram idealizma, pozitivizam je ponovo istakao primat nauka i prvenstvo prirodno-naučnog metoda koji treba primenjivati ne samo u prirodnim već i u društvenim naukama. Proizvod takvog filozofskog programa jeste sociologija definisana kao nauka o "prirodnim činjenicama". Ono što posebno odlikuje pozitivizam jeste ubedenje da se uz pomoć nauke mogu rešiti svi problemi i zato je to vreme doba sveopšteg optimizma i vere u naučni progres koji vodi u blagostanje putem ljudske solidarnosti. Ovo poslednje je nekima poslužilo da istaknu "romantičarski" i "mesijanski" karakter pozitivizma dok su drugi u njemu videli odjeke prosvetiteljskih ideja (vera u naučnu racionalnost). Ako je nekritička vera u razvoj nauka posledica borbe pozitivista protiv idealističkih i spiritualističkih tumačenja realnosti, ne sme se gubiti iz vida da pozitivisti u većini slučajeva ostaju zarobljenici metafizičkih shema u njihovom najdogmatskijem obliku. Pozitivistička orijentacija nastala u filozofiji s početka XIX stoleća, ostala je uticajna tokom čitavog tog stoleća pre svega zahvaljujući uticaju tako značajnih autora kao što su bili Ogist Kont (1798-1857), Džon Stjuart Mil (1806-1873), Herbert Spenser (1820-1903), Jakob Molešot (1822-1893) i Ernst Hekel (1834-1919).

Ogist Kont rođen je 1798. u Monpeljeu, u skromnoj katoličkoj porodici; bio je učenik i sekretar (a potom protivnik) Sen-Simona; u vreme dok pohađa Politehničku školu oduševljava se idejama engleskih empirista, kao i francuskih prosvetitelja (Didro, Dalamber, Kondorse); smatraju ga rodonačelnikom pozitivizma i sociologije kao naučne discipline. Već 1822. formulisao je projekt i individualnoj i kolektivnoj ljudskoj evoluciji; njegovo učenje počiva na zakonu o tri stadijuma kroz koje prolazi čovečanstvo (kao i svaki čovek): teološki, metafizički i pozitivni. Na teološkom stadijumu fenomeni se tumače kao proizvod natprirodnih sila, na metafizičkom kao rezultat delovanja apstraktnih suština, dok na pozitivnom stadijumu, postavši svestan nemogućnosti apsolutnog zna-

nja, čovek otkriva istinske zakone i odnose koji vladaju u prirodi. Ne poznavajući dela Vika ili Hegela, Kont na osnovu učenja o tri stadijuma izgrađuje filozofiju istorije kao ogledalo istorije čovečanstva.

Kont smatra da se čovečanstvo njegovog vremena nalazi na trećem, pozitivnom stadijumu i da više nikog ne oduševljavaju teološke i metafizičke ideje. Kao svoj zadatak on vidi naučno istraživanje društva i izgradnju naučne sociologije kao jedinstvenog fundamenta za reorganizaciju društva i prevladavanje društvenih i političkih kriza. Cilj nauke je istraživanje zakona, budući da samo poznavanje zakona omogućuje predviđanje događaja i usmerava našu aktivnost u pravom smeru. Zakoni su neophodni uslov predviđanja, dok su prognoze neophodne radi delovanja na prirodu i Kont stoga kaže "nauka je tamo gde je predviđanje, a ovo tamo gde je delovanje"; poput Bekona i Dekarta, Kont smatra da samo nauka daje čoveku vlast nad prirodom; domen nauka ne ograničava samo na rešavanje praktičnih problema i oblast naučnih znanja on ne svodi na oblast tehničko-praktičnih znanja; osuđuje usko-specijalistička istraživanja i smatra da u nauci treba više verovati filozofima no naučnicima koji se prekomerno oslanjaju na račun i rezultate statistike. Poput fizike koja utvrđuje fizičke fenomene, sociologija je nauka o društvenim fenomenima; ovu poslednju on deli na socijalnu statiku i socijalnu dinamiku: socijalna statika izučava uslove zajedničke svim društvenim epohama, uslove poretka, dok socijalna dinamika za svoj predmet ima zakone razvoja društva (koje čine zakoni tri stadijuma i zakon progresa) i ona izučava uslove progresa; do društvenih zakona može se doći posmatranjem, eksperimentom i komparativnom metodom.

Kont je smatrao da su nauke hijerarhizovane i da im u osnovi leži matematika a da, s obzirom na složenost, za njom slede astronomija, fizika, hemija, biologija i sociologija. Na tom spisku ne srećemo teologiju i metafiziku (koje pripadaju pred-pozitivnom periodu), teoriju morala (koja se utapa u sociologiju), kao ni filozofiju koju on svodi na metodologiju nauka.

U svojim poslednjim radovima Kont nastoji da društvo postavi na religiozne osnove i da ljubav prema bogu zameni ljubavlju prema čovečanstvu (koje se sastoji od svih koji su živeli, koji žive, kao i od onih koji se još nisu rodili); po uzoru na katolički univerzalizam Kont je religiju čovečanstva gradio kao kopiju crkvenog sistema s tom razlikom što je dogma nove vere bila pozitivna filozofija s njenim naučnim zakonima a njeni sveštenici naučnici. Posle Platonove ideje (filozofski i kosmološki utemeljene) da državom vladaju filozofi, Ogist Kont, čim je osnovao sociologiju, smatrao je da društvom treba da upravljaju sociolozi.

Kontovi sledbenici (iako njegov uticaj u početku nije bio veliki) isključili su iz pozitivističkog učenja sve što se ticalo pozitivne religije a zadržali ideju o značaju nauke za društveni progres, ideju sociologije kao autonomne nauke, kritiku neproverenih ideja, priznanje istorijskih činjenica, ideju jedinstva naučnog metoda i motive pozitivnog uticaja na istoriju naučne misli.

Iako je Kontovo učenje o tri stadijuma kroz koje prolazi ljudsko društvo zapravo metafizika istorije koja protivreči pozitivnom metodu, a klasifikacija nauka koja polazi od stanja složenosti pojedine nauke, krajnje dvosmislena, ideje Konta, kao i Sen-Simona i Bentama biće odlučujuće za formiranje filozofskih pogleda **Džona Stjuarta Mila** koji je imao presudan uticaj na formiranje feminističkog pokreta u Engleskoj u XIX stoleću i koji je proročki rekao u svojoj autobiografiji kako će knjiga *O slobodi* (koju je napisao sa svojom ženom Heriet Tejlor) nadživeti sva njegova dela. Reč je o delu kojim su se mnogi zanosili i u ime njegovih osnovnih ideja svašta činili.

Ovde treba pomenuti još jednog autora, daleko više značajnog za sociologiju druge polovine XIX stoleća no za filozofiju, **Herberta Spensera**, koji svoju evolucionističku teoriju izlaže nekoliko godina pre no što je Darwin objavio svoj čuveni spis *Poreklo vrsta* (1859), premda on pojam evolucije koristi kad govori o evoluciji vasiona (1857) kao integraciji, homogenizaciji materije; on se sa skepsom odnosi prema nauci i religiji koje jednako ne mogu da sagledaju poslednju realnost i u tome zapravo sledi Viljema Hamiltona (1788-1856) koji je Engleze upoznao s idejama nemačkih romantičara. Filozofiju Spenser određuje kao nauku o najopštijim principima u kojoj je do krajnjih granica doveden proces unifikacije saznanja. Ali, za razliku od Konta, Spenser smatra psihologiju autonomnom naukom i smatra da društvo postoji radi individue (a ne obratno) te da razvoj društva zavisi od razvoja ličnosti i da je nemoguće na veštački način ubrzav njegov prirodni razvoj.

Iako u velikoj meri vladajući, pozitivizam je već sredinom XIX stoleća, izazvao reakciju i to upravo u redovima onih na koje je ta filozofija najviše uticala; iako sam pojam ubrzo postaje veoma širok i neodređen, pozitivizam ostaje u toj meri popularan da dovodi do nastanka jedne tipično spiritualističke, metafizičke orijentacije u filozofiji čiji predstavnici nastoje da izgrade opštu, sistematsku filozofiju prirode, spajanjem prirode i duha na osnovama prirodno-matematičkih ili metafizičkih metoda; među najizrazitijim predstavnicima ove orijentacije jesu Aleksandar fon Humbolt (1769-1859), Gustav Teodor Fehner (1801-1887) i Rudolf Herman Loce (1817-1881), mislioci čiji će spisi biti veoma čitani u drugoj polovini tog stoleća.

Aleksandar fon Humbolt, brat Vilhelma fon Humbolta, bio je enciklopedijski obrazovan prirodnjak, u mladosti blizak jenskim romantičarima, posebno Šileru, Šelingu i Fihteu, zalagao se za izgradnju jednog sveobuhvatnog pogleda na čitavu vasionu ali ne na hegelovskim ili pozitivističkim osnovama; njegovo na više jezika prevedeno višetomno delo *Kosmos* (1845-1852) bilo je veoma uticajno u narednim decenijama.

Gustav Teodor Fehner studirao je medicinu i fiziku u Lajpcigu gde je potom bio i profesor (1846-1886); sa medicine i fizike njegova su se interesovanja potom proširila na filozofiju i psihologiju; tvorac je dveju graničnih disciplina (*psihofizike* i *panpsihičke filozofije prirode*) koje su za svoj predmet imale istraživanje duhovnog u prirodi i pretendovale na to da budu fundament drugim naučnim disciplinama. Fehner smatra da je svet prožet duhom, da je smrt samo zatvaranje "telesnih" očiju a otvaranje "duhovnih" kojima se raskriva nematerijalni svet; sama besmrtnosti ne znači neuništivost individualne duhovnosti, već je reč o besmrtnosti duha u njegovoj suštini, o besmrtnosti božanskog duha. Što se tiče psihofizike Fehner je vatreni pobornik eksperimentalnih metoda u izučavanju psihičkih pojava.

Fehnera mnogi smatraju i ocem moderne naučne estetike; on je, na principu asocijacije, načinio osnovnu razliku između forme i sadržine umetničkog dela: prva se stvara po formalnim principima (među neposrednim činocima utisaka) a druga po materijalnom principu (procesu asocijacije koji predmetima pridaje smisao i emotivnost). Fehner se oslanjao na metod statističkog istraživanja; taj metod dao je malo rezultata i oni su prilično proizvoljni, ali je on načinio školu; izložio je niz različitih principa: (a) primarni principi *hedonistike*, tj. principi po kojima se upravlja čulno uživanje (granica, stepen, kontinuitet, rastenje osećanja); (b) direktni formalni principi *estetike*, tj. jedinstvo mnoštva, harmonična povezanost, jasnost; (c) indirektni principi *psihološke teorije*, tj. značenje prirodnih i umetničkih predstava, asocijacija figura i ideja...

Uočljivo je ponovno postavljanje kantovskih problema (prijatno, čisto lepo, inherentno lepo) prevedenih u teme fiziologije, gnoseologije, empirijske psihologije, ali sve to ne vodi nekim novim rešenjima. Na savremenike su posebno delovala Fehnerova predavanja o odnosima između čulne i duhovne stvarnosti, između fizioloških stanja i patetičnih delovanja. Među psihološkim zakonima koje navodi Fehner, a navodi ih ukupno 13, najneoriginalniji su oni koji se tiču estetike i iz kojih izbija stara ontologija lepog: *mensura*, *numerus*, *ordo*. Među značajnijima je onaj koji se tiče granice, ili praga svesti po kome se ugodnost ili patnja javljaju tek od izvesnog stepena jačine nadražaja. Taj zakon prihvatila je čitava savremena psihologija.

Fehner je bio svestan toga da je predstavnik velike filozofske tradicije pa je čak i svoje eksperimente podvrgao filozofskoj kritici. On je predvideo i prokomentarisao gotovo sve prigovore protiv eksperimentalnog metoda koji su učinjeni kasnije. Glavna tačka napada trebalo je da bude teorija o elementu; elementarne forme, kojima se bavi eksperimentalni metod, nikad ne nailaze kao izolovane pojave. Fehner je odgovarao: iako je estetski doživljaj kompleks elemenata, njima obično dominira jedna jedina forma, kao što muzičkom kompozicijom dominira lajtmotiv a slikom neka kompoziciona shema. Osim toga, umetničko delo je više no bilo koji predmet našeg iskustva izolovana celina. Najjasniji simbol te činjenice je okvir koji sliku odvaja od realnosti. Sa estetskog gledišta Fehnerova teorija dovodi do neke pitagorejske mistike zlatnog broja (koja je bila u velikoj modi krajem XIX stoleća), a sa umetničkog gledišta, ni do čega. Fehner nije uspeo da ta različita ispitivanja dovede do jedinstva a što je učinila psihološka struja koja se razvila krajem XIX i početkom XX stoleća s teorijom empatije (*Einfühlung*).

Rudolf Herman Loce učio je fiziku i psihofiziku kod Fehnera u Lajpcigu; među njegovim najznačajnijim delima su *Medicinska psihologija* (1852), *Mikrokozam. Ideje o istoriji prirode i čovečanstva I-III* (1856-1864), fundamentalno istraživanje prirode i čoveka na temeljima metafizike koja je u to vreme bila izložena žestokim napadima pozitivista; Loceovo grandiozno delo *Sistem filozofije*, zamišljeno u maniru Hegela, ostalo je nedovršeno; napisao je *Logiku* i *Metafiziku* ali nije uspeo da dovrši i *Praktičnu filozofiju* u kojoj bi bile izložene etika, estetika i filozofija religije; nakon njegove smrti štampane su tri knjige njegovih manjih spisa koje su sadržale delove ovog nedovršenog spisa.

Prirodno-filozofski spiritualizam izložen u ovim delima dao je podstrek razvoju psihologizma koji će krajem XIX stoleća postati vladajući u logici i psihologiji, ali je istovremeno sugerisao i nužnost vraćanja filozofiji Kanta, Fihtea i Šelunga; među onima koji u najvećoj meri izražavaju duh tih težnji jesu sin Fihtea, Imanuel Herman Fihte (1796-1879), profesor u Bonu i Tbingenu, Hristijan Herman Vajze (1801-1866) i **Adolf Trendelenburg** (1802-1872).

Dok je Fihte najznačajniji po objavljivanju sabranih dela svog slavnog oca, a Loceov učenik Vajze po tome što je nastojao da filozofiju nemačkog klasičnog idealizma razvije u smeru spekulativne teologije, uz prihvatanje hegelovske dijalektike ali ne i njegovog panteizma, dajući najviši rang teologiji a ne filozofiji, Trendelengurg je poseban akcenat stavio na Hegelovo učenje o logici; on prihvata ciljeve koje ističe Hegel ali ne i sredstva kojima se do njih može dospeti. Iako kritikuje hegelovsku dijalektiku, Trendelenburg sebi za zadatak uzima osmišljavanje dijalektičko-genetičkih procedura a što je podrazumevalo ana-

lizu pretpostavki na kojima počiva večno dijalektičko kretanje prisutno u samim stvarima. On smatra da je kategorija kretanja važnija od kategorija bivstvovanja i mišljenja; shvativši da tako nešto ipak protivreči duhu dijalektike, Trendelenburg je prešao na pozicije dijalektičkog teleologizma zasnovanog na pojmu svrhe pri čemu je teleologizam bio tesno povezan s teologizmom po kome je akt božanskog stvaranja supstancija svih stvari.

Iako po obrazovanju klasični filolog, Trendelenburg je izučavao dela Platona i Aristotela; među njegovim radovima se ističu *Elementi Aristotelove logike* (1836), *Istorija teorijâ kategorija* (1846-1867) i *Logička istraživanja* (1840); njegovim predavanjima prisustvovali su Fojerbah, Marks, Kjerkegor, Brentano.

U svojim istraživanjima Trendelenburg se oslanja na rezultate bioloških nauka, pre svega fiziologije, anatomije i embriologije. Može se reći da rezultati u ovim disciplinama nikog nisu ostavili ravnodušnim; među najpopularnijim naučnicima tog doba bio je Ernst Hekel (1834-1919) čija su dela doživela više desetina izdanja i koga u svojim spisima najčešće pominje i vršački socijalista Laza Nančić (1854-1887). Hekel je nastojao da u okvirima jednog jedinstvenog učenja izloži prošlost, sadašnjost i budućnost evolucije zemlje, živu prirodu uopšte i prirodu čoveka posebno.

Među onima koji su Hekela najžešće napadali, ističući kako se počelo prirode mora tražiti u filozofiji a ne u prirodi, bio je **Eduard fon Hartman** (1842-1906), tvorac *filozofije nesvesnog*. Na Eduarda fon Hartmana najveći uticaj su imali Platon, Lajbnic, Hegel, pozna filozofija Šelinga i Šopenhauer; od ovog poslednjeg Hartman preuzima učenje o volji kao temelju prirode i čoveka, ali volju tumači u kontekstu svog učenja o nesvesnom; izgrađujući svojevrstu "metafiziku nesvesnog" Hartman smatra da je nesvesno prisutno u svojoj prirodi a ne samo u čoveku; govori o nesvesnom u biljnom svetu ističući sposobnost bilja za prilagođavanje sredini i moć svrhovitog rasta; biljkama Hartman pripisuje instinktivno kretanje i osećaj za lepo i navodi čitav niz primera iz naučnih spisa tog vremena; slično govori i o neorganskoj materiji a u duhu šopenhauerovskog shvatanja "volje i predstave"; kada govori o čoveku Hartman ističe više vrsta nesvesnog (instinkt, predosećanje). Učenje o nesvesnom Hartman je primenjivao na etičku i socijalnu problematiku; kritikujući ideal života koji bi se svodio na zadovoljenje potreba i težnju ka sreći, Hartman je smatrao da sve što se dešava na našoj planeti jeste jedan jedinstven proces razvoja.

Sve ovo pokazuje da se sredinom XIX veka stvorila jedna protivrečna situacija u evropskoj filozofiji; mislioci su počeli da se dele na pristalice nemačkog idealizma i njegove protivnike, ali ta podela pokazaće se i mnogo dubljom:

ubrzo će se videti kako je tu na delu podela za i protiv filozofije. U takvoj situaciji nastaje i jedan od najznačajnijih pokreta XIX stoleća – neokantovstvo.

Neokriticizam

Pitanje o granicama i metodama nauka dovelo je do kritičkog preispitivanja istorije, umetnosti, morala, mita, religije jezika; osporavajući idealističku metafiziku filozofi sve više dovode u pitanje i rezultate do kojih su došle empirijske nauke, teologija i metafizika; postavlja se pitanje vrednosti kao i uslova lepog pa predmet filozofske kritike nisu više same činjenice već pitanja o vrednosti. Sve to bilo je posledica obnovljenog interesa za Kantovu filozofiju.

Na Kantovu filozofiju već sredinom XIX stoleća skreću pažnju ne filozofi već prirodnjaci poput Hermana Helmholca (1821-1894) koji je, budući po osnovnom obrazovanju fizičar i psiholog, objavio nekoliko knjiga iz oblasti fiziologije viđenja u kojima se u više navrata poziva na Kantova dela; u isto vreme Kuno Fišer (1824-1907) počinje da piše svoju višetomnu istoriju filozofije na kojoj su se potom učile generacije filozofa; 1860-61. objavljuje monografiju o Kantu koja ni do danas nije izgubila značaj. Pojačan interes za Kanta javlja se u to vreme i u Francuskoj (Viktor Kuzen, Žil Lašelje, Šarl Renuvje), a 1865. dvadesetpetogodišnji **Oto Libman** (1840-1914), jedan od najdarovitijih učenika Kuna Fišera, objavljuje knjigu *Kant i epigoni* kojom se suprotstavlja biologizmu i psihologizmu nastalim pod uticajem Lamarka i Darvina, i sva poglavlja svoje knjige posvećena Fihteu, Šelingu, Hegelu, Herbartu, završava frazom: "I zato, neophodno je vratiti se Kantu". Tako je lozinka *Nazad Kantu* postala znak vremena; među prvima nju prihvata **Fridrih Albert Lange** (1828-1875), autor dvotomne istorije materijalizma koja je u svom proširenom izdanju iz 1872. postala jedno od najčitanijih dela filozofske literature tog vremena i mogla se po popularnosti porediti samo sa delima Šopenhauera. Lange je poslednjih nekoliko godina života (od 1872) predavao u Marburgu i, ako njega ne možemo smatrati začetnikom neokantovske škole (koja počinje s Koenom), Langeov uticaj na formiranje ove orijentacije bio je presudan. Premda on u prvi plan stavlja *Kritiku čistog uma* i ideje apriorizma, transcendentalizma i podvlači značaj sintetičkih sudova a priori, njegova filozofija se nalazi i pod uticajem fiziologa (Miler, Helmhole) pa se, kao mešovita protivrečnih stavova, može odrediti kao fiziološki idealizam ili fiziološki apriorizam. Njegova zasluga, kao i drugih neokantovaca bila bi u tome što nije Kantov apriorizam prihvatao kao samo po sebi razumljivo

polazište u filozofiji; prihvatajući kriticizam, Lange i njegovi istomišljenici nastojali su da kritički osmisle apriorizam, on ne prihvata bespogovorno ni Kantovo učenje o stvari po sebi"; ono je moralo, po mišljenju ovog mislioca, biti samo *granični pojam* za neko neodređeno "nešto" kao opšti uzrok pojava, a ne da metafizički utemelji nezavisno od pojava postojeći svet, te stoga, iz Kantove filozofije treba isključiti korene materijalizma i materijalističkog senzualizma.

Neokantovstvo se razvijalo u dva univerzitetska centra: u Marburgu i Frajburgu. Osnivač marburške neokantovske škole bio je **Herman Koen** (1842-1918) koji je filozofiju, matematiku i prirodne nauke studirao u Berlinu a doktorsku disertaciju odbranio kod Langea u Marburgu 1873. gde je od 1876. do 1912. bio profesor univerziteta. Još pre no što je odbranio svoju disertaciju, Koen je počeo da se bavi Kantovom filozofijom i rezultat tih istraživanja su tri knjige o tri Kantova glavna dela: *Kantova teorija iskustva* (1871, prošireno izdanje 1887), *Kantovo utemeljenje etike* (1877) i *Kantovo utemeljenje estetike* (1889). Na taj način, analizom osnovnih Kantovih spisa Koen postavlja temelje marbuške neokantovske filozofske škole. Ovim spisima treba dodati njegovo trotomno delo *Sistem filozofije* (Logika čistog saznanja, 1902; Etika volje, 1904; Estetika čistog osećaja, 1912), kao i knjige: *Immanuel Kant* (1904), *Komentari za Kantovu "Kritiku čistoga uma"* (1907). Pored toga Koen se bavio i matematikom pa je već 1883. objavio spis *Princip metoda beskonačno malih veličina*.

Kako je uloga filozofije u tome da utvrdi uslove valjanosti naučnih stavova, po Koenu najveći značaj imaju nauke a među njima matematička fizika; ali dok su za pozitiviste najznačajnije činjenice koje su apsolutne vrednosti, za Koena, pod uticajem Kanta, temelj pozitivnih nauka je *apriori*. Na prvom mestu nije haos čulnih opažaja već način unifikacije fakata u okvirima određenih hipoteza, zakona i teorija koji formiraju nauku. Zakoni i teorije se ne izvode iz činjenica. Svaka teorija je apriorna. Zadatak filozofije je da istraži čiste, tj. "apriorne" elemente naučnog saznanja i zato je najvažnija grana filozofije metodologija nauka. Koen smatra da Kant nije došao do dvanaest kategorija njihovim izvođenjem iz saznajnih sposobnosti već analizirajući njutnovski sistem. Filozofija svoju izvornost mora sačuvati nezavisno od psiholoških i pozitivističkih redukcija.

Sve to podrazumeva neophodan povratak Kantu, ali bez Kantovih grešaka. Koen odbacuje Kantov pojam stvari po sebi zamenjujući ga tako što ograničava pojam iskustva: mi uvek tražimo celinu pozivajući se na opšte zakone, a nalazimo samo pojedinačno. Nema razloga da se pravi razlika između čulnosti i razuma; prostor i vreme su forme čulnosti; vreme je samo uslov mnoštva fenomena

a prostor uslov njihovog spoljašnjeg rasporeda. Etiku i estetiku Koen vidi kao transcendentalne metode čistog uma i istražuje uslove mogućnosti osećanja i moralnog delovanja. Posledica toga je postojanje tri discipline koje čine "opštu teoriju iskustva", a to su: logika, etika i estetika.

Kod Koena su studirali mnogi značajni filozofi: Nikolaj Hartman, Hoze Ortega i Gaset, neko vreme čak i B. Pasternak, verujući da bi mogao postati filozof (pošto mu je prethodno Skrjabin posavetovao da ne bude kompozitor), ali Marburgu će najveću slavu doneti Paul Natorp i Ernst Kasirer.

Paul Natorp (1854-1924) izabran je 1881. za docenta a 1885. za profesora Univerziteta u Marburgu; objavio je niz radova iz istorije filozofije, teorije saznanja, psihologije i pedagogije; među njegovim najvažnijim delima ističu se: *Teorija saznanja kod Dekarta* (1882), *Istraživanja iz istorije problema saznanja u staro doba* (1884), *Demokritova etika* (1893), *Socijalna pedagogija* (1898), *Platonova država i ideja društvene pedagogije* (1898), *Uvod u idealizam* (1903), *Pestaloci* (1909), *Logički temelji egzaktnih nauka* (1910), *Opšta psihologija* (1912), *Opšta logika* (1914). Najpolularnije bile su mu knjiga o Platonu i delo *Kant i marburška škola* (1912).

Natorp je polazio od toga da je neophodan objektivan pristup Kantu kako bi se mogle obnoviti i dalje razviti najvrednije ideje njegove filozofije, a svako ko hoće da načini makar jedan korak napred u filozofiji, mora da započne sa Kantom. Kao i Koen, Natorp je smatrao da predmet filozofije nisu stvari po sebi, već sfera teorije saznanja; ali to ne znači da bi zadatak filozofije trebalo da bude istraživanje subjektivnog mišljenja, saznajne delatnosti koja bi počivala na delatnosti svesti, već sadržaja koji su bit i osnovno određenje nekog objekta. Saznanje je sintetičko a sama sinteza sastoji se u stalnoj preradi i usavršavanju sistema koji određuju objekt. Sama realnost nije neka neodređenost, neko ništa bez svojih određenja i nju nije moguće svesti na vremenska određenja; realnost je sam proces determinisanja. Činjenice su samo sirov materijal; važna je sama delatnost, ono što je u procesu. Bivstvovanje koje istražuje nauka, postoji u svom nastajanju. Aktivnost mišljenja je u suđenju, u stvaranju. Za razliku od Koena, Natorp ne ograničava kritičku refleksiju na fizikalno iskustvo već u nju uključuje moralno, estetsko i religiozno iskustvo.

Platonističke ideje Natorp tumači na krajnje netradicionalan način; Platonove ideje nisu objekti ili nadstvari, kako o tome govori tradicija koja dolazi od Aristotela, već su ideje regulativni ideali, poput zakona po kojima se razvijaju nauke.

Sa svojim prvim radovima marburškoj školi pripada i **Ernst Kasirer** (1874-1945) koji je u Marburgu učio filozofiju kod Koena i Natorpa; od 1906. do 1919. predavao je u Berlinu, a zatim u Hamburgu do 1933. kada emigrira iz Nemačke i do smrti predaje na univerzitetima u Engleskoj, Švajcarskoj i Americi. Već 1902. Kasirer je objavio spis *Lajbnicov sistem i njegovi naučni temelji*, da bi nekoliko godina kasnije doktorirao u Berlinu radom *Problem teorije saznanja u novovekovnoj filozofiji i nauci* koji je kasnije više puta prerađivao da bi u svom konačnom obliku to delo bilo publikovano tek nakon njegove smrti. Među njegovim spisima posebnu važnost imaju *Prilog kritici Ajnštajnovе teorije relativiteta* (1923), *Filozofija simboličkih formi* (1923-1929), *Ličnost i kosmos u filozofiji renesanse* (1927), *Filozofija prosvetćenosti* (1932), *Platonistička renesansa u Engleskoj i kembridžska škola* (1932), *Determinizam i indeterminizam u savremenoj fizici* (1937), *Dekart* (1939) i *Ogled o čoveku* (1944); posmrtno je objavljen spis *Mit o državi* (1946).

Istražujući istoriju nauke Kasirer izučavao dinamiku veza matematike, geometrije, fizike i hemije i dolazi do zaključka da nauke ne dosežu do temelja na kom bi bile zasnovane, do supstancije, već da se zadovoljavaju utvrđivanjem zakona, odnosa, funkcija. Dok je Aristotel u *Metafizici* govorio o svetu stvari i supstanciji, zbirajući njihova zajednička svojstva, njegov metod doveo je do mase sterilnih definicija u čijoj je pozadini često mešavina opštih mesta i onog suštinskog. Progres nove nauke posledica je napuštanja potrage za suštinom stvari i sveta i zadovoljavanje iznalaženjem funkcionalnih veza među objektima. Ako su matematičke funkcije mentalne po poreklu i direktno nisu vezane za stvari, to još ne znači da su i subjektivne. Istovetnost iskustvenih sadržaja, kao i ograničenost našeg znanja pokazuje kako je naše znanje zavisno od duhovnih akata i istovremeno objektivno.

Pored logike nauke, Kasirer se posebno interesovao za fenomene kulture koja je zasnovana na čovekovim simboličkim aktivnostima. Filozofija nije samo kritika saznanja već i kritika civilizacije. Zadatak istraživača je da otkrije strukturne veze individue i nadličnih kulturnih formi. Mit, umetnost, jezik i logika, kao fundamentalne forme razumevanja jesu simboličke forme, forme ljudskog načina proizvodjenja. Filozofija ima zadatak da ovlada tom fundamentalnom strukturom kao organskom celinom. Simboličke forme daju fenomenima oblik i smisao, organizuju iskustvo. Svet simbola preobražava čovekov život i prenosi ga u drugu dimenziju. S pojavom deskriptivnog jezika Kasirer povezuje pojavu civilizacije i kulture. Kao *animal symbolicum* čovek je zašao iza granica organskog sveta; počinje da se potčinjava tim novim uslovima postojanja koje je sam stvorio. Jezik, mit, umetnost i religija obrazuju

simboličko tkanje univerzuma. Svaki napredak u oblasti mišljenja ojačava to tkanje i čoveku je sve teže da dospe do izvornog bivstvovanja; dok se realni svet sve više smanjuje, fizički sve više narasta. Čoveka više ne okružuju stvari već lingvističke forme, umetnički likovi, mitski simboli, religiozni rituali i ništa se ne može videti a da nije veštački oposredovano.

I u praktičnom svetu čovek više ne živi okružen čistim činjenicama; strahovi i nade, iluzije i razočaranja, fantazije i snovi – sve to čini posve drugačiju realnost od one faktičke. Jezik ne izražava samo misli i ideje, već stanja i afekte; filozofi koji su čoveka pokušavali da objasne kao *animal rationale* nisu bili empiristi i nisu empirijski objašnjavali ljudsku prirodu jer su u svoja određenja ugrađivali i moralni imperativ, pa određenje *animal symbolicum* daleko više odgovara sadašnjem čovekovom civilizacijskom i kulturnom nivou. Naučni radovi Galileja i Njutna, Maksvela i Helmholca, Planka i Ajnštajna nisu rezultat prostog zbiranja činjenica; spontanost i produktivnost leže u osnovi teorijskih konstrukcija. U kulturi se može pratiti proces čovekovog samooslobađanja, ali su vidni i konflikti među njegovim raznim sposobnostima. Sve funkcije se usložnjavaju, jedna drugu dopunjuju i uzajamno integrišu; svaka otkriva novi horizont i otkriva drugačiji aspekt bivstvovanja. Disonantnost, harmonija, kontrasti ne isključuju jedni druge već su uzajamno povezani kao luk i lira kod Heraklita.

**

Vraćajući se Kantu, Koen, Natorp i Kasirer su naglasak u svojim istraživanjima stavili na kritičku dimenziju njegove filozofije, ali su zahteve za kritičnošću usmeravali protiv samog Kanta nastojeći da radikalno i sveobuhvatno preispitaju celokupno njegovo delo. Neophodno je kritički revidirati kantovske pojmove kako bi se od njih mogao izgraditi celovit neprotivrečan sistem i time omogućiti prostor za dalji rad, pisao je Koen. Zato je, po mišljenju Natorpa, u prvi plan dospela opet *Kritika čistog uma* a u njoj orijentacija na kritiku saznanja, na nauku, posebno na matematiku, težnja da se izgradi strogi naučni metod. Posebno se isticao logički karakter Kantovog učenja o razumu, naučno-racionalističko tumačenje iskustva čiji su osnov činili transcendentalizam i apriorizam. Za predstavnike marburške škole najveća zasluga Kanta bila je u logičkoj obradi iskustva. Istovremeno, u svakom od dela Kanta bilo je nedostataka koje je po njihovom mišljenju trebalo korigovati; Kant je, po rečima Koena, uveo veoma važan pojam iskustva ali nije bio svestan smisla svog otkrića. Kant je shvatio da predmet nije jednostavno dat u iskustvu već se stvara,

konstruiše, ali je podlegao skepticizmu, senzualizmu i materijalizmu. Zato po mišljenju Koena, Natorpa i Kasirera, principijelna greška Kantovo učenje o samostalnom postojanju sveta stvari po sebi, o "datosti" predmeta zahvaljujući osetima, kao i teorijsko prvenstvo transcendentalne estetike u odnosu na transcendentalnu analitiku.

Zato je svima njima bila veoma važna kritika Kantovog učenja o stvari po sebi. Ne može se reći da je ta kritika bila posebno originalna, budući da je ona prisutna još od vremena Fridriha Jakobija (1743-1819) pa sve do Langea; odbacujući tumačenje po kojem bi stvar po sebi bila neka realnost ili datost, oni su je proglašavali za granični pojam kojim se označava neka svrha, problem saznanja pa stoga ni nisu u potpunosti odbacivali stvar po sebi.

Nakon uklanjanja Kantovih "grešaka" Koen, Natorp i Kasirer su smatrali da je neophodno izgraditi novu koncepciju transcendentalnog metoda koji bi trebalo da bude temelj svake čiste nauke; pri tom, oni se nisu zadržali samo na filozofskoj logici; ona im je bila samo polazište za izgradnju etike, estetike, učenja o čoveku, teorije kulture, socijalne pedagogije, a sve s namerom da se izgradi obuhvatno učenje o nauci kao središtu, centru kulture; to je u velikoj meri i ostvareno u etičkim i estetičkim spisima Koena i Natorpa, u Kasirerovim delima o jeziku i kulturi kao i u Natorpovim spisima posvećenim psihologiji i pedagogiji.

Svim predstavnicima marburške škole ostaje svojstveno i odbacivanje svakog ontologizma, svakog učenja o nepokretnom bivstvovanju; ako se o bivstvovanju i govori, onda je to "mišljeno bivstvovanje" ili "bivstvovanje u mišljenju" (H. Koen), a izvorni oblik takvog bivstvovanja jesu matematički oblici i forme. Počelo mišljenja moguće je tražiti samo u matematici.

Paralelno sa neokantovskom školom u Marburgu, na jugu Nemačke postojala je badenska, odnosno frajburška neokantovska škola čiji su predstavnici bili Vilhelm Vindelband (1848-1915) i Hajnrih Rikert (1863-1936). **Vilhelm Vindelband** je filozofiju učio u Jeni kod Kuna Fišera i Hermana Locea. Doktorirao je 1870. radom *Učenje o slučajnosti* a habilitirao 1873. u Lajpcigu radom posvećenim problemu istine u saznanju. Kratko vreme bio je profesor u Cirihu a od 1877. do 1894. u Frajburgu, potom u Strasburgu, da bi 1903. nasledio katedru Kuna Fišera u Hajdelbergu. Među njegovim najznačajnijim spisima ističu se *Istorija novije filozofije* (1878-1880), *Istorija filozofije* (1892), *O sistemu kategorija* (1900), *Platon* (1900), *O slobodi volje* (1904).

Obraćajući se Kantovim spisima Vindelband sebi postavlja drugačiji cilj; on traži apriorne principe koji bi mu garantovali vrednost i pouzdanost saznanja. Smatra da je neophodno postojanje normativnih univerzalnih vrednosti

kako bi se mogle rasvetliti sfera istorije, umetnosti i morala, tri sfere delatnosti koje omogućuju čoveku da stane pred samog sebe a ne pred spoljašnje predmete kao što je slučaj s drugim naukama. U filozofiji nema faktičkih istina već je sve podložno oceni, shodno tome da li je dobro, istinito ili lepo. Tako se vrednosti, posedujući normativno značenje, razlikuju od prirodnih zakona i u tome je razlika između trebanja i nužnosti. Kao što prirodne zakone ne možemo ocenjivati, tako norme ne možemo objašnjavati.

Sva filozofija za Vindelbanda je zapravo teorija vrednosti. Zadatak filozofije je u utvrđivanju tih vrednosti koje leže u osnovi saznanja, morala i umetnosti. Za razliku od predstavnika marburške škole, teorija saznanja, po mišljenju Vindelbanda, samo je deo teorije vrednosti.

Osnovnu koncepciju Vindelbandove teorije vrednosti preuzeo je i razvio s metodološkog aspekta **Hajnrih Rikert**; on je filozofiju učio u Berlinu a potom u Cirihi (kod R. Avenarius) i Strasburgu. Doktorirao je 1882. u Frajburgu kod Vindelbanda radom *Predmet saznanja* da bi uskoro postao profesor na istom univerzitetu i predavao sve do 1916. kada prelazi u Hajdelberg, a na njegovo mesto dolazi Edmund Huserl. Među njegovim najvažnijim spisima jesu: *Granice prirodnonaučnog obrazovanja pojnova* (1892), *Nauka o prirodi i nauka o kulturi* (1899), *O sistemu vrednosti* (1912), *Filozofija života* (1920), *Kant kao filozof savremene kulture* (1924), *Logika predikata i problem ontologije* (1930), *Osnovni problemi filozofske metodologije, ontologije, antropologije* (1934).

Rikert i Vindelband se mnogo razlikuju i svako se od njih razvio na njemu poseban način; međutim, u vreme njihovog zajedničkog boravka u Frajburgu stvorili su jednu kantovski orijentisanu poziciju koja se bitno razlikovala od marburškog neokantovstva. Ta razlika je vidna već i u tome što oni akcenat stavljaju na Kantovu *Kritiku moći suđenja*. Premda su i oni nastojali da kritički revidiraju Kanta, ističući kako "razumeti Kanta znači zaći van granica njegove filozofije", Vindelband i Rikert su u trećoj Kantovoj *Kritici* videli ne neki estetički spis već pokušaj izlaganja celokupne Kantove filozofije.

Ako su marburžani filozofiju gradili oslanjajući se na matematičke modele, Vindelband se, kao učenik Fišera, više orijentisao na humanističke discipline pa je na mesto pojnova *logike* i *broja* centralno mesto zauzeo pojam *važenja* (pod uticajem Locea) i pojam *vrednosti*. Stoga sama filozofija jeste učenje o vrednosti.

Rikert smatra da su vrednosti u odnosu na pojedinačnu svest transcendentne, dok je subjekt saznanja transcendentalni subjekt. Filozofija ima zadatak

da utvrdi kako se formiraju apriorni principi koji garantuju univerzalnu vrednost opštim i posebnim naučnim iskazima.

Sistematišući teoriju vrednosti Rikert u *Sistemu filozofije* ističe kako postoji šest sfera vrednosti: logika, estetika, mistika, etika, erotika i religiozna filozofija; svakoj od njih odgovara neko dobro (nauka, umetnost, sveobuhvatno, slobodno društvo, svet ljubavi i svet božanskog) i svakoj od ovih oblasti odgovara određena intuicija sveta (intelektualizam, estetizam, misticizam, moralizam, eudajmonizam, teizam ili politeizam).

Treba podsetiti da je u svom pristupnom predavanju u Strasburgu 1894. Vindelband osporio tradicionalnu podelu nauka na nauke o prirodi i nauke o duhu i istakao kako nauke ne treba deliti s obzirom na predmet, već s obzirom na metod koji je svojstven svakoj od nauka, i s obzirom na njihove saznanjive ciljeve. U prvu grupu spadaju nauke koje se bave opštim zakonima i njihov metod je *nomotetički*, što znači, utemeljujući; u drugu grupu spadaju one nauke koje opisuju specifične, neponovljive događaje i tip njihovog saznanja je *ideografski*, budući da opisuje individualno, posebno. Ovu razliku ne treba identifikovati s ranije pomenutom podelom na nauke o prirodi i nauke o duhu, pošto su pomenuta dva metoda ravnopravna pa je moguće da se prirodne nauke koriste i jednim i drugim metodom. Vindelband zapravo ustaje protiv scijentizma i ističe značaj individualne deskripcije, bez čega ne mogu postojati istorijske nauke budući da su u istoriji svi događaji jedinstveni i neponovljivi i njihovo svođenje na opšte zakone uništava samu specifičnost istorijskih događaja.

Ovo Vindelbandovo shvatanje nastoji da razvije Rikert i ide dalje od svog učitelja; on smatra da priroda kao poseban predmet nauka, kao izvoriste nekih opštih zakona, zapravo i ne postoji, kao što postoji objektivno "predmet istorije". Da bi se distancirao od hegelovskog pojma duha Rikert je pojam *nauka o duhu* zamenio pojmom *nauka o kulturi*. Nalazeći se na antipsihologističkim pozicijama Rikert gradi teoriju saznanja koja kod njega prerasta u nauku o vrednosti. Sfera teorijskog suprotstavlja se sferi realnog i shvata kao "svet teorijskih vrednosti". Teorija saznanja kod njega se pretvara u "kritiku uma", tj. u nauku koja se ne bavi pitanjem bivstvovanja već pitanjem o smislu, čime se ona ne obraća realnosti već vrednostima. Rikertova koncepcija ne počiva na razlici već na suprotnosti vrednosti i realnosti. Postoje dva carstva: svet stvarnog i svet vrednosti koje ne poseduju postojanje i problem odnosa ta dva sveta zagonetka je za čitavu istoriju filozofije.

Razlikujući prirodu i kulturu Rikert ističe kako *priroda* ne obuhvata svet telesnog i fizičkog, već logički pojam prirode, biće prirode u meri u kojoj je od-

redeno opštim zakonima. Shodno tome, pojam *kultura* odnosi se na pojedinačno bivstvovanje u svoj njegovoj osobitosti i individualnosti, odnosi se na ono što je istorično. Proizvodi prirode su ono što izrasta iz zemlje; priroda sama po sebi postoji nezavisno od vrednosti; "vredne" delove stvarnosti Rikert naziva dobrima i time ih razlikuje od vrednosti u posebnom smislu koje nisu deo prirodne stvarnosti.

O vrednostima se ne može govoriti da li postoje ili ne postoje, već s obzirom na to šta znače i kakav imaju značaj; u odnosu prema njima manifestuje se sloboda čovekove ličnosti. Pored realnog sveta, čovek može slobodno i stvaralački da gradi svet onog što je značajno, a težnja individue ka slobodi večna je i beskonačna pa stoga društvena sloboda ostaje zauvek neispunjena i nedovršena.

Neohegelovstvo

Izrazom *neohegelovstvo* obično se obuhvata skup najrazličitijih filozofskih pozicija kraja XIX i početka XX stoleća kojima je svojstveno da su nastale pod uticajem Hegela, objedinjene težnjom da se nasuprot vladajućem pozitivizmu izgradi jedna nova, savremena varijanta apsolutnog idealizma. Iako je teško govoriti o neohegelovstvu kao pokretu, neće se pogrešiti ako se kaže da je reč o tendenciji koja je zahvatila većinu evropskih zemalja i Ameriku.

U *Engleskoj* su Hegelove ideje prihvatili Dž. D. Sterling (1820-1909), E. Kerd (1835-1908), T.H. Grin (1836-1882), a nešto kasnije F. Bredli (1846-1924), B. Bozanke (1848-1923), Dž. MekTagart (1866-1925). Sva dela neohegelovaca ne povezuje jedna jedinstvena nit vodilja budući da svi oni nisu samo interpretatori Hegela i zastupnici apsolutnog idealizma; tako nešto bilo bi i površna i pogrešna ocena; sam apsolutni idealizam nastao je sredinom šezdesetih godina XIX stoleća sa Sterlingovom knjigom *Hegelova tajna* (1865), filozofsko-poetskim delom koje sadrži napad na kritiku Hegelove metafizike motivisan zahtevom za povratak životu i "konkretnom" u stvarnosti a kroz napuštanje apstraktnih pojmova. Sterling je dokazivao da je glavno u Hegelovoj filozofiji učenje o konkretnosti pojma koje za svoj osnov ima ideju apsoluta i koje ima neprolazni značaj. Shvatajući da je očuvanje i obnova onog najvrednijeg u Hegelovoj filozofiji nemoguće bez kritike njegova filozofije, neohegelovci su kao svoj osnovni zadatak videli odbranu i spas pojma apsoluta. Iako pobornici Hegela, oni su pretrpeli i uticaj Kanta; upravo je Sterling na engleski preveo i prokomentarisao *Kritiku čistog uma* (Textbook of Kant, 1881.) i tome dodao biografiju nemačkog filozofa. U delu F. Bredlija *Pojava i stvarnost* (1893) mnogi vide prvi pokušaj izgradnje negativne dijalektike; Bredli polazi od toga

da ako je kriterijum postojanja neprotivrečnost, tada i sama stvarnost mora biti neprotivrečna, budući da protivrečje svakog pojma svedoči o njegovoj nestvarnosti.

U Americi je Džoša Rojs (1855-1916) u svojoj knjizi *Svet i individuum* (1899-1900) pokušao da odbrani Hegelovu tezu o prvenstvu opšteg nad posebnim, mada je njegov odnos spram univerzalnog kod Hegela bio dvoznačan jer je isticanjem i drugih aspekata u Hegelovoj filozofiji otvarao perspektive umere-
nom personalizmu (Bozanke) ili radikalnom personalizmu koji je razvijao MekTagart u nastojanju da hegelovsko učenje o apsolutu spoji sa utemeljenjem metafizičke vrednosti ličnosti; Rojs je znatno uticao na neohegelovsku filozofiju u Engleskoj, posebno na onaj deo stvaralaštva R. Dž. Kollingvuda koji se odnosi na probleme istorije, filozofskog metoda i istorije filozofije. Kollingvudova filozofija istorije je izraz neprekidne borbe s pozitivističkim koncepcijama istorije po kojima je prošlost mrtva i može se istraživati na isti način kao i događaji u svetu prirode. Sledeći Hegela, Kollingvud razlikuje prirodne i istorijske procese, razvija Hegelov stav o tome da je sva istorija istorija misli i polazeći od nedosledne politike evropskih zemalja i Amerike naspram narastajućeg nacizma, razvija koncepciju u čijem je središtu suprotnost pojmova civilizacije i varvarstva.

U *Nemačkoj* je neohegelovstvo nastalo kao reakcija na neokantovstvo, pa je razumljivo što je jedan od njegovih predstavnika (G. Lason) rekao kako je hegelovstvo zapravo kantovstvo koje je dobilo konačnu formu. Među prvima koji je dao podsticaj izučavanju Hegela, posebno njegovih neobjavljenih spisa, bio je V. Diltaj sa svojim spisom o mladom Hegelu (1905); iako su ocene ove knjige bile krajnje različite, budući da su marksisti smatrali da tu Diltaj Hegela racionalistu pretvara u iracionalistu, a nemački filozofi da Diltaj Hegela neopravdano pretvara u pobornika iracionalizma i mističkog panteizma, činjenica je da s ovim spisom zapravo počinje prava istorija neohegelovstva; Diltaj je nesporno skrenuo pažnju na sam proces nastajanja hegelovskih ideja i time je bitno uticao na Georga Lasona (1862-1932), Riharda Krenera (1884-1974) i Hermana Gloknera koji je sa Lasonom bio priređivač i izdavač novog izdanja Hegelovih sabranih dela, sa drugačijim rasporedom spisa, dopunjenom *Enciklopedijom* i mnoštvom komentara, a s akcentom na Hegelovom racionalizmu pošto su jedni u Hegelu videli poslednjeg predstavnika filozofije racionalizma a drugi u njegovom racionalizmu isticali protivrečje koje nastaje pod uticajem mističkih elemenata.

Rihard Krener studirao je u Berlinu, Hajdelbergu, Frajburgu i potom predavao u Frajburgu, Drezdenu, Kilu, da bi nakon emigracije 1935. predavao

na Oksfordu, a od 1953. u Kaliforniji. Među njegovim najznačajnijim delima su *Kantov pogled na svet* (1914), *Od Kanta do Hegela* (1921-1924), *Samooostvarenje duha* (1928), *Kultura i vera* (1951), *Spekulacija u prehrišćanskoj filozofiji* (1956). Krizu savremene filozofije Krener je smatrao posledicom napuštanja metafizičkih pitanja koja su glavni problemi filozofije u sve tri Kantove *Kritike*, u Fihteovom *Učenju o nauci*, u Šelingovoj filozofiji prirode, u Hegelovoj fenomenologiji, logici i filozofiji duha.

Krener je, kao i Glogner, u Hegelovoj filozofiji video protivrečje između racionalnog, s jedne strane, i iracionalnog i nadracionalnog s druge; smatrajući Hegela najvećim iracionalistom u istoriji filozofije, nastojao je to da dokaže pozivanjem na temeljne pojmove njegovog sistema; pojmovi apsoluta i apsolutnog duha su po samoj svojoj prirodi neizrazivi i svi iskazi o njima istiniti su koliko i lažni. Protivrečje do kog tu dolazi podriva racionalnost suda i utemeljuje spekulativne sudove: racionalnost sebe osporava racionalnim sredstvima i tako se dospeva do nadracionalnog.

U Italiji glavni predstavnici neohegelovstva bili su Benedetto Croce (1862-1952) i Džovani Đentile (1875-1944). Obojica su težili obnovi i razvoju hegelovstva i do dvadesetih godina imali su slične poglede da bi se potom razišli i oštro polemicali.

Benedeto Kroče se rodio u Napulju gde je slušao predavanja de Sanktisa i Karđučija; u Rimu je slušao Labriolu, nakon čega se vraća u Napulj; od 1895. do 1899. čita Labriolu a potom i Marksa i dolazi do uverenja da je neophodno preispitati filozofske osnove marksizma nakon čega počinje temeljno da izučava Hegela i rezultat toga je knjiga *Šta je živo a šta mrtvo u Hegelovoj filozofiji* (1906) da bi potom počeo u novom svetlu da čita spise Džanbatista Vika. Godine 1902. objavio je *Estetiku* po kojoj je postao i slavan. Sa Đentileom počinje od 1903. da objavljuje časopis *Kritika* koji će izdavati skoro pola veka; za senatora je izabran 1910. a deset godina kasnije je ministar obrazovanja kao i autor reforme školstva. Pored pomenutih, objavio je čitav niz knjiga: *Logika kao nauka o čistom saznanju* (1905), *Filozofija prakse. Ekonomija i politika* (1908), *Teorija i istorija istoriografije* (1917), *Ogled o Hegelu, Filozofija Džanbatista Vika, Istorijски materijalizam i marksistička ekonomija, Novi ogledi o esteticima, Etika i politika, Poezija, Karakter savremene filozofije, Filozofija i istoriografija, Istraživanje o Hegelu*. Tome treba dodati pedeset i četiri toma s radovima iz istorije književnosti i politike kao i dvadesetak tomova ogleda o raznim drugim problemima.

U svom ranom spisu Kroče kod Hegela proglašava živim učenje o konkretnosti pojma, a mrtvim pokušaj da se stvori sveobuhvatni sistem koji bi u sebe

uključio prirodu i istoriju. Pokušaj da se jednim principom objasne priroda i duh Kroče smatra nemogućim jer se zamisao filozofije kod Hegela ograničava na "čistu filozofiju duha". Zato kod Hegela treba odbaciti panlogizam, tj. pokušaj da se uz pomoć jedne univerzalne filozofske logike obuhvate priroda i istorija; to je nemoguće jer priroda, kao i istorija, u svom čistom obliku za filozofiju uopšte ne postoji. Jedini predmet filozofije je duh. Razvijajući se duh prolazi četiri stepena, dva teorijska i dva praktična; Kroče stoga razlikuje: duh kao intuiciju (estetski stupanj), duh kao sintezu opšteg i individualnog (logički stupanj), duh kao pojedinačnu, individualnu volju (ekonomski stupanj) i duh kao opštu volju (etički stupanj). Te stupnjeve je nemoguće zaobići i duh ih uvek prolazi na sve višem nivou. Ta četiri nivoa Kroče istražuje unutar sistema koji čine njegovi spisi: *Estetika*, *Logika*, *Filozofija prakse* (etika i ekonomija). Četvrti deo njegovog sistema, koji se bavi čistom teorijom duha, čini knjiga *Teorija i historiografija istorije*.

Kročeovo hegelovstvo ogleda se prvenstveno u tome što on nastoji da u osnovu filozofije duha postavi učenje o intuiciji i estetiku pokaže kao disciplinu koja istražuje intuitivno saznanje i njegovu "izraznu" stranu. Zato je po Kročeu estetika nauka o izrazu čime je ona isto što i opšta lingvistika.

Džovani Đentile je od 1717. do kraja života bio profesor Univerziteta u Rimu; za razliku od Kročea, odbacivao je pojmove kao što su objektivni i apsolutni idealizam, teologiju, kao i nastojanje da se izgradi završen filozofski sistem. Među njegovim najznačajnijim spisima su: *Akt misli kao čisti akt* (1912), *Reforma hegelovske dijalektike* (1913), *Filozofija umetnosti* (1931), *Geneza i struktura društva* (1954). U ime zahteva za rekonstrukcijom hegelovske dijalektike Đentile skreće u smeru fihteovskog transcendentnog subjektivizma; filozofija treba da polazi ne od apstraktnih misli koje bi bile van subjekta, već od mišljenja konkretnog, empirijskog Ja, iz mislećeg mišljenja, iz subjekta koji postaje realno znanje i vlada procesom saznanja. Slično Kantu i Fihteu, Đentile empirijsko, konkretno Ja dopunjuje univerzalnim, nadindividualnim Ja; prelazak iz jednog u drugo Ja vidi kao beskrajni dijalektički proces u kojem Ja upija u sebe sav svet.

Svoju filozofiju Đentile je nazvao *aktuelizam*, čime je hteo da istakne aktivnost subjekta, zatim, njegov beskrajni razvoj u smislu aktuelizacije kao i prelazak misaonih u voljne aktove. Kritičari su to označavali kao idealistički voluntarizam – rastvaranje saznajnog principa ljudskog delovanja u voljne impulse, mada bi bilo ispravnije reći da se tu radi o shvatanju da se čovekova duhovna delatnost realizuje kroz jedinstvo saznajnih i voljnih aspekata.

U *Rusiji* je uticaj Hegelove filozofije bio veoma snažan već tridesetih godina XIX stoleća; među prvim hegelovcima su Nikolaj Stankevič (1813-1840), autor nekoliko spisa među kojima se ističu *Moja filozofija* (1834), *O mogućnosti filozofije kao nauke* (1836), *O odnosu filozofije i umetnosti* (1940), zatim Timofej Granovski (1813-1855), koji pod uticajem Stankeviča studira u Berlinu nemačku filozofiju od 1836. do 1839. da bi po povratku u Rusiju predavao na Moskovskom univerzitetu do kraja života, kao i **Mihail Bakunjin** (1814-1876) koji je u ranom periodu svog stvaralaštva, nakon što je na delima Kanta i Fihtea naučio nemački jezik, od leta 1837. bio pod bitnim uticajem Hegelove filozofije o čemu svedoči njegov spis *O filozofiji*, kao i predgovor prevodu Hegelovog gimnazijskog govora objavljen 1838. u časopisu *Московский наблюдатель*. Bakunjin će hegelovsku ideju "večnog duha" koji sve stvara i uništava i koji je neispran izvor iz kog večno nastaje život zadržati i kasnije, kad članak *Reakcija u Nemačkoj* bude završio rečima: "Strast za rušenje je istovremeno i stvaralačka strast". Ta Bakunjinova lozinka iz 1842. jeste do kraja doveden Hegelov stav negacije.

Svoj najviši izraz hegelovstvo će imati početkom XX stoleća u delu jednog od najtelantovanijih ruskih filozofa, učenika P.I. Novgorodceva, **Ivana Iljina** (1883-1954). Nakon završenog Pravnog fakulteta u Moskvi (1909) i kratkog vremena koje je proveo na katedri za istoriju i teoriju prava, Iljin je proveo dve godine na univerzitetima u Nemačkoj, Italiji i Francuskoj. Najviše se zadržao u Hajdelbergu, Frajburgu, Berlinu i Parizu. Mada je već ranije napisao niz radova o Fihteu, Štirneru, Šlajermaheru, Hegelu i hegelovstvu, po povratku u Mosku (1913) započeo je rad na svojoj studiji o Hegelu: *Hegelova filozofija kao učenje o konkretnosti boga i čoveka* koju je 1918. objavio u dva toma: prvi deo - učenje o bogu, drugi deo - učenje o čoveku.

Iako u nemilosti vlasti kao i njegov profesor Novgorodcev, Iljin je odbranio disertaciju maja 1918. i to, po svedočenju mnogih, briljantno; iako je disertacija bila prijavljena kao magistarska, odmah su mu bila dodeljena oba stepena, i magistarski i doktorski. U Nemačku je otputovao brodom 1922; naredne godine izabran je za profesora Ruskog naučnog instituta u Berlinu gde je radio do 1934. Pored uređivanja dva časopisa, među kojima je i "Русский колокол", Iljin objavljuje i svoja najpoznatija dela: *Religiozni smisao filozofije* (1924), *O suprotstavljanju zlu silom* (1925), *Put duhovne obnove* (1935), *Osnovi hrišćanske kulture* (1937), *O savršenstvu u umetnosti* (1937). U Švajcarsku prelazi 1938. i tamo živi pod pokroviteljstvom Rahmanjinova, drži predavanja i piše u sasvim osobitom žanru metafizičku filozofiju koja se obraća čovekovoj ličnosti;

to su više filozofsko-literarna razmišljanja o životu i smrti čoveka čime se približava nekim temama egzistencijalne filozofije.

Ukazavši na značaj neohegelovskih istraživanja u Engleskoj i Italiji i sumirajući razvoj neohegelovstva u Nemačkoj, Iljin je istakao ono što je bilo najznačajnije u nemačkoj filozofskoj literaturi tog vremena koja je bila posvećena Hegelu, izražavajući pri tom nezadovoljstvo dotadašnjim interpretacijama ovog velikog mislioca. Isticao je da često znanje o Hegelu nije posebno duboko, da mnogi autori nemaju adekvatan pristup Hegelu; podvlačeći neophodnost unutrašnjeg imanentnog pristupa Hegelovoj filozofiji, Iljin je sebi za cilj postavio osvetljenje načina Hegelovog filozofiranja i centralnog problema njegove filozofije - naučnog znanja o bogu i čoveku, što je i najpreči cilj savremene filozofije. Budući da filozofija nastaje kao rezultat samostalnog duhovnog stvaralaštva, i tumačenje Hegelove filozofije mora polaziti od pregleda duhovnih osnova savremene kulture koja je uslovljena stanjem krize u kojoj se nalazi moderno društvo.

Iljin kod Hegela izdvaja tri momenta: filozofsko učenje o pojedinačnom i opštem, filozofsko tumačenje boga i filozofsko učenje o čoveku i njegovom odnosu spram boga. Kada je reč o tumačenju Hegela s pozicije religiozne filozofije, ovo Iljinovo delo ostaje neprevaziđeno; on minuciozno istražuje religiozno-filozofsku osnovu Hegelovih pojmova i ideja i istovremeno tumači i čitavo hegelovsko filozofsko nasleđe. Posebno treba istaći Iljinovo tumačenje pojma *konkretnog* kod Hegela, njegove empirijske kao i spekulativne strane. Iljin smatra da je smisao Hegelovog učenja u tome da pokaže kako pojam, otkrivajući se spekulativnom mišljenju, jeste božanstvo i da je ono jedina i istinska realnost. Međutim, Iljin ukazuje na to da ma kako Hegel nastojao da celokupni realitet potčini logici pojma panlogizam (ili kako Iljin kaže, panepistemizam) doživljava krah. Svet sa svim zlom, relativnošću, haosom u sebi ne potčinjava se sveorganizujućoj sili pojma. Pozivajući se na Hegelove tekstove, Iljin duboko i krajnje upečatljivo opisuje Hegelovu potresenost pred nemogućnošću da se svet i zlo u njemu prevladaju pojmom. Sva Hegelova filozofija stoga treba da bude razmotrena pod svetlom te tragične činjenice.

To je razlog što Iljin dijalektiku ne smatra najvišim dostignućem Hegelove filozofije i ističe kako Hegel nikad dijalektiku nije video kao subjektivnu "igru pojma"; ono što je Hegel video kao *negativno*, to je njegov duh uzdizalo do tragičnog iskustva, do osećanja saučestvovanja u kosmičkom stradanju. Hegel na više mesta govori o stradanju, čak o "beskonačnom stradanju" samog predmeta, koji se sa sobom bori u svojim protivrečjima.

Ta "tragička" interpretacija Hegela, kakvu vrši Iljin, uveliko prevazilazi njegovo vreme i kad se ista bude javila u evropskoj filozofiji mnogi u njoj neće prepoznati ruske korene; Iljinu je uspelo da, interpretirajući tragijsko kod Hegela, podseti na tragičnu strukturu kosmosa o kojoj govore prvi grčki mislioci, a koja je njemu bila "iznutra" bliska jer je bila odraz proživljene tragične dijalektike ruskoga bića.

U *Francuskoj* su Žan Val (1888-1974), Aleksandar Kožev (1902-1968) i Žan Ipolit (1907-1968) u središte svog interesovanja stavili Hegelovu *Fenomenologiju duha* i u njoj istakli ne teorijsko-saznajne već egzistencijalne momente, čime će bitno uticati na razvoj egzistencijalizma u Francuskoj; poglavlje o "nesrećnoj svesti" Žan Val proglašava za izvor i tajnu Hegelove filozofije i pri tom nastoji da tragično osećanje sveta, kojim je bila prožeta evropska kultura između dva svetska rata, poveže sa suštinom Hegelove dijalektike. U Hegelovim tekstovima oni su skrenuli na ona mesta koja su imala bitno egzistencijalni karakter a na koja dotad nije obraćana pažnja; dijalektiku *Fenomenologije duha* Kožev je proglasio za egzistencijalnu dijalektiku. Kožev je bio poreklom iz Rusije; svoje prezime Koževnikov je skratio i pri tom ga "pofrancuzio"; godine 1934. Kožev je počeo da drži predavanja o Hegelovoj *Fenomenologiji duha* a 1947. objavio je knjigu *Kako čitati Hegela* koja je ubrzo postala veoma uticajna u Evropi. Dok je Žan Val u ovom Hegelovom spisu isticao religiozno-egzistencijalne motive, Kožev je u njemu nalazio radikalni ateizam koji je počivao na antropološkoj suštini hegelovske filozofije.

Zasluga francuskih hegelovaca bila je u tome što su uz pomoć Hegelove filozofije pomogli učvršćivanje egzistencijalističke filozofije u Francuskoj, zatim, što su omogućili plodotvorno povezivanje Hegela i Marksa u čemu je najzaslužniji bio Žan Ipolit, profesor na Sorboni, autor knjiga *Geneza i struktura Hegelove "Fenomenologije duha"* (1946) i *Istraživanja o Hegelu i Marksu* (1955). Njihova zasluga je i u tome što su dešifrovali veoma složen i apstraktan Hegelov tekst izdvojivši iz njega socijalno-istorijski kontekst i emocionalno-psihološka preživljavanja autora i njegovih savremenika: Kožev je pri tom akcent stavljaao na filozofiju revolucije, shvaćenu kao kritiku revolucije, svesti i terora. Konačno, zahvaljujući njima, Hegelovo delo je postalo moda, popularno štivo na studijama filozofije, istorije i kulture.

Pragmatizam

Osnivači pragmatizma su američki filozofi Čarls Sanders Pirs (1839-1914) i Viljem Džems (1842-1910); oni u središte istraživanja ne stavljaju više nauč-

no-teorijsko saznanje već svakodnevnu, praktičnu ljudsku delatnost, a to će reći: delatnost individuâ, zasnovanost njihovih akcija, racionalni i emocionalne elemente delovanja i ponašanja koji se ocenjuju u svetlu kriterijuma korisnosti, efikasnosti, kontrolisanosti. Najveća pažnja se ne pridaje apstraktnim idejama, već ubedenjima i verovanjima, koji se razmatraju kao pravila koja regulišu delovanje i ponašanje. U prvi plan dospeva problem razjašnjenja misli i verovanja pa predstavnike pragmatizma ne interesuje toliko profesionalno, specijalno filozofsko znanje već filozofija koja se maksimalno približava onom što je konkretno, dostupno delovanju, činjenice.

Iako se nekim svojim elementima pragmatizam približava filozofiji života to je tipično američka filozofija zasnovana na konkretnom delovanju i efikasnosti, potrebi za uspehom i maksimalnim razjašnjenjem verovanja i ubedenja, a to je svojstveno duhu nesklonom spekulativnom mišljenju.

Posedujući veoma dobro obrazovanje iz oblasti matematike, hemije, geodezije i astronomije, sin poznatog američkog matematičara, **Čarls Sanders Pirs**, proslavio se radovima iz oblasti semiotike (teorije znakova) i logike; studirao je na Harvardu gde je potom bio asistent opservatorije; na osnovu radova iz astronomije i geodezije bio je izabran u Američku akademiju umetnosti a potom i u Nacionalnu akademiju nauka; od rane mladosti interesovao se za literaturu i filozofiju te je već šezdesetih godina XIX stoleća počeo da objavljuje radove iz oblasti logike i filozofije koji u početku nisu privukli na sebe pažnju šire naučne publike; iako je upravo on uveo pojam pragmatizam (od grčke reči *pragma* – delo, delovanje), za njega se ne može reći da je predstavnik pragmatizma u pravom značenju te reči. Svoje prve radove čitao je pred izabranom grupom slušalaca koji su mahom bili matematičari, pravnici, prirodnjaci i teolozi; među njima bio je fiziolog i psiholog Viljem Džems koji je zapravo stvarni tvorac pragmatizma kao filozofskog pravca.

Iako je ostavio prilično veliko literarno nasleđe, Pirs nije napravio univerzitetsku karijeru; njegova predavanja nisu bila jasna, pažnju je poklanjao samo darovitim studentima a univerzitet je posmatrao kao elitističke naučne centre. Ne mogavši da dobije čak ni stalno mesto na univerzitetu, nakon što je 1891. dobio manje nasledstvo, dao je ostavku, povukao se i poslednjih desetak godina živeo u bedi da bi umro potpuno zaboravljen. Sabrana dela su mu objavljena u šest knjiga tek 1931-1935 a 1958. dodata su još dva toma. U njegova najpoznatija dela ubrajaju se spisi: *Kako naše misli učiniti jasnim* (1878) i *Logička istraživanja* (1883).

Pirs istraživanja započinje izučavanjem dela Dekarta i Kanta i svoje kritičke spise o Dekartu objavljuje 1868, u časopisu posvećenom problemima speku-

lativne filozofije. Glavna pitanja kojima se bavi jesu: problem sumnje, problem individualne svesti, intelektualne intuicije kao i problem neposrednog i oposredovanog znanja. Pirs opovrgava Dekartov princip univerzalne sumnje kao polazište filozofiranja pošto čovek nije u mogućnosti da se oslobodi predrasuda koje ima.

Približavanje istini je rezultat neprestanog otklanjanja grešaka, usavršavanja hipoteza, obnavljanja rezultata. Evolucija nauke je "kumulativno-konvergirajući" proces u kojem se prvo formira opšta struktura odnosa među izučavanim fenomenima a potom preciziraju značenja parametara koji odlikuju tu strukturu. Pirs razlikuje tri vrste suđenja: dedukciju, indukciju i abdukciju (sinteza dedukcije i indukcije) i saglasno njima sve kategorije deli na tri klase, modusa bivstvovanja ili ideje: primarne, sekundarne i tercijalne. Primaran je pojam bića koje je nezavisno od svega drugog, čisto prisustvo fenomena, slobodno od apliciranih konceptualnih shema. U susretu slobodno igrajućeg duha sa stvarnošću nastaju raznovrsna svojstva i mogućnosti, idealni projekti realnosti, čiste forme. Sekundarnost je činjenica po sebi kao datost (teško, grubo, vidljivo), ono što je opažljivo i shvatljivo isključivo uz pomoć "odnosa prema": činjenica koja se ostvaruje u realnosti u stanju neprestane borbe spram drugog. Slobodnoj igri duha suprotstavlja se postojanost naših opažaja. Tercijalnost je hipostaza realnosti, carstvo univerzalija, zakona, suština. Ova tri modusa bivstvovanja Pirs tumači kao fundamentalna svojstva objekta ("phaneron") i uvodi pojam *faneroskopija* koji zauzima centralno mesto u procedurama javljanja ma kakvog iskustva ili izražavanja.

Kritikujući senzualiste Pirs tvrdi da oseti ne mogu dati neposredna znanja budući da su i sami određeni prethodnim znanjima; likovi predmeta koje dobijamo putem čula nisu neke pouzdane verne kopije već složene slike koje je konstruisao naš um i koje nam daju tek nagoveštaje o predmetima. Ako se ima u vidu sam aspekt gledanja, onda nije važno to što se oseća, materijalno svojstvo znaka, već ono šta se pod njim podrazumeva, šta se o njemu misli. Sve to navodi Pirs da ospori mogućnost intuicije (čulne i intelektualne) i da u središte svog učenja postavi pojam pragmatičke vere. Verovanja-ubedenja suprotna su sumnjama i verovanje je rukovodeće načelo našeg delovanja koje je determinisano našim željama.

Pirs odbacuje i tezu o neposrednom znanju koje se često izjednačava sa intelektualnom intuicijom i smatra da je svako znanje logički oposredovano prethodnim znanjem i da mi ne možemo misliti neposredno bez pomoći znakova. Celokupno ljudsko mišljenje sastoji se od znakova i sam čovek može biti interpretiran kao znak; mišljenje je, po rečima Pirs, nemoguće bez znakova, zato

što je ono po svojoj prirodi jezičko a jezik je po svojoj prirodi javan. Znaci reprezentuju objekat s obzirom na neko njegovo određeno svojstvo. Komunikativna situacija se stoga može opisati na sledeći način: znak (prva komponenta) je funkcija nekog objekta (druga komponenta) koji je u određenom odnosu prema tumaču/interpretatoru (treća komponenta). Triadička priroda znaka uslovlila je i strukturu semiotičkih tablica koje je Pirs izgradio; znake je podelio na znake same po sebi, znake koji označavaju neko svojstvo ("qualisign"), znake koji su reprezentanti nekog objekta ("signsign") i znake koji su markeri time što ukazuju na neki zakon ili duhovnu konvenciju ("legisign"). Polazeći od odnosa znaka i objekta koji znak reprezentuje, Pirs je razlikovao tri vrste znakova: ikoničke (na primer, crtež), indeksne (signal) i simboličke (knjiga). Pojam nastaje na osnovu posledica njegove upotrebe u realnom ponašanju ljudi. Mi saznajemo neki predmet tako što razmatramo ona njegova svojstva koja imaju praktično značenje. Iako naše predstave o tim svojstvima obrazuju predstavu datog predmeta (pragmatistička maksima), ovde se kod Pirsra nije radilo o redukovanju istine na korisnost.

Viljem Džems se u početku bavio slikarstvom, potom medicinom koju je završio na Harvardu 1868; nakon što je preživeo nervni slom, počinje da se bavi filozofijom; od 1873. profesor je anatomije i fiziologije na Harvardu, no ubrzo, preko psihologije dospao je do filozofije. Nakon objavljivanja dvotomnog dela *Principi psihologije* počinje da se bavi Spenserovim tumačenjem uma i mišljenja kao čisto pasivnom delatnosti. Ubrzo postaje veoma popularan i drži predavanja po Americi i Evropi. Među njegovim delima ističu se: *Pragmatizam* (1907), *Pluralistički univerzum* (1909), *Raznovrsnost religioznog iskustva* (1911).

Džems polazi od toga da svako od nas ima svoju filozofiju i ta filozofija nije nešto specijalno, nešto što bi bilo tehnički određeno; ta filozofija koju svako ima je mutan osećaj onog što je sam život u svoj svojoj dubini i značenju. Nama ta filozofija ne dolazi iz knjiga, ona je rezultat sposobnosti pojedinca da oseti damare života vasiona i zato je potrebno da se ovlada verom u filozofiju. Džems nema poverenja u profesionalnu filozofiju; smatrao je da za stvaranje filozofije nije neophodno i njeno poznavanje.

Pozicija Viljema Džemsa često se označava i kao "radikalni empirizam", stoga što on odbacuje racionalistički metod, no zadržavajući pri tom samu ideju racionalnosti u svetu; pošto ona postoji u toku čulnog iskustva, Džems iskustvo proglašava za najvišu instancu saznanja; tako tradicionalni pojmovi empirizma dobijaju u pragmatizmu drugačije, specifično značenje. Iskustvo je za Džemsa tok svesti, tok doživljaja ali istovremeno i drugi naziv za čovekovu praktičnu delatnost koja uvek ima posledice i rezultate. Iz tog toka svesti

izdvajaju se, kao osnovna, osećanja; time se Džems približava senzualizmu, ali za razliku od senzualista on ne ispituje izvore tih osećanja već jednostavno kaže da osećanja dolaze "neznano od kuda". Osećanja pri tom u psihologiji i filozofiji zadržavaju visok rang jer se zahvaljujući njima utvrđuju odnosi u realnosti kao i ukupnost svih istina.

Od osećanja do pojma neke stvari ne dolazi se uz pomoć saznanja već volje; akti povezani s voljom imaju prednost u odnosu na saznajni aspekt delatnosti, pa je stvar proizvod volje, konstrukcija koja zavisi od ukupnog čovekovog delovanja kao i sredstava koje je izabrao za realizovanje svojih aktivnosti. Iako se proglašavanjem osećaja za osnovu iskustva Džems približava Berkliju i Hju-mu (koje najverovatnije nije čitao) i Mahu (za koga je možda i čuo), on se od njih razlikuje time što smatra da su stvari nešto neodređeno što nam nije dato u iskustvu koje je tok, kaos oseta iz kojeg ih subjekt izdvaja snagom svoje volje. Što se tiče pouzdanosti iskustvenog znanja, Džems se tu poziva na Pirsu i ističe da se do jasnosti misli o nekom predmetu može doći samo polazeći od toga kakve praktične posledice ima neki predmet, od toga kakva osećanja treba očekivati od njega i za kakve reakcije treba da se pripremimo.

Džems smatra da ne postoji istina koja bi bila nezavisna od čoveka; ako se već govori o istini, onda ne treba govoriti o istini već o "istinama" jer one odgovaraju svaka određenoj individui, pa stoga on svoje stanovište i određuje kao individualizam i pluralizam. Stvarnosti zapravo nema, ona ništa ne govori budući da mi govorimo o njoj; to što o njoj govorimo zavisi od naše volje i izbora, od konkretnosti iskustva, od jedinstvenih istorijskih situacija koje formiraju iskustvo individue.

Da saznaje i deluje može samo realna individua i to samo u oblasti svog relativnog iskustva koje je isprepletено s iskustvima drugih individua. Svet u kojem svako od nas sebe oseća jeste svet bića koja imaju istoriju i čija se istorija prepliće sa našom istorijom.

Sve to Džems zapravo čini kako bi zasnovao religioznu veru; polazeći od toga da je s razvojem nauke povezano i urušavanje religioznog pogleda na svet, i da su naučnici skloni prihvatanju materijalizma i ateizma, čime je ugrožena moralnost i poražena filozofija, Džems smatra da se na taj način čovek odriče i svoje neponovljive individualnosti. Bog je pojedincu neophodan u borbi protiv životnih nedaća i samoće, protiv zla i haosa. Egzistentnost boga Džems ne nastoji da dokaže ontološki već u pragmatičnom smislu: vera u boga je čoveku neophodna i spasonosna. Religija je hipoteza koja bi se mogla pokazati i kao istina. Moguće je da dođe do protivrečja između nauke i čovekovog obraćanja bogu; čoveka koji veruje, ako je i naučnik to ne treba da buni jer on uvek ima pra-

vo izbora, pravo da se preda svojoj ličnoj veri na svoj sopstveni rizik i da pri tom izabere ma koju religioznu hipotezu jer, vera je spasonosna, a neverovanje destruktivno.

Među teoretičarima pragmatizma najveću uticaj, posebno u Americi, imao je **Džon Džui** (1859-1952) koji je predavao na Mičigenskom i Čikaškom univerzitetu a od 1901. do 1931. na Kolumbijskom univerzitetu u Nju Jorku. Njegova osnovna dela posvećena su problemima pedagogije, teoriji ljudske prirode, iskustva i saznanja, kao i teoriji logike: *Škola i društvo* (1899), *Čovekova priroda i ponašanje* (1922), *Iskustvo i priroda* (1925), *Istraživanja o logičkoj teoriji* (1903), *Kako mislimo* (1910), *Ogledi o eksperimentalnoj logici* (1916), *Logika: teorija istraživanja* (1936). U ovim delima Džui dalje prerađuje i razvija glavne stavove pragmatizma.

U prvo vreme Džui je bio pod uticajem neohegelovskog idealizma koji je krajem XIX stoleća dominirao na engleskim i američkim univerzitetima, da bi potom, baveći se intenzivno pedagogijom, došao na stanovište empirizma. U spisu *Demokratija i obrazovanje* (1916) Džui se založio za reformu obrazovanja i pedagoških disciplina; to ga je odvelo problemima psihologije i filozofije i tako do osnovnih stavova pragmatizma. Na njega je najviše uticala Džemsova knjiga *Principi psihologije*, posebno pojmovi diskriminacije, koncepcije, poređenja, razmišljanja, koji su vodili problemu života kao delovanja. Smatrao je da se saznanje može objasniti polazeći od ponašanja koje je glavni momenat ljudskog saznanja i to ga inspiriše da izgradi originalnu koncepciju instrumentalizma.

Suština pragmatičkog instrumentalizma bila bi u tome da se shvati kako su razumevanje, saznanje i praksa načini da se dospe do dobra; za tako nešto je neophodno neprestano pojašnjavati pojam iskustva i korigovati njegovo shvatanje koje se nalazi kod Džemsa koji, po mišljenju Džuija, greši kada iskustvo tumači kao tok svesti. Iskustvo nije saznanje već način delovanja. Dok je Džems pojam iskustvo primeljivao na sferu čulnog, spiritualnog, religioznog i moralnog, Džui taj pojam širi i na oblast umetničkog, socijalnog i kulturnog. Iskustvo zahvata sav čovekov život, njegove odnose s prirodom i samu prirodu.

Za života Džui je bio neprikosnoveni autoritet u Americi, a van te zemlje smatran je njenim najvećim filozofom; to je učvršćivalo pramatizam kao učenje ali ga nije moglo i održati; s njegovom smrću prestao je da postoji pragmatizam kao pravac, ali je ostao kao način mišljenja, kao instrumentalni metod, kao bihejvioristička orijentacija u saznanju i razumevanju čoveka.

Američki pragmatizam je pokušao da izmiri sa neopozitivizmom **Čarls Moris** (1901-1979); u početku je Moris radio kao inženjer a potom je preko biologije i psihologije došao do filozofije; doktorirao je u Čikagu 1925. a potom je

predavao u Čikagu, na Harvardu i u Teksasu. U svojoj prvoj knjizi *Šest teorija razuma* (1932) ističe različite vrste razuma: razum kao supstanciju (Platon, Aristotel, Dekart), razum kao proces (Hegel, Bredli, Džentile), razum kao odnos (Hjum, Mah, Rasel), razum kao intencionalni akt (Brentano, Majnong, Husserl, Vajthed), razum kao pragmatičku funkciju (Šopenhauer, Niče, Pirs, Džems, Djuj). Nakon toga objavio je knjigu *Logički pozitivizam, pragmatizam i naučni empirizam* (1937), kao i knjigu napisanu 1938. a koja mu je donela svetsku slavu: *Osnovi teorije znakova*. Problemu znaka posvećena je i njegova knjiga *Znak, jezik i ponašanje* (1946). Uporedo s izučavanjem problema znaka Moris se bavio i istraživanjem vrednosti: *Putevi života* (1942), *Otvoreno Ja* (1948), *Raznovrsnost ljudskih vrednosti* (1958), *Označavanje i smisao. Izučavanje odnosa znaka i vrednosti* (1964).

Moris ističe da je sva ljudska civilizacija zasnovana na sistemima znakova i ništa se ne može reći o razumu bez pozivanja na funkcije znakova. Znaci odlučujuće utiču na formiranje čoveka i stvaranje civilizacije. Zato je sasvim razumljivo što se znacima bave lingvisti, psiholozi, filozofi biolozi, antropolozi, sociolozi. Budući da je svima njima potrebna jedna zajednička osnova, Moris sebi stavlja u zadatak izgradnju jedne opšte teorije znakova koju naziva *semiotika*.

Semiotika je nezavisna nauka koja daje osnove svim drugim disciplinama koje se bave znacima a koje su sposobne da unificiraju znanje; taj proces Moris naziva *semiozis*; postoje tri faktora: ono što funkcioniše kao znak, ono na šta se znak odnosi i efekat koji je proizveden na interpretatoru zahvaljujući kojem konkretna stvar postaje znak za interpretatora. Te tri komponente zovu se: znak-provodnik, designat i interpretacija. Interpretator je četvrti elemenat. U semiozisu postoji neko ko saznaje drugog na oposredovan način; semiozis je osvešćenje posredstvom nečeg. Posrednik je znakovni provodnik, osvešćenje je interpretacija, delujuće lice je interpretator a predmet saznanja je designat.

S obzirom na tri elementa koji tu postoje (provodnik, designat i interpretator), semiotika se deli na: sintaksu, semantiku i pragmatiku. *Sintaksa* izučava međusobne odnose znakova i ona je najrazvijenija grana semiotike, budući da su se njom bavili stari Grci, Lajbnic, Frege, Pirs, Rasel, Vajthed, Karnap. *Semantika* tumači odnos znakova i designata kao objekata koji su označeni znakovima; kada se postavlja pitanje o istini uvek je po sredi odnos znaka i stvari; treba imati u vidu da je designat znaka predmet koji znak može označavati, tj. predmet ili situacija koja s obzirom na sintaksička pravila može biti povezana s provodnikom znaka pomoću semantičkog odnosa denotacije. *Pragmatika* izučava odnos znaka i interpretatora.

Moris razlikuje i različite tipove diskursa: naučni diskurs je usmeren na dobijanje istinite informacije, mitski diskurs daje ocenu određenih akcija, politički diskurs određuje vrstu delovanja određenom tipu društva, religiozni diskurs određuje određen tip ponašanja koji dominira na nivou ličnosti čime se ocenjuje ponašanje konkretnih ljudi. Ocene su definitivni principi a načine označavanja Moris određuje kao preskriptivne.

Sve to važno je po mišljenju Morisa stoga što od rođenja pa do smrti individua se nalazi pod stalnim pritiskom znakova bez kojih ljudi ne mogu postići svoje ciljeve. Svestan odnos ka diskurzivnim tipovima, njihovim funkcijama i njihovom korišćenju pomaže čoveku da izbegne manipulacije od strane drugih i da pri tom sačuva autonomiju svoje svesti i svog ponašanja.

Koncepcije Džemsa i Djuija iznova će sedamdesetih godina XX stoleća, pod uticajem neopozitivizma (Karnap, Tarski, Rajhenbah) pokušati da osmisli **Richard Rorti** (1931) vodeći predstavnik američkog dekonstruktivizma; neko vreme Rorti je predavao u Prinstonu a potom u Virdžiniji. Njegova najpopularnija knjiga je *Filozofija u ogledalu prirode* (1979); etičkoj problematici posvećena je knjiga *Kontingencija, ironija i solidarnost* (1989); tome treba dodati i knjigu *Posledice pragmatizma* (1982) zbog koje su i čitavo njegovo stanovište određuje i kao *neopragmatizam*. Rorti je aktivni pobornik relativističkih principa pragmatizma usmerenih protiv scientizma analitičke filozofije kao i protiv metafizike. Filozofske koncepcije izložene u pomenutoj knjizi Rorti je dalje razvijao tokom osamdesetih i devedesetih godina i izložio ih potom u dvotomnom delu *Filozofski spisi* (1991). Rorti kritikuje shvatanja po kojima je filozofija teorijska osnova i jezgro savremene kulture; kritikuje shvatanje po kojem je ona fundamentalna disciplina koja ima privilegovan pristup stvarnosti. Filozofija ne može pretendovati na vodeću ulogu u kulturi budući da njen instrumentarijum (kategorijalni aparat) nije savršeniji i adekvatniji od drugih "žanrova" kulture, kao što su poezija ili književna kritika. Na taj način Rorti "detronizuje" filozofiju i nastoji da "rehabilituje" književnost, historiografiju, etnografiju i druge humanističke discipline koje su se tradicionalno smatrale drugorazrednim u odnosu na filozofiju. Na taj način, u "postfilozofskoj" kulturi brišu se granice između naučnih i nenaučnih diskursa, između egzaktnih i neegzaktnih formi saznanja. Ove ideje bile su po prvi put izložene u knjizi *Filozofija i ogledalo prirode* i zbog njih su Rortija proglašavali revolucionarnim nihilistom i buntovnikom.

Glavni predmet njegove kritike je saznajno-teorijska (epistemološka) tradicija, koja po mišljenju ovog filozofa vodi od Platona, preko Dekarta i Kanta do savremene analitičke filozofije. Toj tradiciji je svojstvena potraga za temeljima

znanja i nalazi se u idejama (Platon), apriornim kategorijama razuma (Kant), nezavisnim objektima (realisti), čulnim datostima (logički pozitivizam), ili u svojstvima našeg jezika (analitička filozofija). Epistemološka tradicija dozvoljava da saznanju uvek prethodi samostalna, od čovekovog mišljenja nezavisna realnost koju treba adekvatno da opisuje filozofija; istovremeno se pretpostavlja da naučno znanje treba da bude storo metodsko i neopovrgljivo.

Kao svoj zadatak Rorti vidi dekonstrukciju i prevladavanje takvog tradicionalnog shvatanja koje svoje poreklo ima kod Dekarta i Loka, kod filozofa koji su smatrali da filozofija treba da bude ogledalo prirode, objektivnog sveta; on smatra da saznanje ne odražava realnost već se samo nalazi u komunikaciji sa njom i utiče kao instrument na dati materijal. Saznanje podrazumeva "izvlačenje koristi" i sposobnost da se "nosimo s događajima", da držimo situaciju pod kontrolom. Odbacujući korespondentnu teoriju istine kao "realističku dogmu", Rorti tu prevaziđenu epistemološku doktrinu nastoji da zameni postpozitivističkom koncepcijom koherentnosti kao saglasja neke od jezičkih igara sa određenim zahtevima ili principima koji deluju u konkretnoj istorijskoj zajednici individua.

Kod Rortija dolazi do izraza komunikološka tendencija prisutna u filozofiji druge polovine XX stoleća; on smatra da je društvo, shvaćeno kao jezička zajednica (naučnika, političara, preduzetnika ili žurnalista), moguće razmatrati kao jedinstvenu osnovu ljudskog znanja, normi, standarda mišljenja kao i ponašanja. Taj pojam zajedništva (community), čija je paradigma njemu bila "naučna zajednica" Tomasa Kuna (o kome će kasnije biti reči kad se bude govorilo o epistemološkom smeru u filozofiji XX stoleća), Rorti poistovećuje sa pojmom "postojanja" objektivnog sveta; filozof (naučnik, pesnik) nije u mogućnosti da se apstrahuje od socijalne sredine u koju je zagnjuren; idealni, vanistorijski "ugao gledanja boga" (H. Patnam) koji bi mogao garantovati objektivni ugao posmatranja čoveku ostaje nedostižan. Saznanje je moguće samo iz aspekta angažovanog subjekta uvučenog u određeni društveni i kulturni kontekst; ono je uvek konkretno-istorijski uslovljeno i zato je "utemeljenje" znanja uvek stvar razgovora, društvene prakse a ne pitanje posebnog odnosa ideja (pojмова) i objekata. Takav pristup on označava kao etnocentrički i suprotstavlja ga esencijalizmu Dekarta, Loka, Huserla i Karnapa koji čine realističku tradiciju u filozofiji.

Svaki kulturni fenomen Rorti vidi kao vremensku pojavu, kao sticaj slučajnih okolnosti uslovljenih kulturno-istorijskom dinamikom. Oslanjajući se na shvatanja T. Kuna i P. Fajerabenda o nepostojanju strogih kriterijuma pri prelasku s jedne naučne paradigme na drugu, Rorti primenjuje to sporno

shvatanje na celinu istorijsko-lingvističkih i kulturnih procesa te tako istorija postaje jedan haotičan tok što omogućuje da se teleološka doktrina dezavuiše kao metafizička a time i lažna. Istorija nema nikakvu ideju, nikakav naznačen cilj, nju stvaraju ljudi, a ne bog ili svetski razum. Svaka generacija postavlja svoje ciljeve i svrhe i stvara sopstveni jezik i zato svaki kulturni "rečnik" neke epohe nije ništa drugo do prevrednovanje i reinterpretacija ili, kako Rorti kaže, redeskripcija prethodnih rečnika i tekstova. Izraz *redeskripcija* je centralni pojam Rortijevog "antifundamentalističkog" pragmatizma. Budući da je nemoguće ma koju od verzija tumačenja bivstvovanja u potpunosti poistovetiti s objektivnom realnošću te je referentnost nemoguće postići, reč nije toliko o deskripciji (opisu) sveta već o novom tumačenju i novom osmišljavanju ranijih koncepcija, reč je o redeskripciji čije je glavno sredstvo metaforizacija.

Sledeći Tojnbija i Špenglera, Rorti se zalaže za kulturološki pluralizam; smatra da oblik jednog kulture daje "stvaralačka manjina" – pesnici, velike individualnosti, tvorci originalnih metafora i tekstova. Razvoj jezika povezan je s demetaforizacijom, prevodnjem prenosnog u pravi smisao, a figurativnog jezika u bukvalni, metafore "umiru" time što postaju bukvalne i što se pretvaraju u opšteupotrebne reči. S razvojem kulture dolazi do okoštavanja njenih savitljivih delova, do trivijalizacije govora a to je i razumljivo jer bi jezik sastavljen samo od metafora bio neupotrebljiv. Oko trivijalizovanih metafora stvara se nova jezička igra s njom odgovarajućim formama lingvističkog ponašanja i novim društvenim praksama i institucijama koje smenjuju stare. Revolucionarne promene u lingvističkoj praksi dovode do društvenih transformacija velikih razmera i na taj način kultura stvara sliku o sebi, tako se "stvara" istorija. Neki od Rortijevih kritičara (H. Patnam, Ž-K. Volf) ovu njegovu poziciju vide kao utopijsku, budući da insistirajući na revolucionarnim promenama i smenama rečnika-deskripcija ne ukazuje i na mehanizme tih promena pa je u tome njegova pozicija i najpodložnija kritici.

Veći deo radova koje je Rorti objavio u knjizi iz 1991. posvećen je problemu društva koje on poistovećuje s komunikacijom, sa dijalogom, pri čemu intertekstualnost tumači kao dijalog epoha i tradicija; međusobno "razgovarajući" različiti žanrovi kulture (tekstovi koji funkcionišu u njegovom diskurzivnom prostoru) obrazuju poprište agona, neprekidnu igru, čija vrednost nije u pobiđi ili porazu već u hazardnosti. Rortijev utopijski ideal je liberalno-demokratsko društvo oslobođeno diktata ideologije, usmeravano samo opštim interesima učesnika u dijalogu; cilj filozofije (koja je "glas u razgovoru čovečanstva") jeste posredovanje u razgovoru koji se ne sme prekinuti. S prevladavanjem epistemologije filozofija se pretvara u književnu kritiku, hermeneutiku, a filozof do-

bija ulogu kritičara-interpretatora koji "manipuliše metaforama i rečnicima" te je tako sokratovski posrednik među različitim diskursima, odnosno, književnim tekstovima. Zadatak filozofa je komentarisanje tekstova i usmeravanje jednih rečnika protiv drugih. Kada se filozofija oslobodi epistemoloških okova, ostaje samo hermenutika.

Relativistički Rortijevi pogledi ne nailaze na opštu podršku među savremenim filozofima; njegova radikalnost često izaziva burne reakcije kod čitalačke publike ali i veliki odjek u redovima poststrukturalista (Liotar, Delez ili Derida).

Empiriokriticizam

Krajem XIX stoleća javio se još jedan veoma uticajan pravac u filozofiji, *empiriokriticizam*, ponekad nazivan i *mahizam*; njegovi predstavnici behu Richard Avenarijus (1843-1896) i Ernst Mah (1838-1916).

Švajcarski filozof **Rihard Avenarijus** studirao je u Lajpcigu i Berlinu; od 1877. bio je profesor Univerziteta u Cirihu; u njegova najvažnija dela ubrajaju se spisi: *Kritika čistog iskustva I-II* (1888-1890), *Čovekov pojam o svetu* (1891), ali to su dela pisana veoma složenim i specifičnim jezikom; Avenarijus je mislio filozofski čak i kad je držao predavanja iz fiziologije, psihologije ili sociologije. Nastojao je da filozofiju izgradi kao strogu nauku po uzoru na pozitivne prirodne nauke. Problem iskustva je i Avenarijusu osnovni filozofski problem; postoji mnoštvo pojmova o svetu i svi oni su istorijske konstrukcije nastale na osnovu znanja, verovanja i iskustva; zadatak je kritike da pojam o svetu očisti od različitih mitoloških ili filozofskih fantazija i da dospe do univerzalne koncepcije sveta koja će biti važeća za sve. Kritika nije usmerena na datosti spoljašnjeg sveta već na jezičko ponašanje ljudi. Kritika tako nastupa kao metafizika u okviru koje kritičar podvrgava analizi stavove koje je neko formulisao.

Prirodna koncepcija sveta polazi od tri stava: (a) postoje individue, (b) postoje elementi okolne sredine i (c) postoji mnoštvo odnosa između individua i elemenata okolne sredine kao i među elementima okolne sredine. Sredina određuje čovekovo iskustvo preko nervnog sistema, a nervni sistem zavisi od delovanja sredine kao i od hrane koju koristi. Iskustvo je neprekidan lanac životnih reakcija organizma na sredinu i svi oblici iskustva su autentični. Individua i sredina su jedno drugom suprotstavljeni, ali obe realnosti pripadaju istom iskustvu. Stav "ja vidim drvo" označava da su "ja" i "drvo" sadržaji jedne i iste datosti. Ono što se opisuje (kritikuje) jeste interakcija, uzajamno delovanje sredine i nervnog sistema individue. To je biološki događaj, sastavljen iz elemenata (zeleno, slatko, gorko, tvrdo...) i

karakteristika (prijatno, neprijatno, lepo...). Postoje samo elementi i karakteristike i zato Avenarius briše razliku između psihičkog i fizičkog. Postoje različiti oblici biološke zavisnosti individue od sredine, ali nema realnog dualizma iskustva, kao što nema ozbiljne razlike između mišljenja, materije i duha. Nema osnova tvrdnji Kanta da je Ja određeno kategorijalnim strukturama. Činjenica da naš centralni nervni sistem omogućuje da imamo kompleks predstava, znači samo da smo dobro adaptirani na sredinu. Otuda sledi princip "ekonomije mišljenja". Mišljenje se pokazuje kao proizvod progresivnog privikavanja na sredinu, kao maksimalni rezultat minimalno uložениh napora. Filozofija je kritika čistog iskustva čiji je zadatak čišćenje prirodne sredine od efemernih proizvoda umne delatnosti (materijalističkih ili spiritualističkih pogleda na svet).

Avenarijusa su savremenici oštro kritikovali: Vunt ga je napadao zbog materijalizma, Lenjin zbog idealizma, Huserl zbog psihologizma; činjenica je da neke njegove analize nagoveštavaju kibernetičku teoriju modeliranja, opštu teoriju sistema i nastoje da daju objašnjenje biološke funkcije filozofskih ideja.

Slično kao i Avenarijus, shvatanje da je saznanje proces progresivne adaptacije na sredinu, zastupao je **Ernst Mah**; nakon završetka studija u Beču, gde je bio docent od 1861. do 1864. Mah je prešao u Grac gde je u prvo vreme predavao matematiku a od 1867. fiziku; neko vreme bio je rektor Univerziteta u Pragu a od 1895. predavao je na Bečkom univerzitetu. Njegova fizička istraživanja posvećena su teorijskoj mehanici, akustici i optici i u svakoj od tih oblasti postigao je značajne rezultate; pojam "Mah" se i danas koristi kao mera brzine u aerodinamici, a u primeni su i danas pojmovi "Mahov konus" i "ugao Maha"; napustivši predstave o apsolutnom prostoru, vremenu i kretanju, svojstvene njutnovskoj mehanici, Mah je predložio da se kretanje meri isključivo u odnosu na druga tela. Taj postulat nazvan je "Mahov princip relativnosti" i znatno je uticao na formiranje Ajnštajnovе teorije. Pored teorijske i eksperimentalne mehanike Mah se bavio problemima fiziologije sluha i viđenja i izučavao je fiziologiju vestibularnog aparata; sve to bilo je posledica njegovih interesa iz oblasti filozofije, istraživanja u oblasti teorije saznanja, zasnovanim na dostignućima psihologije i fiziologije čulnih organa. Mah je autor mnoštva radova: *Mehanika* (1883), *Princip učenja o toploti* (1896), *Naučno-popularna predavanja* (1896), *Analiza osećanja i odnos fizičkog i psihičkog* (1900), *Saznanje i zablude* (1905).

Stavljajući naglasak na biološke funkcije nauke, Mah smatra da osnovu naučnog znanja ne čine činjenice već osećanja; naučno istraživanje samo produžava i usavršava životni proces koji uz pomoć čulnih organa i ponašanja

omogućuje adaptaciju na životnu sredinu. Nauka uvek nastaje kao proces adaptacije ideja na određenu sferu iskustva. Rezultati tog procesa, elementi mišljenja, izražavaju tu sferu u njenoj celovitosti. Rezultati mogu biti različiti, zavisno od oblasti iskustva. Čovek je deo prirode i nema protivrečja između instinkta i razuma; um usavršava ono što se već nalazi u prirodnim impulsima; jezik, svest, razum samo su rezultati evolucije i moćni instrumenti budućeg razvoja. Nauka takođe ima dugu istoriju i poznavanje istorije nauke omogućuje istraživaču da oceni značaj njenih dostignuća u znatno većoj meri no ako se on samo oslanja na sopstveno životno iskustvo i tekuće rezultate u nauci. Mah kritikuje pokušaje da se mehanički zakoni prošire na druge oblasti i podseća u predgovoru za svoju *Mehaniku* da ni Njutn nije težio nekoj univerzalnoj praktičnoj primeni mehaničkih zakona; znajući sve slabosti mehanike Mah nije prihvatao teoriju relativnosti kao ni ideju o postojanju atoma.

Posebno treba istaći Mahove epistemološke ideje; na kritike Lenjina koje mu je ovaj uputio u svom mladalačkom spisu *Materijalizam i empiriokriticizam* (1908), odgovorio je da samo izlaže opšteprihvaćene stavove; za njegovu poziciju, kao i Avenarijusovu, može se reći da je antimetafizička, da se nastavlja na Konta, Spensera i Mila (zbog čega njihovo učenje nazivaju i *drugi pozitivizam*), ali u odnosu na njih, unosi u pozitivizam i bitne korekcije. Dok pozitivisti jednostavno odbacuju svaku metafiziku i i na njeno mesto stavljaju rezultate konkretnih, "pozitivnih" nauka, najviše fizike, Mah i Avenarijus nastoje da radikalno oslobode nauku od svih "metafizičkih bolesti" i u tome se oslanjaju na tada još mladu nauku – psihologiju koja je kod njih od nauke o duhu postala nauka o svetu. Odstranjajući metafiziku oni su na njeno mesto stavili teoriju saznanja pa je Mah stoga svoju poziciju određivao kao "saznajnoteorijski idealizam". Slično je mislio i Avenarijus: metafiziku, koja se do te mere ukorenila u ljudsku svest i tradiciju da je počela da sputava razvoj nauke, potrebno je odstraniti gnoseološkom kritikom; otud i dolazi izraz *empiriokriticizam* kojim se označava filozofija kritičkog iskustva – kritika iskustva "zaraženog" metafizikom.

Tako nešto može se postići izbegavanjem apriornih pretpostavki, polazeći od toga da teorija saznanja treba da bude adekvatan opis saznatljive stvarnosti, tj. procesa naučnog mišljenja. Empiriokriticizam je u sebi ipak imao dve apriorne pretpostavke: (a) shvatanje da saznajni proces počinje s opažajima, a to znači da sav saznajni proces može biti redukovan na čulno iskustvo i (b) da nema prelaza (skokova), kvalitativnih promena u saznajnom procesu, a što sledi iz zakona o ekonomiji mišljenja koji su zastupali od ranije

pozitivisti. Ovo je imalo za posledicu nepostojanje principijelne razlike između čulnog i racionalnog nivoa.

Po shvatanju empiriokriticista biologija, kao pozitivna nauka o životu, zauzimala je značajno mesto s pretenzijom da postane univerzalna nauka, slično ranije filozofiji. Biologiju u to vreme nisu strogo distancirali od psihologije, fiziologije i anatomije. Tako, na mesto fizičke i mehaničke slike sveta počela se formirati biologistička slika sveta; vasiona više nije shvatana kao mehanizam nego kao organizam; na mesto ranijeg analitičkog pristupa koji je polazio od izučavanja elemenata, sada dolazi u prvi plan princip svrhovitosti.

Ontologija empiriokriticizma ima kartezijanske impulse kao i sva tadašnja filozofija; specifičnost empiriokriticističke pozicije je biopsihologizam: na mesto Dekartove dijade *res cogitans* – *res extensa*, ovde se javlja trijada čiji je treći element ono "nešto treće" – psihičkom i fizičkom se dodaje to treće – *živi organizam*. Svest i materija su "granične vrednosti" celine koja je zapravo – živi organizam. Mah odbacuje Ja kao nekakvo zaostalo ostrvce bivstvovanja, a svet više nije spoljašnji svet budući da su izbrisane granice između *res cogitans* i *res extensa* koji su svedeni na fragmente.

Empiriokriticisti su bili daleko radikalniji i dosledniji u sprovođenju svog antimetafizičkog programa nego psiholozi koji su filozofsko učenje o duhu nastojali da zamene rezultatima istraživanja psihičkih procesa; po Mahu, fizičko telo dato u iskustvu jeste ono što se konstituiše iz opažaja, i ono je zapravo kompleks oseta. Pravo bivstvovanje je neutralno, ono je "tok oseta"; ti oseti su neutralni elementi sveta i kao takvi nisu ni idealni ni materijalni već, kao što smo rekli, "nešto treće".

Sami po sebi opažaji ne sadrže u sebi ništa subjektivno jer postoje pre rascepa na subjektivno i objektivno; materijalisti subjektivne opažaje izvode iz objektivnih procesa, idealisti osnovu objektivnih opažaja vide u subjektivnim procesima. Tako nešto moguće je ako subjektivno i objektivno imaju isti izvor. Ontološka počela nisu ni subjektivna ni objektivna. U početku jedinstveni svet raspada se na svet svesti i realni svet, da bi se kasnije razvio život. Ono što je tu važno jeste momenat sećanja. Zahvaljujući procesualnosti svesti, sećanju kao sposobnosti da se aktualizuje prošlo (čime se sećanje vidi kao kumulativan proces, iskustvo, odnosno, intelekt), da se prošlo osavremeni, čovek ne živi diskretno u nizu nekih *sada* koji jedno drugo smenjuju, već živi neprekidno, *retencionalno*, tj. živi u jedinstvu s vremenom. Zato, po Mahu, vremenost nije čoveku data od strane prirode, već je tvorevina organizma. Samo čovek može elemente svog života da "nalepljuje" jedan na drugi, a ne priroda. Slepplivanjem tih elemenata nastaju kompleksi a potom mi s njima postupamo kao sa sups-

tancijalnim stvarima; u samoj prirodi nema nikakvih "kompleksa" kao što nema ni stabilnosti. Nešto se može stabilizovati samo ako za to postoji određen podstrek, kao kad se kristališu molekuli soli. Najjednostavniji način stabilizovanja kompleksa elemenata jeste njegovo imenovanje; ime je "akustički znak" kompleksa koji se onda čuva o sećanju. Znak je neizmenljiv i oko njega tad se formiraju drugi znaci; zato ime nije etiketa predmeta već njegova armatura; ono je funkcionalno i označava individu na koju se odnosi. Nije važno što je njegovo poreklo slučajno, što se ono može menjati; ako se očuva ime neke stvari sačuvano je njeno jezgro. Ako je na početku i bila reč, za dalji razvoj stvari bio je neophodan pojam, mada im je suština ista.

Ograničavanje i stabilizacija, koji se realizuju imenom i pojmom, jeste formiranje kompleksa elemenata; pojam asimiliše opažaje a elemente sintetiše svest. Pojam je sinteza. Kako je sam početak sveta bezsubjektan, bezobjektan, nepojmljiv i zato o njemu ne može biti sećanja. Analiza sećanja dovodi do granice iza koje iščezava i samo Ja pošto Ja nije neka od sveta izolovana monada, već deo sveta u njegovom toku iz kojeg je proistekla i u kojem se potom razlaže.

Kao naslednik kartezijanske metodološke tradicije empiriokriticizam je često određivan i kao teorijsko-saznajni idealizam koji je bio pod dubokim uticajem rezultata prirodnih nauka i antimetafizički nastrojen; sa pojavom neklasичne fizike njegov je uticaj opao, ali mu se istorija produžavala kroz uticaj Avenarijusa na Edmunda Huserla. Kao i empiriokriticisti i fenomenolozi će tražiti "čisto počelo" filozofske refleksije i pri tom se uz pomoć specijalno za to izgrađene metode (fenomenološke redukcije) oslobađati od raznih predrasuda na kojima su postojali dotadašnji filozofski sistemi. Za razliku od svojih pretходnika veru u egzistenciju sveta fenomenolozi će tumačiti kao veliku predrasudu naučnog mišljenja. Tako će na mesto neutralnog monizma stupiti *transcendentalan idealizam*.

Kritički realizam

Početakom XX stoleća u Americi se pojavila grupa mislilaca koji su objavili jedan realistički manifest (1910) da bi potom publikovali i zbornik radova *Novi realizam* (1912); među njima je najpoznatiji bio profesor sa Harvarda, učenik V. Džemsa, Ralf Barton Peri (1876-1957); sve ove mislioce objedinjuje vera u plodotvornost zajedničkih istraživanja. Treba imati u vidu da u čitavom svetu 20-30. godina XX stoleća na sve strane niču raznorazni manifesti, od književno-umetničkih do filozofskih. Predstavnici ove grupe koju su nazivali i neo-realistima ubrzo su se razišli (što je inače karakteristično za sve avangardne

grupe tog vremena) i krenuli su različitim putevima a neki su i napustili filozofska istraživanja.

Svim ovim misliocima zajednička je odbojnost spram idealizma i njegove monističke ontologije po kojoj se sve postojeće delilo na svet vidljivog i svet prave realnosti, dok je predmet saznanja bio određen saznajnim subjektom. Njihova kritika, saglasna s kritikom britanskog filozofa Dž. E. Mura (*Opovrgavanje idealizma*, 1903), bila je usmerena protiv neohegelovstva i Berklijevog "intuitivnog argumenta" koncipiranog protiv realizma, protiv stava da nema objekta bez subjekta (što su oni ocenjivali kao čistu tautologiju jer se tim stavom tvrdi da se ono što se daje u iskustvu – daje u iskustvu).

Sve te mislioce, poznate kao neorealiste (E. Holt, R.B. Peri, V. Montegju, V. Pitkin, E. Spolding, V. Marvin), vezivalo je i mišljenje da epistemologija nije fundamentalna disciplina i da ona nije propedeutika ontologije pošto logika treba da prethodi i ontologiji i epistemologiji; u ovom ih je učvršćivalo i shvatanje da se idealistička epistemologija, kad je reč o suštini znanja, svesti i iskustva nalazi pod velikim uticajem dualističke psihologije i da stoga ne treba prirodno izvoditi iz svojstava saznajnog procesa. Saznatljivost nekog objekta nije uslovljena saznajnim aktom jer saznanje pripada istom svetu u kojem su i sami objekti saznanja. Saznanje stoga nije natprirodno i transcendentalno i nema prednost u odnosu na druge činjenice. Tu je reč samo o jednom od različitih mogućih odnosa među "suštinama" unutar iskustva.

Ako pak saznanje nije univerzalni uslov bivstvovanja, ono se u tom slučaju nalazi unutar, u ravni bivstvovanja u kojoj su broj, prostor ili fizička priroda, a to znači da saznanje ima svoju genezu i svoje okruženje. Saznajni proces samo je jedan od načina na koji se čovek odnosi spram realnosti pa epistemologija nema nikakvu prednost u odnosu na druge nauke.

Predstavnici ove grupe smatrali su da saznajni proces ne može ukazati na svoje granice i da se znanje može beskonačno uvećavati, a što znači da je svaki stav manje-više relativan i da se ne može pretendovati na apsolutnu istinitost; takva pozicija bila bi antidogmatska i samokritička. Ova neorealistička teorija "imanentnosti transcendentnog" imala je prvih decenija znatan uticaj: s jedne strane na Bertranda Rasela koji je pod njenim uticajem koncipirao svoj "neutralni monizam", a s druge na jednu drugu grupu filozofa koji su svoje stanoviše određivali kao "kritički realizam" i među kojima je najuticajniji bio filozof španskog porekla **Džordž Santajana** (1863-1952).

Kritički realisti su nastojali da se ovim nazivom ograde od svojih prethodnika a istovremno su isticali da se pojam *kritički* ne treba misliti u kantovskom smislu; poput neorealista i oni su bili protivnici idealizma, ali su

za razliku od njih epistemologiju smatrali za jednu od najvažnijih disciplina. Stavljajući naglasak na razlikovanje kognitivne strukture i saznanog objekta svoju su poziciju određivali kao dualističku i suprotstavljenu stanovištu neorealista i fenomenalista koji su insistirali na "čistom iskustvu". Oni su smatrali da stvari nisu date samo u iskustvu, već da postoje i po sebi i da su temelj sveg realnog. Ono što je dato u saznanju nije nešto mentalno već logička suština, svojstvo (the what) saznanog objekta.

Ne može se misliti bez misli niti opažati bez opažaja; sve to su sredstva koja ukazuju na spoljašnje objekte i ostvarenje komunikacije; ali, objekat u svesti nije i njen sadržaj i zato su moguće iluzije i greške u percepciji i zato je teško ukazati na pravu realnost bilo čega. Sve ovo ukazuje na agnosticističke crte kritičkog realizma ali, neprihvatanje da postoje iluzije u percepciji, to je ono što neorealiste, fenomenaliste i pragmatiste vodi do nepremostivih teškoća. U ovome bi trebalo da se ogleda prednost kritičkog realizma.

Po mišljenju Santajane kritički realizam se nalazi između dve krajnosti, između minimuma i maksimuma realizma; u prvom slučaju se polazi od toga da je saznanje objekata moguće, a u drugom da se sve neposredno saznaje upravo kao takvo kakvo ono i jeste, i da su zablude nemoguće pa maksimalni realizam pretenduje na to da je nemoguće intuitivno saznanje objekta.

Kritički realizam dopušta (a) da je svako saznanje tranzitivno (transcendentno), tj. da nezavisno postojeće stvari mogu biti objekti svesti koja ih identifikuje i određuje i dopušta (b) da je svako saznanje relativno, što će reći da neka stvar može posedovati i svojstva koja joj pripisuje svest. Zadatak je realiste da nađe ravnotežu između transcendentnosti i relevantnosti.

Neorealisti su smatrali da kritički realizam ne donosi ništa bitno novo već da se samo vraća na pozicije epistemološkog dualizma Loka i Dekarta te da su kritički realisti samo možda malo bolje objasnili zablude i iluzije percepcije, ali da su i dalje ostali nemoćni u pokušaju da se objasni istina tako što su sačuvali prepreku između saznanog subjekta i objekta saznanja.

Santajana stoga i nije ostao samo na pozicijama kritičkog realizma već je svoj naturalizam i materijalistički fenomenalizam pomešao s platonističkim realizmom. Ne treba gubiti iz vida da je Santajana studirao kod V. Džemsa na Harvardu i da je bio profesor od 1898. do 1912. kada se vratio u Evropu gde je pod uticajem nemačke filozofije i napisao svoja najvažnija dela, mada je njegova filozofija svoj najveći uticaj imala u Americi.

Interes Santajane bio je veoma širok: pisao je romane, poeziju, religiozne spise, i kod njega interes za prirodne nauke nije bio toliko izrazit kao kod drugih kritičkih realista. Nije stoga slučajno što se od njih i znatno razlikuje. Sebe

nije smatrao metafizičarem ali je bio pod uticajem Platona, Spinoze i Šopenhauera. Time se njegova pozicija razlikuje u odnosu na pozitivizam ali i neorealizam koji se neprijateljski odnosio prema metafizičkim sistemima. Među Santajanine glavne spise spadaju: petotomno delo *Život razuma* (1905-6), *Skepticizam i animalna vera* (1923) i četvorotomno njegovo glavno delo *Sfere bivstvovanja* (1927-1934). Prvi tom ovog poslednjeg spisa bio je posvećen sferi suština, drugi sferi materije, treći sferi istine i četvrti sferi duha; pomenute "sfere bivstvovanja" nisu po Santajani, oblasti ili delovi vasiona već načini, kategorije samih stvari.

Sfere bivstvovanja, kao što su materija, istina ili duh ne dobijaju se intuicijom, već uz pomoć instinktivne vere koja se manifestuje u praksi; ontološki status suština nalik je platonovskim idejama ali nema kosmološke, metafizičke ili moralne pretpostavke; pošto su nepostojeće, suštine ne mogu biti iznad materije već se javljaju u prirodi ili mišljenju ako je to potrebno: Suštine su stoga nesupstancijalne. Pojam suštine utemeljuje pojam intelekta i saznanja i ne izvodi se iz njih. Suštine nisu ni apstraktne, one su datosti iskustva ali nemaju isto poreklo kao i stvari. Svaka suština samo je znak objekta ili događaja koji je privukao našu pažnju.

Kao i drugi kritički realisti i Santajana smatra da iskustvo povlači za sobom verovanje u supstanciju i da je Aristotel bio u pravu kad je supstanciju proglasio centralnom kategorijom. Zato je pogrešno odbacivanje pojma supstancije od strane savremenih psihologa s argumentacijom da supstancija nije data ni jednom posebnom čulu. Vera u supstanciju je intuitivna i primitivna, ona je "glas gladi". Santajana podvlači da ne veruje u metafizičku već u fizičku supstanciju koja leži u osnovi animalne percepcije realnih stvari. Supstancija je uvek nešto što samo po sebi postoji; ona povezuje pojave. S druge strane, Santajana odbacuje ideju duhovne supstancije jer je sam duh entelehija materijalne supstancije. Učenje Santajane, u različitim svojim fazama, jeste spoj naturalističkih i realističkih tendencija pod umerenim uticajem platonističke teorije suštine.

Filozofija života

Pod *filozofijom života* misli se na orijentaciju u filozofiji krajem XIX i početkom XX stoleća koju su pod uticajem Šopenhauera i Ničea razvili Anri Bergson, Vilhelm Diltaj, Georg Zimel, Osvald Špengler, Ludvig Klages i drugi; ovaj naziv može se prihvatiti samo uslovno, budući da je svaki od ovih filozofa krajnje originalan i teško ih je podvesti pod jedan zajednički imenitelj; ako im je

nešto ipak zajedničko, onda je to nastojanje da se u filozofiji u prvi plan stavi pojam i princip života, da se ospori vladajući scijentizam, ali ne da bi se došlo na neko antinaučno stanovište, već da bi se osporio vladajući mehanicizam. Ni je stoga nimalo slučajno da su upravo Ajnštajnova teorija relativnosti kao i pojava genetike odlučno uticali na Bergsona čija je *Stvaralačka evolucija* (1907) od samog početka tumačena kao način "neklasičnog" načina filozofiranja.

Sve to utiče da u centru interesovanja filozofije života nisu prirodne nauke već humanističke discipline: istorija duha, nauka o jeziku, kulturi, a što za posledicu ima izgradnju univerzalne nauke o duhu; tako je u zapadnu filozofiju prodro historicizam, nastojanje da se istorija (kao proces i kao nauka) podvrgne produbljenom istraživanju.

Istovremeno, filozofija života je dala i nove impulse istraživanju problema svesnog i nesvesnog, kao i problema intuicije, sećanja, vremena (kao strukturâ svesti). Istražujući sve manifestacije duhovnog i psihičkog, predstavnici filozofije života su oštro kritikovali i tradicionalni racionalizam zbog preuveličavanja svesno-racionalnih elemenata ljudskog duha. Uz očuvanje interesa za apstraktno saznanje i intelekt zahteva se i njihovo kritičko preispitivanje kako bi se utvrdile jake i slabe strane uma i intelekta. Usmerenost na nesvesno i vanracionalno učinila je ovu filozofiju blisku frojdizmu. Iako je uobičajeno da se izlaganje o filozofiji života započinje s Ničeom, tematizovanje pojma života zajedničko je većini filozofskih orijentacija kraja XIX stoleća, a jedno sistematski izloženo stanovište nalazimo tek kod Bergsona.

Anri Bergson rođen je u Parizu 18. oktobra 1859. godine; studirao je filozofiju i 1889. odbranio na Sorboni dve disertacije: *Ogled o neposrednim datostima svesti* i *Ideja mesta kod Aristotela*. Ubrzo nakon toga objavio je spise *Materija i memorija* (1896) i *O smehu* (1900); vrhunac njegovog stvaralaštva čine dela *Uvod u metafiziku* (1903) i *Stvaralačka evolucija* (1907). Bio je profesor na Kolež de Frans, član Francuske akademije i dobitnik Nobelove nagrade za književnost (1928). Poslednju knjigu *Dva izvora morala i religije* objavio je 1932. godine. Iako mu je katolička crkva neke od knjiga stavila na spisak zabranjenih knjiga, pred kraj života smatrao je da se s katoličanstvom završava judaizam. Čekajući satima u nemačkoj komandanturi da se registruje kao Jevrej, prehladio se, razboleo od pneumonije i umro 4. januara 1941. godine u okupiranom Parizu.

Mada za sobom nije ostavio školu, mnogi su značajni filozofi, psiholozi, prirodnjaci, književnici i umetnici prve polovine XX veka bili pod snažnim Bergsonovim uticajem (T. de Šarden, V. Džems, M. Prust, Dž. Džojs). Njegova pre-

davanja imala su neverovatan uspeh i behu do te mere popularna da su pariske dame slale poslugu da im satima ranije zauzme mesta u auditorijumu; kao predavač bio je sušta suprotnost Hegelu: govorio je smireno, ritmično, uvereno, s muzičkom intonacijom i krajnje precizno.

U mladosti Bergson je bio pod velikim uticajem Spenserove evolucionističke teorije i namera mu je bila da usavrši njene početne principe, mada je već tumačeći vreme video i njene slabosti; mehaničko vreme, ono koje se meri satom, to je prostorno vreme; svaki njegov momenat je spoljašnji i svi njegovi momenti su jednaki; prostornost je karakteristika stvari. Kvantitativno razlikovanje vremenskih momenata strano je našoj svesti za koju jedan trenutak može da traje večno i njoj je svojstveno trajanje: samo svest može da zahvati nezavršeni tok vremena; van svesti prošlosti nema a budućnost ne može da bude. Svest povezuje prošlost i budućnost uz pomoć sadašnjosti. Mehaničko vreme je reverzibilno, ali u životu danas nije ono što je bilo juče i uzaludne su potrage za izgubljenim vremenom. Konkretno vreme je tok života s elementima novine u svakom trenutku, ono je kao klupče koje uvećavajući se ne gubi ono što je ranije već sakupilo. Kvantitativni model vremena je koristan u nauci i za stvaranje efikasnih instrumenata kontrole neke situacije, ali taj model je neefikasan za istraživanje svesti i njenih manifestacija. Časovnik ne meri vreme nego jednovremenost; samo u svesti može se zahvatiti tok vremena. Na taj način radikalno se razlikuju svet stvari i svet svesti.

Već u svojim prvim radovima Bergson se skeptički odnosi spram oduševljenja s kojim fiziolozi i psiholozi nastoje da univerzalizuju kvantitativnu metodu i ističe kako duboka stanja svesti nemaju ničeg zajedničkog sa kvantitetom i da su ona kvalitativna; ta stanja se do te mere slivaju jedno u drugo da je nemoguće govoriti o njima posebno; tako se već u njegovim ranim radovima javlja ideja neprekinutosti svesti, odnosno trajanja, a to će direktno uticati na njegovo shvatanje slobode. Naspram asocijativnog psihološkog determinizma Bergson ističe spontanost i unutrašnji dinamizam koji omogućuju slobodu naše svesti i našeg delovanja; slobodni smo kada je naše delovanje posledica naše celokupne ličnosti. Postuliranje slobode približava Bergsona Kantu, no za njega je karakteristično da filozofske temelje slobode ne traži u učenju o umu, naučnom saznanju ili u moralnoj filozofiji, već u iskustvu (gde se dotad video najstroži determinizam); tako se on obraća istraživanju materije i s njom povezanim formama duha.

Dok idealizam materiju svodi na predstavu a materijalizam materiju svodi na stvar, Bergson polazi od realnosti duha i realnosti materije i vezu među njima nastoji da uspostavi u memoriji, tj. pamćenju. U težnji da objedini materiju

i duh on njihovu dodirnu tačku određuje kroz kritiku naturalističkih shvatanja po kojima se duh (svest i psiha) svodi na materijalne, cerebralne procese. Kritika fizioloških (psihičkih) procesa vrši se analizom opažanja kao jednog od elementarnih akata saznanja. Po Bergsonu opažanje nije samo momenat saznanja već je u zavisnosti od celokupnog čovekovog delovanja. Ono određuje sposobnost čovekovog bića za delovanje; svojom pripremljenošću za delovanje čovekovo telo se utiskuje u svet prirode; aktuelnost našeg opažanja sadržana je u našoj aktivnosti, u pokretima koji traju a ne u njihovom intenzitetu; opažanje nema spekulativan smisao i nije usmereno na neko bezinteresno saznanje, već je neodeljivo od delovanja.

Bergson insistira na neraskidivosti delovanja i svesti pri čemu opažanje nije povezano samo sa sećanjima već sa čitavom paletom osećaja; svesno opažati – to znači birati; ističući sintetičko jedinstvo svesti Bergson hoće da diferencira pamćenje od opažanja jer je upravo pamćenje a ne opažanje model po kome se mogu istraživati duhovni procesi. Pamćenje Bergson deli na mehaničko i nezavisno sećanje, ali ističe kako su oba vida pamćenja i uzajamno povezana: da bi se sećanje javilo u svesti neophodno je da se ono spusti s visina čistog pamćenja tamo gde se odvija delatnost.

Pokušaj prevazilaženja jaza između duhovnog i materijalnog, između materije i svesti nalazimo u tematizovanju pojma života, što je i centralna tema Bergsonove najpoznatije knjige *Stvaralačka evolucija*; život je tok, on je neprekidan, celovit, otelotvorenje razvoja, staralaštva, beskonačnog nastajanja, oblast nepredvidljivog i neponovljivog. Svojstvo života je individualnost koja poseduje beskrajno mnogo nivoa; njega ne može dokučiti ni biologija ni bilo koja od prirodnih nauka; biologija pokušava da formuliše opšte zakone, a život se ne može staviti u okvire opštih zakonitosti; najviše što se može učiniti jeste da se dokuči smer kojim se različiti oblici živog sveta razvijaju i to je razlog što Bergson razrađuje koncepciju stvaralačke evolucije budući da su svaki momenat života i svaki njegov stepen stvaralački. Živi sistemi su neponovljivi i nepovratni i zato saznanje koje hoće da "razloži" život po principima mrtvih tela iskrivljuje samu bit života. Životu i stvaralačkoj evoluciji se može približiti samo uz pomoć pojmova *trajanje* (*durée*) i *životni nagon* (*élan vital*). Pojmom *trajanje* Bergson nastoji da se približi samoj suštini života i njegovom neprekidnom toku (život traje zato što se prošlo neraskidivo uliva u sadašnje i buduće), ali i da se suprotstavi tradicionalnim koncepcijama vremena po kojima je budućnost u prirodi objektivna i predskaziva. Život se ne može razumeti bez uračunavanja i vremenskih koordinata, ali reč je o jednom specifičnom pristupu pojmu vremena: vasiona postoji u vremenu i što se više

udubljujemo u prirodu vremena tim više shvatamo da vreme podrazumeva stvaranje, stvaranje formi, neprekidno stvaranje apsolutno novog. Pomoću pojma *trajanja* Bergson nastoji da bliže odredi našu svest, naše *ja*, i njemu svojstveno shvatanje vremena. O trajanju života mi saznajemo uz pomoć intuicije koja je usmerena na tok naše svesti, na njeno trajanje. Naše *Ja* je realnost koju mi dokučujemo iznutra, pomoću intuicije, a ne nekom analizom. Trajanje pretpostavlja svest i stoga što stvarima pripisujemo vreme koje traje mi u njih unosimo i određenu dozu svesti.

Za razliku od tradicionalne filozofije koja je još od vremena Aristotela, uvek intelekt videla kao višu formu saznanja u odnosu na instinkt, Bergson ističe da instinkt i intelekt idu uvek zajedno i da jedno drugo dopunjuju; to su dva momenta kojima se rešava jedan te isti problem. Tako su intuicija i instinkt potisnuli razum i intelekt i Bergson je to smatrao opravdanim; kritikujući tradicionalno shvatanje po kome se funkcija intelekta svodi na saznanje, on ističe kako rad intelekta nije beskoristan već je usmeren na rešavanje praktičnih zadataka u životu, na zadovoljavanje mnoštva različitih čovekovih interesa. Um objašnjava ponašanje, priprema nas da delujemo na stvari, a s druge strane, naša svest ima unutrašnju slobodu, ali da bi mogla delovati na materiju, mora da žrtvuje i deo svoje slobode; posledica toga je intelekt; um čoveku daje "logiku tvrdih tela" i to omogućuje pobede u geometriji gde se vidi blizina logičke misli i nežive materije. Um razbija realnost na deliće; povezuje jednake uzroke s jednakim posledicama. Carstvo intelekta su stvari na koje su primenjivi zakoni mehanike, geometrije, logike. Taj svet je isprekidan i nalik je nizu filmskih kadrova; zahvaljujući intelektu čovek može da stvara veštačka oruđa i da proizvođači ih beskrajno varira samo proizvođenje. Intelekt je znanje formi, saznanje odnosa; to formalno znanje intelekta ima beskonačnu prednost nad materijalnim saznanjem instinkta. Forma, budući prazna, može biti popunjena bezbrojnim stvarima, često beskorisnim. Formalno znanje se ne ograničava korisnim mada ono postoji zbog praktične koristi; carstvu intelekta pripadaju i pojmovi koji tvore inteligibilni svet paralelan svetu čvrstih tela; razlika je samo u tome što je lakše operirati pojmovima no likovima stvari; pojmovi nisu posledica neposrednog opažanja stvari, nisu likovi već simboli i logika je skup pravila kojih se pridržavamo pri opštenju s tim simbolima. Intelekt ne može da dokuči život i tumači ga mehanički, kaže Bergson; životu se može približiti instinkt: on je vanracionalna, neintelektualna sposobnost duha koja je najbliža od svega samom životu; naše misli, u čisto logičkom obliku, ne mogu predstaviti život, tj. duboki smisao evolucionog toka, jer misao je samo manifestacija, jedan od oblika života.

Postoji još mnoštvo razlika između instinkta i intelekta: instinkt deluje pomoću prirodnih organa, intelekt stvara veštačke instrumente; instinkt je nasledan, a razum nije; instinkt je konkretan u ophođenju sa stvarima, razum se interesuje za odnose; instinkt ponavlja a intelekt stvara, instinkt je navika, on predlaže adekvatno rešenje, a intelekt ne poznaje stvari već odnose među njima i zato vlada pojmovima i formama. Intelekt apstrahuje, analizira i klasifikuje, mrvli realnost i odvajajući se od nje može predviđati budućnost.

Intuicija je viđenje duha iz ugla samog duha; ona je neposredna kao instinkt i svesna kao um. Realnost intuicije dokazuje se u estetičkoj intuiciji u kojoj se sjedinjuju stvari lišene veze sa svakodnevnim i neophodnim. Samo intuicija može da konstatuje trajanje svesti i realno vreme omogućujući nam tako da sebe razumemo kao slobodna bića. Razum obleće objekte i kida vreme kao tok; ali, kad se tok iskida na komade, tada više nema samog kretanja. U tome je po Bergsonu bit Zenonovih aporija: intelekt je prinuđen da opovrgava kretanje. Tek intuicija omogućuje da prodremo u bit života koji se pokazuje kao ogromni talas koji ruši sve na svom putu.

Premda je čitava koncepcija stvaralačke evolucije oblikovana po uzoru na jedinstveni, neponovljivi proces umetničkog stvaralaštva, činjenica je da kod Bergsona nalazimo samo jedan tekst posvećen umetnosti kao neposrednoj kontemplaciji prirode; reč je o veoma uticajnom kratkom spisu *O smehu* koji je ostavio traga i na Frojdove analize.

Među filozofe koji su život videli kao centralnu kategoriju ubraja se i **Vilhelm Diltaj** (1833-1911) čija je stvaralačka biografija započela ranije no Bergsonova; iako su njegova dela bila zamišljena i delimično publikovana još u XIX stoleću, širokoj publici postala su poznata tek u narednom stoleću i to je osnovni razlog što se učenje Diltaja u većini pregleda filozofije izlaže nakon Bergsona koji je po godinama od njega bio mlađi.

Diltaj je nakon završene srednje škole 1852. započeo studije teologije u Hajdelbergu da bi potom prešao u Berlin i posvetio se studijama istorije i filozofije; istovremeno, uči grčki jezik, čita Platona, Aristotela, Avgustina i Šopenhauera, ide na časove kompozicije, bavi se žurnalistikom. U Bazelu predaje u isto vreme kada i Niče. Od 1868. profesor je u Kilu i jedan od saradnika arhiva Šlajermahera za koji piše biografiju Šlajermahera po kojoj će i postati poznat; nakon tri godine prelazi u Breslau gde se upoznaje s grofom Paulom Jorkom fon Vartenburgom (-1897), zemljovlasnikom i aristokratom, znalцем filozofije; njihova prepiska koju su godinama vodili objavljena je 1923. i znatno je uticala na filozofe tog vremena pa se na grofa Jorka poziva i Martin Hajdeger u svom spisu *Sein und Zeit*.

Godine 1882. Diltaj se vratio u Berlin da bi preuzeo na tamnošnjem univerzitetu katedru za filozofiju koja je nekad pripadala Hegelu; naredne godine je objavio svoj drugi spis *Uvod u nauku o duhu*; publikovanje se na tome i zaustavilo budući da su materijali za druge tomove publikovani tek 1914. i 1924. a sabrani spisi, na osnovu kojih tek može da se sudi o sistematskom karakteru čitavog njegovog dela, tek 1881.

Iako je nakon izlaska Huserlovih *Logičkih istraživanja* bio među prvima iz starije generacije filozofa koji je odao priznanje Huserlu, sa njegovim delom sve se zbivalo s velikim zakašnjenjem; to se posebno odnosi na njegovu knjigu *Doživljaj i pesništvo* (1905), koja je svojim studijama o pesništvu Lesinga, Goetea, Novalisa i Helderlina, iako napisana tridesetak godina ranije, bitno uticala na filozofe druge decenije XX stoleća.

Ime Diltaja obično se veže za pojam *nauke o duhu*²⁷; naspram vladajućeg shvatanja da humanističke nauke treba utemeljiti "naučno", uz pomoć metoda prirodnih nauka, Diltaj istupa sa stavom da humanističke, duhovne nauke imaju svoj sebi svojstven karakter naučnosti. Svoje poreklo to ima u teorijsko-saznajnoj sferi. Ono što je Kant učinio za prirodne nauke sada je trebalo učiniti i u drugim oblastima znanja pa Diltaj smatra kako je osnovni problem filozofije za sva vremena postavio Kant i da je zadatak potonjih filozofa samo da nastave transcendentnalnu filozofiju.

Diltaj je ubrzo došao do zaključka da se taj problem ne može rešiti na Kantov način te da je neophodno usmeriti se na temelj filozofije: razmotriti čoveka i ljudski svet u celini. Tako se menja perspektiva: na mesto čoveka kao sazajnog subjekta i na mesto uma, stupa čovek u svom totalitetu, totalitetu ljudske prirode, punoći života. Saznajnim odnosima prethode odnosi u životu, pa akcent nije više na *Ja* koje misli, već na samom životu subjekta. Tako na mesto čisto sazajnog subjekta stupa život sa svim njegovim stvaralačkim mogućnostima. Zato se Diltajeva filozofija i naziva *filozofija života*.

Pod *filozofijom života* Diltaj misli određene prelazne stepene između filozofije i religioznosti, literature i poezije, slobodnije forme filozofije koje su bliže svakodnevnom životu i čovekovim životnim potrebama. U mislioci koji poseduju takav stav spram filozofije i života Diltaj ubraja Marka Aurelija, Montenja, Ničea i Tolstoja. On smatra da filozofiranje treba da sledi iz života i kao glavni zadatak filozofije ističe da se život mora razumeti iz njega samog. Treba odbaciti sve transcendentne stavove i obratiti se onom što je dato samim životom.

²⁷ Smatra se da izraz *nauke o duhu* (Geisteswissenschaften) jeste u nemačkom jeziku ekvivalent pojma *moral science* koji je u svojoj *Logici* uveo Dž. S. Mil, iako se taj izraz po prvi put javlja još 1787, pa tom izrazu mnogi vide analogiju s pojmom *nauke o prirodi* (Naturwissenschaften).

Usmerenost na razumevanje života razlikuje Diltaja od svih drugih filozofa koji nastoje da na poetski način predstavljaju svoju "životnu filozofiju", kao i od iracionalističkih tokova filozofije života u kojima se prvenstvo davalo intuiciji, instinktu.

Reč je o istorijski orijentisanoj filozofiji života; šta je čovek, na to pitanje može odgovoriti samo njegova istorija; Diltaj često pojmove *život* i *istorijska realnost* koristi kao sinonime, budući da je istorijska realnost ona realnost koja je ispunjena životom. Na isti način, kao sinonime, Diltaj koristi pojmove *kategorije života* i *kategorije istorije*.

Pitanje: kako razumeti život, imalo je za posledicu da se postavi i pitanje: kako je moguće naučno saznanje pojedinih ličnosti i kakvim se sredstvima to može postići. Ključno u razumevanju problema naučnog saznanja duhovno-istorijskog sveta jeste samo razumevanje *razumevanja* koje može imati različite stepene, zavisno od interesa s kojim čovek pristupa razmatranju određenog predmeta. Na višim nivoima razumevanje postaje blisko umeću koje Diltaj naziva tumačenje, ili interpretacija. Istorija nastanka posebne discipline koja bi bila u vezi sa tumačenjem tekstova ili dokumanata ljudskoga duha ima svoj početak u prvim pokušajima tumačenja *Svetih spisa*. Sredinom XIX stoleća nauka o tumačenju, ili *hermeneutika*, dobila je zaslugom Šlajermahera svoj definitivni oblik. Jedan od njenih najvećih problema jeste tzv. *hermeneutički krug*: s jedne strane smisao dela kao celine može se razumeti samo iz pojedinih njegovih delova (reči, rečenica), a s druge, razumevanje nekog dela već pretpostavlja opšte razumevanje celine, bez čega otrgnuti delo iz konteksta čini se besmislenim.

Tradicionalna hermeneutika interesuje Diltaja kao interpretacija ostataka čovekovog života koji su se sačuvali u tekstu, ali razumevanje života nije analogno razumevanju bilo koje druge oblasti, jer čovekov život nije ni "predmet" ni "tekst". Zato u odnosu na život istraživač ne može zauzeti neku poziciju "sa strane" i polazeći od toga da se ta pozicija već poseduje. Kako se radi o životu u celini, uporišna tačka ne može biti ni neki pojedinačni život. Život se može razviti samo iz njega samog i to na račun novostečenog iskustva. Pošto je metodu razumevanja formulisanu u raznim humanističkim naukama Diltaj nastojao da pokaže na planu ljudskog života u celini, njegovo su stanovište mnogi odredili kao *filozofsku hermeneutiku*. Treba imati u vidu da pojam *hermeneutika* sam Diltaj u svojim radovima nije koristio. Prvi je to učinio Hajdeger u svojim predavanjima (1919-1925), a njega je kasnije sledio H.G. Gadamer u svom slavnom spisu *Istina i metoda* kojim je dao snažan impuls daljim

istraživanjima. Sâm Diltaj je smatrao kako je temelj naukâ o duhu psihologija a ne hermeneutika.

Za razliku od filološke hermeneutike koja se permanentno može vraćati tekstu, filozofska hermeneutika nema tu mogućnost budući da se njen predmet, sam život, neprestano menja; život je nemoguće zahvatiti u svakom konkretnom trenutku a svako osmišljavanje života ili odnosa u životu bitno menja predmet istraživanja i deformiše ga u skladu s očekivanjima istraživača. Zato put razumevanja mora da se odvija kroz tzv. "objektivisanje života"²⁸; reč je o formama koje je sam život proizveo i u kojima on sam sebe saznae. Metod filozofije života podrazumeva kod Diltaja doživljavanje, izražavanje i razumevanje.

Slava Diltaja u najvećoj meri je posmrtna a i to zahvaljujući njegovim učenicima; prva generacija njegovih učenika (Herman Nol, Eduard Špranger, Teodor Lit) razvila je i primenila Diltajevu teoriju u oblasti pedagogije; to je razumljivo budući da je izvorno Diltajeva filozofija bila usmerena na život i njegovo preobrazovanje, pa je po njegovim rečima najviši cilj svake istinske filozofije pedagogija u najširem smislu, nauka o vaspitanju čoveka; zato svaka filozofska spekulacija ima svoj smisao samo radi delovanja. Zahvaljujući Diltaju pedagogija je postala univerzitetska disciplina.

Neposredno nakon prvog svetskog rata recepcija Diltajevе filozofije dobija nove impulse i to zahvaljujući fenomenologiji i filozofiji života; na raskršću ta dva pravca 1927. sa publikovanjem *Sein und Zeit* Hajdeger je zašao van granica Diltajevе filozofije. Na to je reagovao Diltajev zet Georg Miš knjigom *Filozofija života i fenomenologija* (1930).

Radikalizacija diltajevske filozofije života naći će se potom u delu Karla Jaspersa, dok će filozofsku hermeneutiku na tragu Diltaja razviti H.G. Gadamer suprotstavljajući se metodologiji nauka i kritičkoj teoriji kao i kasnijim istraživanjima teorije razumevanja (K-O. Apel).

Posebno uticajan predstavnik filozofije života bio je **Georg Zimel** (1858-1918). Istoriju, ekonomiju, psihologiju, filozofiju i istoriju umetnosti Zimel je studirao u Berlinu gde je od 1901. bio vanredni profesor, da bi od 1914. bio profesor filozofije u Strasburgu; prvenstveno se bavio socijalnom filozofijom i jedan je od najznačajnijih sociologa prvih decenija XX stoleća. Napisao je niz radova iz oblasti istorije, istorije filozofije i teorije kulture. U njegove sociološke spise spadaju radovi: *O socijalnoj diferencijaciji* (1890), *Filozofija novca* (1900), *Sociologija* (1908), *Osnovna pitanja sociologije* (1917); u filozofska dela spadaju: *Uvod u nauku o moralu I-II* (1892-1893), *Kant* (1904), *Problemi fi-*

²⁸ Ovaj pojam s obzirom na način kako ga Diltaj koristi srodan je Hegelovom pojmu "objektivnog duha".

lozofije istorije (1895), *Kant i Gete* (1906), *Religija* (1906), *Šopenhauer i Niče* (1907), *Glavni problemi filozofije* (1910), *Filozofska kultura* (1922), *Konflikt savremene kulture* (1918). Posle smrti objavljeni su njegovi spisi iz oblasti filozofije umetnosti, filozofije istorije, religije i socijalne filozofije.

Zimel se ubraja u predstavnike filozofije života prvenstveno stoga što kao i Bergson u središte svojih istraživanja stavlja pojam života, ali za razliku od Bergsona naglasak ne stavlja na život u prirodi već na život čoveka u društvu. U početku su na Zimela uticali naturalistički, pragmatistički i evolucionistički pristupi tumačenju duha, saznanja, mišljenja i istine. Pretpostavljao je da se može utemeljiti problem istine na kategoriji korisnosti. Kantova filozofija mu je pomogla u prevladavanju uticaja naturalizma i utilitarizma. Nakon toga kritikovao je ograničenosti Kantovog učenja koje su se manifestovale u intelektualističkoj orijentaciji kantovstva. Kanta je Zimel nastojao da "koriguje" uz pomoć Getea kod koga je našao da se saznanje objedinjuje s delatnošću "svih životnih elemenata". Zadatak nove filozofije kao filozofije života Zimel je video u detaljnom tumačenju od kakvih to "životnih elemenata" – prirodnih, praktičnih, socijalnih, religioznih – zavisi saznanje uopšte, kao i saznanje istine posebno.

Zimel se intenzivno bavio filozofijom Bergsona i o njoj držao predavanja; podržavao je neke njegove ideje, pre svega povratak pojmu života, ali ubrzo je utvrdio da je pojam života neophodno kritički revidirati. Život može da dospevan svojih granica (transcendencija života), van granica aktuelnih formi a to znači da može stvoriti još više života. Suština života je u tom transcendiranju njegovih granica; u tom neposrednom "prekoračivanju" granica Zimel je video bitno svojstvo duhovnog. On je nastojao da izgradi most između tradicionalne filozofije koja je izučavala objektivne forme duha i svesti i filozofije života koja se bila skoncentrisala na "procesnu" stranu stvari. Pred kraj života kod njega su klasični momenti prevagnuli u odnosu na uticaj filozofije života.

Zimel polazi od toga da je život proces koji se odvija po određenim zakonima, ali to nije dovoljno da bi se izveo i opšti zakon života koji bi omogućio svođenje najraznovrsnijih životnih procesa na neku jednosmernu životnu silu. Život je rezultat iskonskih procesa i samo su oni potčinjeni zakonima prirode. Ako za njih ima uslova, onda život nastaje sam po sebi.

Formulišući određene zakone u prirodnim naukama kao "zakone prirode", kako je to slučaj s Njutnovim zakonom gravitacije, ljudi neprekidno uprošćuju i pojednostavljuju sliku života. Ne može svako uopštavanje biti proglašeno prirodnim zakonom. Njutnov zakon se proglašava za zakon prirode jer "prikriva stvarne zakonitosti i prve uzroke", a Keplerov zakon nije osnovni zakon

prirode već samo ocrtava određene istorijske činjenice koje se odnose na planete". Sve je to još složenije kad je reč o istoriji. Istorijske pojave su posledica mnoštva različitih momenata i ne mogu biti podvedene pod nekakav zakon kao što su to prirodni zakoni. Svaka pojava u životu čoveka i čovečanstva je jedinstvena, neponovljiva istorijska činjenica, rezultat susreta mnoštva različitih situacija i slučajnosti. Zato je pretenzija nekih filozofa da formulišu zakone u kojima bi se ogledao tok istorije nemoguća. I pri izučavanju istorije ne može se ostati na činjenicama, već se moraju sagledati i uzroci koji su doveli do određenih istorijskih događaja ne zaboravljajući pri tom da nema nikakvih nužnih uzročno-posledičnih zakona u istoriji.

Kauzalne zakone je moguće fiksirati ali se ne mogu proglašavati za prirodne zakone jer mnogo toga zavisi od slučajnih momenata u životu i ljudskom saznanju; isto tako, treba imati u vidu da je ljudska istorija principijelno nedovršena i da nije moguće da se neki kauzalni odnosi iz prošlosti projektuju u budućnost.

U oblasti etike Zimel je poznat po svojoj kritici Kantovog kategoričkog imperativa koji je po njegovom mišljenju trebalo zameniti individualnim zakonom, dok u oblasti sociologije kao centralni pojam ističe povratno uzajamno delovanje (*Wechselwirkung*) budući da život kao mnogostrani proces ne sme se objašnjavati stavljanjem naglaska na jednu ili drugu grupu uzroka. U spisu *Filozofija novca* (1900) Zimel analizira uticaj novca, finansijsko-novčanih odnosa na ponašanje i svest ljudi, na potiskivanje osećanja i ljudskih želja, na deformaciju razuma i racionalnosti. Međusobno otuđenje ljudi, postvarivanje međuljudskih odnosa kao i obezvređivanje kulture posledica su vlasti novca. Ljudi se sve više koriste stvarima kao sredstvima i instrumentima, a ne razumeju smisao njihovog delovanja.

Iako ima ogroman opus, Zimel nije pisao sistematska dela, već je kao i većina mislilaca ove orijentacija pisao dela više esejskog karaktera što nije umanjilo njegov uticaj već naprotiv, dovelo da velike njegove popularnosti svrstavajući ga u red najvećih sociologa XX stoleća, pored Dirkema, Pareta i Maksa Webera.

Odnos prirode i istorije **Osvald Špengler** (1880-1936) je podigao na metafizički nivo; krah Nemačke u Prvom svetskom ratu povezo je s propašću zapadne civilizacije; u prirodi dominira mehanička nužnost dok je istorija carstvo organske nužnosti. Zato se istorija može razumeti uz pomoć kategorije doživljaja, intuitivnim pronicanjem u forme istorijskog razvoja.

Špengler smatra da čovečanstvo nema nikakav cilj, nikakvu ideju, nikakav plan kao što svrhu nemaju leptiri ili orhideje. Čovečanstvo je zoološki pojam li-

šen bilo kakvog smisla. U to doba vladajućoj slici istorijskog napretka i razvoja Špengler je suprotstavio koncepciju o smeni različitih civilizacija koje se mogu razumeti kao organizmi koji se radaju, razvijaju i propadaju. U zatvorenom civilizacijskom prostoru filozofija i moral imaju apsolutni smisao ali izvan njenih granica, u drugoj civilizaciji, oni nemaju nikakav smisao. Koliko ima civilizacija, toliko ima i moralnih sistema. Svaka civilizacija stvara sopstvene vrednosti, različite od onih koje imaju druge civilizacije. Kao i organizmi, civilizacije su osuđene na propast.

Treba imati u vidu da je svojim spisima protiv demokratije, liberalizma, parlamentarizma i kapitalizma Špengler pred kraj života doprineo učvršćivanju nacizma u Nemačkoj, ali se isto tako ne sme zaboraviti da je u svom delu *Propast zapada I-II* (1918-1922), posebno kad je reč o smeni civilizacijskih ciklusa, preuzeo niz ideja u to vreme na zapadu nepoznatog ruskog mislioca - Nikolaja Danilevskog (1822-1885).

Po svom osnovnom obrazovanju **Nikolaj Danilevski** je bio biolog, botaničar. Bavio se raznim poslovima, rukovodio borbom protiv filoksere na Krimu, izradio osnovni zakon o ribolovu u Rusiji XIX veka, bavio se selekcijom, bio direktor botaničke bašte na Krimu. Mnogi ga znaju kao jednog od predstavnika slavjanofilstva, manji broj ljudi zna da su ga posećivali Dostojevski i Tolstoj. A treba znati da je autor dvotomnog dela *Darvinizam* (1885; 1889), kao i mnoštva publicističkih spisa. Svoju sociološku teoriju Danilevski gradi po uzoru na tada vladajući organicizam u nauci. Njegova teorija "kulturno-istorijskih tipova" (koja je ubrzo postala osnova slavjanofilstva u vreme njegovog prelaska u panslavizam) bitno je uticala na Špenglera kome je bilo poznato delo Danilevskog *Rusija i Evropa* (1871) u kome se autor oslanja na rezultate bioloških nauka i po analogiji tome da ne postoji opšti biološki zakon zaključuje kako ne postoji ni opšti i jedinstveni plan po kome se razvijaju istorija i društvo pa stoga ne može postojati ni opšta istorija kao nauka.

Ovo poslednje on dokazuje pozivanjem na činjenice koje uzima iz istorije: podela istorije na staru, srednju i novu ne može se održati zato što su se u svakom od tih perioda razni narodi nalaze na različitom stepenu razvoja. Tako, pogrešno bi bilo tvrditi da se pad Rimske Imperije poklapa s početkom srednjeg veka jer u to vreme u Indiji i Kini nema nikakvih promena i te zemlje ostaju na ranijem nivou razvoja. Širenje hrišćanstva, kod raznih naroda zbiva se u različito vreme, pa i to jasno pokazuje da je nemoguća izgradnja jedne jedinstvene istorije. Granicu između srednjeg i novog veka vremenski je nemoguće odrediti ne samo u raznim delovima sveta, no čak ni u okvirima pojedinih društava na istom kontinentu.

Ali, ako se narodi razvijaju neravnomerno, što znači da ne postoji realno čovečanstvo u celini, to ne znači da ne postoje kulturno-istorijski tipovi kao izdvojene forme postojanja čovečanstva koje i jedine mogu biti predmet izučavanja istorije i sociologije. Ideja o cikličnom shvatanju vremena u istoriji, to je ono što će takođe Špengler preuzeti od Danilevskog kome duguje za deo svoje slave.

Međutim, kad je reč o orijentaciji u filozofiji koju uobičajeno nazivamo danas *filozofija života* ne sme se zaobići originalna varijanta filozofije života kakvu nalazimo kod slavnog ruskog filozofa **Semjona Franka** (1877-1950) koji naspram čulne i intelektualne dimenzije našeg opstanka posebno tematizuje *duhovnu dimenziju* koja je slivena s našim životom i za to uvodi nov pojam - *živo znanje*. Frank je započeo studije prava na Moskovskom univerzitetu, a koje je morao prekinuti zbog učešća u studentskom pokretu a pod uticajem tada naprednih marksističkih ideja. Godine 1899. prelazi u Berlin a naredne godine objavljuje u Moskvi spis *Marksova teorija vrednosti i njen značaj*; nekoliko godina ranije objavio je u zborniku *Protiv idealizma* spis o etici ljubavi kod F. Ničea. U to vreme raste u Rusiji interes za Ničea i Frank je zajedno s F. Zelinskim, G. Račinskim i J. Bermanom jedan od glavnih urednika sabranih dela Ničea koja su počela da izlaze 1909. ali je projekat ostao nedovršen. Nakon završenih studija Frank radi kao slobodni pisac, prevodi i piše recenzije u domaćim i stranim časopisima. Od 1907. urednik je časopisa *Русская мысль* i u njemu objavljuje svoje radove sabrane kasnije u knjigama *Filozofija i život* (1910) i *Živo znanje* (1923). Već iz naslova ovih dela vidna je misao-vodilja Franka: stvoriti novu "filozofiju života" skoncentrisanu na život znanja. Od 1913. Frank je docent Petrogradskog univerziteta a 1913. odlazi u Nemačku na specijalizaciju i rezultat tog boravka je disertacija *Predmet znanja. O osnovana i granicama apstraktnog znanja* odbranjena 1916. Naredne godine objavljuje knjigu *Ljudska duša. Uvod u metafiziku duševnog života* koju je zamislio kao drugi deo filozofske trilogije, a čiji je treći deo (*Duhovne osnove društva*) objavljen tek 1930 u Parizu. U leto 1917. postavljen je za dekana Istorijско-filozofskog fakulteta u Saratovu. Nakon četiri godine prelazi u Moskvu i učestvuje u osnivanju Filozofskog instituta i Akademije duhovne kulture. Nakon kratkog vremena brodom sa drugim filozofima odlazi iz Rusije i nastavlja svoju filozofsku delatnost u Berlinu gde je jedan od osnivača Ruskog naučnog instituta i drži predavanja na Religiozno-filozofskoj akademiji koju je osnovao Berdjajev. U emigraciji je objavio niz knjiga: *Pad idola* (1924), *Smisao života* (1926), *Duhovne osnovne društva* (1930), *Svetlo u tami* (1949) i dr. Nakon dolaska nacista na vlast u Nemačkoj emigrirao je

1937. u Francusku a 1945. u Englesku gde je napisao poslednje svoje delo objavljeno posthumno, *Metafizika ljudskog opstanka*.

Filozofija Franka je krajnje originalna; na tragu ideja Platona, Dekarta, Kanta i Hegela, kao i njegovih savremenika, Bergsona, Koena, Natorpa, Rikerta, Vindelbanda, Kasirera, Huserla, Šelera, Djujija, Rasela, Diltaja, Zimela. Frank promišlja niz tema savremene filozofije kao što su: problem sveta, čoveka, društva, saznanja, kulture. Glavna ličnost u istoriji filozofije za Franka je bio Nikola Kuzanski, posebno njegovo učenje o apsolutu sa stanovišta "učenog neznanja" kao i ideja o *coincidentia oppositorum*.

Centralna ideja Frankove filozofije jeste ideja bivstvovanja kao nadracionalnog jedinstva i ona Franka vodi osnovnom pitanju celokupne istorije filozofije: problemu bivstvovanja sadržanom u pitanju "šta u osnovi svega jeste"; on dolazi do zaključka da je empirijski svet širi od onog što se o njemu obično misli i da se empirijski svet ne može svesti na materijalni svet; pravo bivstvovanje nije identično materijalnom bivstvovanju. Pojave duševnog života takođe pripadaju realnosti i pri tom nisu manje objektivne od materijalnih predmeta i događaja.

Realnost je satkana od materijalnih kao i od psihičkih pojava. Ali svakoj realnosti koju uvodimo u svet mi smo prinuđeni da suprotstavimo još širi pojam realnosti u koji osim realnosti ulazi i nešto nadvremeno – idealno bivstvovanje. Tako, po Franku, istinski totalitet je zbir realnosti i idealnog bivstvovanja. Uvodeći pojam "idealnog bivstvovanja" Frank se poziva na Platona i platoničare kao i na Kanta. Idealno bivstvovanje bivstvuje kao nadprostorno i nadvremeno jedinstvo.

Poput drugih filozofa i Frank nastoji da izgradi filozofiju života; originalnost njegove pozicije je u tome što filozofiju života Frank gradi uz pomoć pojma *živo znanje*; smisao ovog stanovišta je u tome da ono što saznajemo ne dolazi nam spolja kao nešto različito od nas samih, već kao nešto što je sliveno s našim životom. Naša misao nastaje i razvija se iz dubina samootkrivajuće i samorazvijajuće realnosti; to što mi osećamo kao naš život otkriva nam se kao ono što je nedeljivo i prisutno u našem životu. To znanje nastaje u dubini našeg životnog iskustva iz kojeg kao iz osnove izrasta misao kao "predmetno znanje".

Pojam predmetnog znanja je centralna tema Frankovih gnoseoloških istraživanja izloženih u istoimenom delu *Predmet znanja*; ovo delo sabira sva dostignuća u evropskoj filozofskoj literaturi iz oblasti gnoseologije i ono se može odrediti kao *ontološka gnoseologija*. Frank opovrgava subjektivističke i transcendentalističke koncepcije koje saznanje čine najvišim pojmom i osnovom teorije saznanja i pri tom analizira gnoseološka učenja od Dekarta do Kanta, kao i učenja neokantovaca, Huserla i Bergsona; smatra da se smisao svakog znanja sastoji u odnosu predmeta i njegovog sadržaja i pri tom se poziva na Huserlovu

kritiku psihologizma izloženu u *Logičkim istraživanjima* i ističe kako se mora odbaciti rasprostranjeno shvatanje pozitivista o tome kako se iskustveno rasuđivanje svodi samo na analizu (ili sintezu) opažaja. Kritikujući senzualizam Frank sledi radove Kanta, Huserla i Štumpfa, kao i ruskih filozofa V. Solovjova i L.M. Lopatina i zaključuje da nikakav sadržaj znanja nije dat neposredno u samom materijalu znanja a da je samo znanje usmereno na nepoznat, izvan granica imanentnog, transcendentni objekt. U tom slučaju javlja se pitanje: kako predmeti koji su van granica predmetno datog mogu biti predmet našeg saznanja? Kako se može dokučiti sam predmet koji zalazi izvan granica samog sebe i kako mi to uopšte možemo znati. Frank kritikuje rešenja koja su dali predstavnici naivnog realizma, ali i ona koja se nalaze kod Berklija i Kanta (mada Kanta tumači u duhu neokantovaca). Kada Kant tvrdi kako svest sama stvara svoj predmet tada dolazi zapravo do "uništavanja" stvari same po sebe odnosno, transcendentnog predmeta. Svest je, ističe Frank, izvor misli o predmetu i ono što nazivamo predmetom jeste samo posebna forma svesti – korelat jedinstva apercepcije. To se dogodilo stoga što je Kant toliko raširio prostor svesti da je ona obuhvatila i oblast samog predmeta. Dosledno razvijanje ideje transcendentnog idealizma dovelo je do njegovog samouništenja. Posledica toga je pozicija koju Frank određuje kao *imanentni objektivizam* i mada ona u odnosu na neokantovske škole kao i u odnosu na Huserlovo učenje o intencionalnosti ima određene prednosti, ta pozicija je i sama suštinski neodrživa.

Frank kritikuje transcendentalizam kakav nalazi kod Huserla i po kome je čista svest poslednji osnov teorije saznanja i svoju poziciju određuje kao *apsolutni realizam* čime se zapravo suprotstavlja svim oblicima subjektivizma i transcendentalizma. Frank smatra da je Dekart s učenjem o cogitu bio na dobrom putu da dospe do samog bivstvovanja, ali da u svojim namerama nije uspeo jer je ostao sputan zabludama transcendentalizma. Dekart u svojoj čuvenoj formuli nije uspeo da vidi da iz nje izranja bivstvovanje samo koje se ne dobija uz pomoć svesti već neposredno, budući da smo mi sami bivstvovanje. Apsolutni realizam ne polazi od svesti već od bivstvovanja koje je polazna tačka svih teorija. Shvatanje Franka da je polazište *apsolutnog realizma* samo bivstvovanje približava se poznom Hajdegeru i nije slučajna izjava Franka pred kraj života da mu je Hajdegerova pozicija iz *Holzwege* veoma bliska i da nemački filozof na najbolji način u tom delu izražava Frankovu intuiciju koja ga je pratila sav život.

U drugom delu svog spisa *Predmet znanja*, gradeći filozofsku psihologiju, Frank ukazuje na to da je isključivanje pojma duše iz psihologije i filozofije ne-

gativno uticalo na razvoj tih disciplina jer učenje o duši i čovekovom životu nije umeće ili vera već znanje, i da je učenje o duši moguće i neophodno i to u obliku egzaktnog naučnog znanja. Frank stoga nastoji da rasvetli višeslojni ljudski duševni život; pod *dušom* Frank razume neposrednu celovitost duševnog života, odnosno naše sopstveno biće koje mi svakog časa neposredno doživljavamo. Da bi se dospelo do bitni psiholoških pojava Frank svakom psihologu i filozofu preporučuje da napusti prirodni stav i izvrši svojevrstu redukciju. Dok je čovek u svakodnevnom životu okupiran predmetnom stranom sveta i našeg duha, zadatak filozofa koji ispituje dušu i duševni život jeste u tome da istraži duševni život kao takav tako što će neposredno zaći u njega. Duševni život obuhvata sve oblike svesti i u kontekstu filozofske psihologije kakvu razvija Frank deli se na tri oblasti: svest kao neposredno doživljavanje, predmetnu svest i samosvest.

Iako je svest neodeljiva od duševnog života, sa svešću se ne iscrpljuje sfera duševnog života; suštinskije, dublje i daleko neposrednije svojstvo duševnog života u njegovoj sveukupnosti jeste momenat neposrednog bivstvovanja i to u istoj meri u kojoj je život iskonskiji od svesti a delovanje iskonskije od mišljenja; duševni život je prvo realna moć a tek potom nosilac svesti. Sa stanovišta života i bivstvovanja duševni život je utemeljujuća realnost, dok je svest samo mogućnost (*potentia*), sirovi materijal za realnost. Duševni život nije identičan sa svešću, a svest nije njegovo odlučujuće i presudno svojstvo.

Osobine duševnog života su besformnost, kontinuiranost i neograničenost; prvi koji se približio novom shvatanju duševnog života bio je Lajbnic s učenjem o monadi čiji unutrašnji svet obuhvata svu vasionu pa čak i boga, ali on tu beskonačnost predstavlja mutno time što je kao svojstvo duševnog života istakao potencijalnu beskonačnost. Besformnost duševnog života izražava se kao njegova ne-vremenost a tek sa znanjem mi se uzdižemo nad vreme i živimo u večnosti. Zahvaljujući pamćenju mi u sadašnjosti možemo obuhvatiti prošlo. Zato, za razliku od saznanja duševni život se nalazi negde na "periferiji", ali on je sav "potopljen" u sadašnjosti koja nije neki matematički trenutak nego "bezoblično trajanje". Saglasno s Bergsonom Frank uz pomoć pojma trajanja ističe dinamizam duševnog života, ali ističe da dinamizam duševnog života nije identičan s tokom vremena. Pojam promenljivosti treba na duševni život pažljivije primenjivati. Bolje je duševni život porediti s talasima okeana no s bespovratnim tokom reke.

Polazeći od tradicionalnog shvatanja duše Frank razlikuje njene intelektualne, emotivne i voljne manifestacije; polazeći od duševnog života kao stihije, potencije, haotičnog materijala, Frank prelazi na istraživanje "konkretnog du-

ševnog života" i moći koje je oblikuju. Duša nije subjekt svesti već subjekt duševnog života; tu nije reč o idealnom nosiocu svesti već o prisutnosti realnog centra delatnih sila duševnog života i sve to vodi zaključku o nužnosti egzistencije ne pojedinačnih duša ili svesti već o intersubjektivnoj, opšteljudskoj, kosmičkoj duši. Zato za Franka pojmovi kao što su "duša naroda" ili "ljudski genije" nisu prazne apstrakcije već originalna, živa, konkretna bića koja se manifestuju na svakom koraku i njegov filozofski sistem kao svoj treći deo ima socijalno-filozofski deo izložen u spisu *Duhovne osnove društva*. Nalazeći se u dubokom saglasju i intenzivnom unutrašnjem dijalogu s filozofijom njegovog vremena, filozofija Semjona Franka još uvek čeka svoje prave tumače i nastavljače; možda i zato što njegovom filozofskom koncepcijom, skoncentrisanom na razjašnjenje pojmova bivstvovanja, čoveka i njegove egzistencije, ali i pitanja o bogu, bogočoveku i saznanju boga, dominiraju filozofske a ne teološke ideje, pa se celokupno delo Franka nalazi u senci drugorazrednih ruskih religioznih mislilaca koji su odavno moda ali ne i predmet istinskog razumevanja.

Analitička filozofija

Jedna od najuticajnijih orijentacija u anglosaksonskom svetu je analitička filozofija; njeni začetnici su engleski filozofi Džordž Edvard Mur (1873-1958) i Bertrand Rasel (1872-1970) kao i nemački matematičar i logičar Gotlib Frege (1848-1925). Predstavnici ove filozofske orijentacije u središte svojih istraživanja stavljaju analizu temelja znanja s obzirom na njegovu čulnu, empirijsku, racionalnu i teorijsku dimenziju. U svoje prethodnike oni ubrajaju Loka, Hobsa, Berklija, Hjuma, Mila, Maha, ali isto tako i Aristotela, srednjovekovnu sholastiku, Dekarta, Lajbnica, Kanta. Već ranije dobijena znanje o ljudskom iskustvu dovode u tesnu vezu sa analizom jezika u kojem traže smisao iskustva.

Termin *logička analiza* uveli su u upotrebu Mur i Rasel; u prvo vreme tim pojmom je označavan metod, a kasnije i čitava orijentacija koja se oslanjala na taj metod; pomenute filozofe, kao i one koji su im se potom pridružili (R. Karpnap, G. Rajl, L. Vitgenštajn), povezuje ne samo tematika i filozofska koncepcija, koliko stil filozofiranja, a to je temeljno analiziranje jezika s ciljem da se reše svi filozofski problemi. Glavni cilj analize je otkrivanje strukture misli, razjašnjenje svega nejasnog, postizanje transparentnog odnosa jezika i realnosti, jasno razgraničenje smislenih i besmislenih iskaza.

Unutar analitičke filozofije razlikuju se dva smera: filozofija logičkih iskaza i filozofija lingvističke analize (ili, lingvistička filozofija). Predstavnici prvog

smera bave se filozofijom i logikom nauke, dok predstavnici drugog smera takav pristup smatraju uskim i ograničenim; po njihovom mišljenju filozofija svoj osnov ima u realnom ljudskom razumevanju, u životnim situacijama, u mehanizmima prirodnog jezika.

U temeljima filozofije logičke analize nalaze se radovi Fregea i Rasela kao i koncepcija Vitgenštajnovog *Logičko-filozofskog traktata*, dok lingvistička filozofija polazi od radova Mura, kao i radova Vitgenštajna iz kasnijeg perioda njegovog stvaralaštva.

Osnovni pojmovi i problemi analitičke filozofije formulisani su u Fregeovom spisu iz 1892. godine *Smisao i značenje*, mada je u to vreme vladala filozofija sasvim druge vrste, neohegelovstvo, u Engleskoj poznata kao "apsolutni idealizam" čiji najveći predstavnici behu Frensis Bredli (1846-1924) i njegovi istomišljenici Bozanke i MekTagart. Kao osnovnu ideju svoje filozofije oni su isticali ideju apsoluta koju su preuzeli kod Hegela. Pod apsolutom imali su u vidu najvišu, savršenu realnost koju su shvatali kao duhovni totalitet. Stvarnost su identifikovali sa umnim, apsolutnim, odnosno božanskim iskustvom. Oštro su razlikovali realnost i privid; materiju su smatrali za iluziju dok su prostor i vreme proglašavali za irealne. Nije nimalo slučajno što su Bredlijevu knjigu *Vidljivo i stvarnost* (1893), koja je mnogima bila uzor idealizma, neki kritičari odredili kao *Iščezavanje stvarnosti*. Filozofija apsolutnog idealizma je po mišljenju mnogih portivrečila samoj stvarnosti i ljudskom osećaju za realnost. Stav neohegelovaca o tome da naglasak treba staviti na celinu apsoluta, na društvenom planu vodio je primatu države nad pojedincem a u oblasti teorije saznanja primatu sinteze nad analizom. Pozicija u kojoj je sinteza nadređena analizi naziva se *holizam*.

Početak filozofske preorijentacije poznat kao *analitički obrt*, dogodio se 1898, Murovim i Raselovim istupanjem protiv apsolutnog idealizma i suprotstavljanjem *realizma* i *analize*. Prodor od idealizma ka realizmu započeo je Mur a sledio ga je Rasel. Oni su podvrgli kritici stavove neohegelovaca pod čijim su se jakim uticajem dotad i sami nalazili. Obojica su počeli veći značaj da pridaju tradicionalnim problemima teorije saznanja rešavajući ih u duhu realizma – priznavanjem nezavisnosti spoljašnjeg sveta u odnosu na opažaje, kao i nezavisnosti činjenica u odnosu na sudove o njima. Metodski, Mur i Rasel su nastupali kao analitičari dajući time podsticaj analitičkom pokretu u filozofiji. Interesovanja Rasela su se skoncentrisala na analitičke mogućnosti simboličke logike i istraživanja osnova matematike; tu se on u znatnoj meri oslanjao na radove Fregea. Mura je više interesovala analiza filozofskih pojmova i problema sredstvima običnog jezika.

Jedan od osnivača anglosaksonskog neorealizma i lingvističke linije u analitičkoj filozofiji, **Džordž Edvard Mur** (1873-1958) bio je po svom osnovnom obrazovanju klasični filolog i u početku učenik neohegelovaca Bredlija i MekTagarta; razvijajući njihovu kritiku psihologizma on se, studirajući engleske empiričare od Loka do Mila, postepeno počeo od njih distancirati da bi svoje novo stanovište, formulisano kao *konceptualni realizam* izložio u studiji *Priroda suđenja* (1899); u tom spisu jasno je izložena pozicija neorealizma i antipsihologizma (u tumačenju logike i teorije saznanja) i on je presudno uticao na formiranje *logičkog atomizma* Rasela i Vitgenštajna. Procedure analize iskaza običnog jezika (njihove gramatičke i logičke forme, njihovi odnosi prema činjenicama, kao i kriterijumi njihovog osmišljavanja) biće u centru interesovanja svih orijentacija koje će nastati unutar analitičke filozofije.

Člankom *Opovrgavanje idealizma* kao i knjigom *Principi etike* Mur je jasno ukazao na dve oblasti koje su se našle u središtu njegovog interesa a to su epistemologija i filozofija morala. Suprotstavljajući se idealizmu Mur veliča zdrav razum i njegovu uverenost u postojanje predmetnog sveta koji je nezavisan od subjekta. Rešavajući problem teorije saznanja on nastupa kao realist, dok je po metodi analitičar. Tako su u njegovom delu tri momenta došla do najvišeg izražaja: kritika idealizma, odbrana zdravog razuma i primena analitičkog metoda.

Uticao Mura na anglosaksonsku filozofiju prve polovine XX stoleća bio je veliki i to više samim stilom filozofiranja no delima. On je obnovio staru englesku tradiciju oslanjanja na zdrav razum, dajući filozofiranju sasvim novu formu a uz stalno insistiranje na obraćanje pažnje na sam jezik što je i podstaklo razvoj analitičke filozofije.

Za Murom, utičući na formiranje filozofske logičke analize, krenulo je kumče Džona Stjuarta Mila (1806-1873) - **Bertrand Rasel** (1872-1970); Milovo delo *Sistem logike* kao i spisi Hjuma (kojeg je Mil samo razvijao) bitno su odredili kasnije filozofske stavove Bertranda Rasela. Stvaralaštvo Rasela ima više perioda: u početku se bavi temeljima matematike i filozofije a potom logičkim osnovama matematike i to je period kad je napisao svoja najznačajnija dela: *Principi matematike* (1903), članak *O označavanju* (1905) kao i fundamentalno delo, u saradnji sa V. Vajthedom, *Principi matematike I-III* (1910-1913). Ovo poslednje delo donelo je Raselu svetsku slavu i u narednom periodu bavio se pisanjem popularnih dela iz raznih oblasti filozofije a koja su bila namenjena širokoj publici. Tematski njegova dela obuhvataju teoriju saznanja, istoriju filozofije, prebleme religije i morala, pedagogiju i politiku. Rasel je neko vreme studirao matematiku na Kembridžu, a potom je bio pod uticajem

neohegelovstva; prve radove piše pod uticajem Kanta i Hegela; uvidevši neplodnost primene filozofskih spekulacija na savremenu nauku počinje da kritikuje apsolutni idealizam sa stanovišta realizma i empirizma i tako se približava Muru i gradi teoriju realnosti po kojoj postoji principijelna razlika između materije i svesti, pojedinačnog i opšteg (univerzalnog) i na tome će ostati i narednih decenija. Moglo bi se reći da Rasel razvija ideje empirizma (Mah) u njihovoj pozitivističkoj (hjumovsko-milovskoj) varijanti, pa nije slučajno što su ga mnogi nazivali i Hjumom XX stoleća. Svoju filozofsku poziciju on je određivao kao naučni zdravi razum. Polazio je od toga da je svet u njegovom uobičajenom značenju – svet ljudi i stvari, a da iza tog našeg "malog sveta" postoji "veliki svet" – vasiona. Mi znamo samo beskonačno mali deo vasiona jer, bilo je bezbroj vekova u kojima nije bilo nikakvog znanja i verovatno će nastupiti vreme mnogih vekova kad opet neće biti nikakvih znanja.

Što se kasnijih Raselovih spisa tiče, njegova pozicija je eklektička budući da je često nekritički potpadao pod različite uticaje pa je razvijao i međusobno različite koncepcije. Najtemeljniji su njegovi radovi iz oblasti matematike i simboličke logike u kojima je dao svoj originalni doprinos i usmerio razvoj analitičke filozofije.

U razračunavanju Rasela sa Hegelovom filozofijom presudnu ulogu odigrala je Lajbnicova filozofija u kojoj je on našao ideju analitičke metode koja se sastojala u razlaganju složenih oblika znanja na jednostavne čime su se dobijale "istinske sheme znanja" koje čine "pravu osnovu sveta". Osnovne ideje analitičkog metoda izložene su već 1900. u Raselovom spisu *Kritički pregled Lajbnicove filozofije* da bi već 1903. u delu *Principi matematike* pokazao kako je sva matematika nastala iz simboličke logike i da je stoga neophodno spoznati njene principe. U spisu koji je napisao sa Vajthedom Rasel je, razvijajući Fregeov program logicizma, koristeći strogo logičko-matematičke metode, rešio niz paradoksa pred kojima se u to vreme našla matematika, kao grana logike, tvrdeći pri tom da je čista matematika klasa propozicija tipa $p \supset q$, da nema pojmova tipičnih za matematiku koji se ne mogu svesti na logičke i da nema matematičkih računa koji se ne mogu prevesti na čisto formalne. Uvidevši kako su nove ideje u oblasti logičke analize značenja efikasne za rešavanje problema koji su se nalazili i pred tradicionalnom filozofijom, Rasel je došao do zaključka da je logika u svom formalizovanom obliku duboko povezana sa filozofijom, pa je jedna od bitnih crta analitičke filozofije bilo zblizavanje logike i teorije saznanja. Smatrao je da je logika fundamentalna za filozofiju i da filozofske

škole treba deliti i razlikovati ne s obzirom na njihovu metafiziku već s obzirom na vrstu logike na kojoj počivaju.

Rasel se u primeni metode analize nije ograničio na matematiku već je ističući značaj simboličke logike metod logičke analize primenio na teoriju saznanja i proširio na rešavanje svih filozofskih problema; tako je nastala analitička filozofija za koju se može reći da je vladajuća orijentaciji u anglosaksonskom svetu prve polovine XX stoleća. U to vreme među filozofima u Engleskoj ističe se još jedan mislilac, austrijanac poreklom, **Ludvig Vitgenštajn** (1889-1951). Iako je njegovo originalno delo sinteza engleske analitičke filozofije i kontinentalne filozofije, pre svega Kanta i Šopenhauera, ali isto tako i antičke filozofije (Platon i sofisti), filozofije života (Niče) i pragmatizma (Džems), mora se reći da je Vitgenštajn, pod presudnim uticajem Rasela i Mura, stvorio filozofiju koja je organski spoj interesa za jezik i traženja smisla, suštine filozofiranja.

Vitgenštajn je središnja ličnost analitičke filozofije. Iako mu je otac bio magnat i osnivač metalne industrije u Austriji, Vitgenštajn se odrekao nasledstva, neko vreme bio učitelj u školama u gornjoj Austriji, neko vreme manastirski baštovan, uz podršku Rasela i Mura tridesetih godina XX stoleća predaje filozofiju na Kembridžu, za vreme Drugog svetskog rata radio je u jednoj londonskoj bolnici kao bolničar, a potom u medicinskoj laboratoriji u Njukastlu.

U filozofskom stvaralaštvu Vitgenštajna razlikuju se dva perioda: rani (1912-1918) i pozni (1929-1951) i reč je o dve različite koncepcije; prvi period određen je delom *Logičko-filozofski traktat* (1921) a drugi posthumno objavljenim delom koje je on sam završio *Logička istraživanja* (1953). Iako različita, oba ova dela imaju specifičnu formu: prvo je izloženo strogim matematičkim redom, dok je drugo pisano u aforističkom stilu čiji delovi nemaju strogi logički sled. Oba dela, nastala u različito vreme, sa različitim pozicija, istovremeno su suprotna jedno drugom ali ne jedno drugom i strana. Oba spisa objedinjuje potraga za dubinskim, konceptualnim shemama jezika, ali dok u prvom delu Vitgenštajn sledi ideje Fregea i Rasela, u drugom je programski bliži Muru. Obe koncepcije objedinjuje jedna težnja – težnja za jasnošću: "Sve što se može reći, može se reći jasno a o onom što se ne da iskazati, o tome treba ćutati"; tako glasa jedna od slavni rečenica kojima se završava njegov *Traktat*. Svoj osnovni zadatak koji povezuje oba perioda njegovog stvaralaštva Vitgenštajn je video u traženju načina i navika na osnovu kojih bi se uspostavio korektni odnos između dva sveta: verbalnog sveta razumevanja i sveta realija (dogadaja, stvari, formi života i delovanja ljudi). Za to su postojala po njegovom mišljenju, dva metoda: logička analiza i lingvistička analiza.

Za svoj prvi spis Vitgenštajn ističe kako je misao vodilju našao u Raselovom stavu da je logika suština filozofije a da je filozofija učenje o logičkoj formi sazajnih iskaza i da je pri tom sebi za cilj postavio potragu za krajnje jasnim logičkim modelom znanja/jezika opštom formom iskaza. Prvobitno je Vitgenštajn ovo svoje delo nazvao *Stav* (Der Satz) a naziv *Tractatus logico-philosophicus* dao je Dž. E. Mur a Vitgenštajn je to i prihvatio. *Traktat* počiva na tri principa: (a) predmetni termini jezika tumače se kao imena objekata, (b) elementarni iskazi tumače se kao logička slika najjednostavnijih situacija i (c) složeni iskazi tumače se kao logička kombinacija elementarnih iskaza. Jednostavnije rečeno, *Traktat* je zapravo svojevrsni prevod ideja logičke analize na filozofski jezik; za njegovu osnovu uzeta je atomističko-egzistencijalna shema elementa znanja koju je Vitgenštajn našao u *Principima matematike* Rasela i Vajtheda. Osnov njegovog dela čine *elementarni (atomistički) iskazi*. Iz ovih jednostavnih iskaza, pomoću logičkih veza (konjunkcija, disjunkcija, implikacija, negacija) nastaju složeni (molekularni) iskazi. Ovi poslednji tumače se kao istinosne funkcije elementarnih iskaza, a to znači da je njihova istinitost ili lažnost posledica istinitosti ili lažnosti istinosnih značenja koja se nalaze u elementarnim iskazima, nezavisno od njihovog sadržaja. Za Vitgenštajna logika je "suština filozofije" a logička shema dobija filozofski status jer se tumači kao univerzalni model znanja/jezika; logička shema tako postaje ogledalo u kome se odražava logička struktura sveta.

Na početku *Traktata* Vitgenštajn nastoji da definiše osnovne pojmove: *svet* se sastoji iz činjenica (a ne stvari), *dogadjaji* se sastoje iz objekata; objekti su jednostavni i postojani. Drugim rečima: spis započinje opisom slike sveta, odnosno, ontološkom problematikom; realno, Vitgenštajn je pošao od logike a naknadno je izgradio njoj odgovarajuću ontologiju. Raselu se ova, tako dorade na njegova koncepcija dopala i on joj je i dao naziv *logički atomizam*. Vitgenštajn se tome nije protivio budući da je njegova varijanta tumačenja odnosa logike i realnosti bila samo logička varijanta atomizma koji je izgradio Rasel s Vajthedom u pokušaju distanciranja od psihologističke koncepcije Loka, Hjuma i Mila za koje su sve forme znanja bile kombinacija "čulnih atoma" (oseti, percepcije...).

Pošto se tvrdilo da logički atomi (elementarni iskazi) govore o događajima, logika je ostala i dalje tesno povezana sa epistemologijom; logička kombinacija elementarnih iskaza davala je činjenice a skup činjenica činio je svet; skup istinitih iskaza činio je sliku sveta; slike sveta mogu biti različite zato što se viđenje sveta zadaje jezikom, a za opis jedne te iste situacije mogu se koristiti različiti jezici.

U *Traktatu* je Vitgenštajn jasno opisao model "jezik - logika – realnost" i time jasno odredio granice informativno-saznajnih mogućnosti određenja sveta koji je određen strukturom i granicama samog jezika. Iskaze koji zalaze za granice jezika Vitgenštajn je, kao što smo već videli, proglasio besmislenim. Tako se odnos "smisljeno-besmisleno" našao u središtu razmatranja *Traktata*; osnovni zadatak stoga je bio: sprovesti granicu mišljenja, odnosno, granicu izražavanja misli. Sprovesti ovu granicu kao granicu, po Vitgenštajnu je nemoguće, jer za tako nešto morali bismo se nalaziti s obe strane granice mišljenja i zato se granica može sprovesti samo u jeziku, dok se sve što leži izvan njega pokazuje besmislenim.

Premda se svim smislenim iskazima obuhvataju svi sadržaji znanja, postoji i forma znanja; nju obezbeđuje logika. Logika nije teorija već odraz sveta. Logički iskazi su iskustveni, činjenični i logika prethodi svakom iskustvu. Istinitost logičkih iskaza se može utvrditi iz njih samih dok je to kod činjeničnih iskaza nemoguće; logički iskazi su ili tautologije ili protivrečnosti. Obezbeđujući formalni analitički aparat znanja logika ni o čemu ne informiše niti govori i zato njeni iskazi nemaju smisao²⁹. Logički iskazi su nalik matematičkim iskazima. Logička gramatika jezika odgovara logičkoj strukturi sveta.

Na osnovu svega toga Vitgenštajn je većinu filozofskih (metafizičkih) iskaza proglasio ne za lažne već besmislene jer se ni na šta realno van sebe ne odnose i zaključio kako se većina stavova i pitanja temelji u nerazumevanju logike jezika pa stoga najdublji problemi i nisu problemi, dok je sva filozofija zapravo samo kritika jezika. Cilj filozofije (koja nije nauka) jeste logičko tumačenje misli i ona nije učenje već delatnost, a to znači da cilj filozofije ne treba da budu "filozofski stavovi" već dostizanje jasnosti stavova. Sve ovo odnosi se i na Vitgenštajnovu filozofiju i sve stavove njegovog spisa. Ko to razume i primeni na njegov *Traktat* doći će do zaključka da su i svi iskazi ovog dela takođe besmisleni. To nije značilo omalovažavanje filozofije već konstatovanje da filozofija ne pripada sferi činjeničnog; ona jeste važna ali ona ne sadrži informacije o svetlu.

Tako je Vitgenštajn na najpregnantniji način tematizovao ono neiskazivo, ono što može biti pokazano ali ne i iskazano; tako se u sferi onog što se ne da izraziti našlo religiozno iskustvo, smisao života; to su zapravo bili i glavni problemi koji su interesovali Vitgenštajna, ali oni nisu mogli biti predmet teorije već samo prakse i neposrednog življenja. Glavna tema njegovog dela bila je za-

²⁹ Treba imati u vidu da se u *Traktatu* pod besmislenim ne misli na besmislice već na ono što se ni na šta ne odnosi (na ono što nije intencionalno).

pravo *etika*, dakle sve ono o čemu se zapravo nije moglo govoriti i o čemu se moglo samo ćutati.

Vitgenštajn u *Traktatu* jezik shvata kao logičku konstrukciju nezavisnu od realnog života i ljudi koji koriste jezik. No, sa ovim delom, ubrzo nakon što ga je napisao, on više nije bio zadovoljan; smatrao je da su rezultati do kojih je došao nesavršeni i to ne stoga što bi bili netačni, već stoga što se čitavo istraživanje oslanjalo na jednu veoma pojednostavljenu sliku sveta i njegovog logičkog lika u jeziku. Zato je preduzeo drugi, daleko pragmatističkiji pristup koji za razliku od prethodnog nije bio ni strogo matematički izveden, ni toliko jasan ni završen sa svom logičkom jasnošću. Rezultat tog njegovog rada, nakon što se razočarao u ideju apsolutnog, savršenog logičkog jezika, čine *Logička istraživanja* u kojima se on obraća običnom, prirodnom jeziku i realnoj govornoj praksi.

U ovom spisu on i kaže: jezik se upotrebljava u običnoj ljudskoj praksi, jezik je sredstvo komunikacije; budući da je suština jezika skrivena mi živimo u iluzijama. Izrazi kao što su *svet, jezik, iskustvo*, trebalo bi da budu jasni kao što su jasne reči *sto, drvo, lampa*. U svetu žive realni ljudi; iz njihove celokupne delatnosti nastaje društveni život. Opštenje među ljudima odvija se uz pomoć jezika. Ljudi se koriste jezikom radi različitih ciljeva. Vitgenštajn više ne vidi jezik kao apstrakciju koja se suprotstavlja svetu; jezik vidi kao jezičku komunikaciju koja je neraskidivo povezana s delatnošću ljudi u određenim situacijama. Jezik se vidi kao deo sveta, kao forma društvenog života.

Jezički akti se odvijaju u realnom svetu i pretpostavljaju realno delovanje i realne predmete; uslov komunikacije su razumevanje jezika i njegova upotreba. Zato u prvi plan dospeva pragmatička dimenzija jezika koja je u potpunosti bila zaobidena u *Traktatu*. Naglasak na različite upotrebe jezika u različitim situacijama ističe njegovu funkcionalnu raznovrsnost. Treba prevladati shvatanje da jezik uvek funkcioniše na isti način i da uvek služi jednom te istom cilju – izražavanju misli o stvarima. Vitgenštajn ističe različite mogućnosti upotrebe jezika - polifunkcionalnost izražavanja, bogatstvo u obrazovanju raznih smislova, ekspresivnu mogućnost jezika, varijacije značenja.

Vitgenštajn napušta shvatanje da postoji jedna jedinstvena logička forma jezika; ističe se raznovrsna upotreba simbola reči i izraza i odsustvo jedinstvene logičke osnove za govorno ponašanje ljudi. Svaki oblik delatnosti ima svoju sopstvenu "logiku". Dok je za većinu filozofa vekovima filozofija bila jedinstveno carstvo čistih apstraktnih misli koje su se uzdizale visoko nad svakodnevicom, Vitgenštajn predlaže drugačije shvatanje: njemu su bliski

pragmatizam, antička sofistika, filozofija života. Predmet analize su sad tanane distinkcije u značenju i smislu reči.

Jezik se više ne vidi kao nešto što je suprotno svetu, kao njegov "dvojniki", već kao mnoštvo raznih praksi ili "formi života"; sve jezičke delatnosti (pitanja, naredbe, priče) deo su naše prirodne istorije kao što su to igra ili kretanje. Jezik je živa pojava koja postoji u komunikaciji. Jezik je mrtav u svojoj pisanoj formi; život nekom znaku daje samo njegova primena. Značenje znaka tumači se kao njegova upotreba; takav pristup označava se kao funkcionalno-praktičan.

Na promenu Vitgenštajnovu pozicije uticao je rad sa decom dok je bio učitelj; osnovnu strukturu jezika više ne čine elementarni iskazi koji su u vezi s "atomističkim" događajima već pokretni funkcionalni sistemi jezika, odnosno njegova praksa, a što on naziva *jezičkim igrama*. Ideja jezičkih igara postala je princip kojim se tumačila sva ljudska delatnost s obzirom na korišćenja različitih tipova jezika. Pojam jezičkih igara nije u koncepciji poznog Vitgenštajna određena do kraja jasno. U osnovi pojma jezičkih igara je analogija između čovekovih igara i ponašanja u životu. Igre pretpostavljaju od ranije utvrđena pravila kojima je određeno kretanje i logički put; igra bez pravila nije igra, ali igra koja se potčinjava ekstremno strogim pravilima takođe nije igra. Igra je nezamisliva bez obrata, preokreta, varijacija stvaralaštva.

Pod jezičkim igrama misli se na jezičke modele, na metode analize njegovog delovanja. Postoje različite vrste, različite upotrebe jezika. Jezičke igre su jednostavni načini upotrebe znakova, jednostavniji no oni na koje mi primenjujemo znake svakodnevnog jezika. Igre su načini jezičke prakse i s vremenom Vitgenštajn je sve češće jezičke igre počeo izjednačavati s formama života. To je značilo da jezik nije samo govor ili pismo već i delovanje, praktična aktivnost povezana s istorijskim običajima, realnim načinima ponašanja i delovanjem ljudi.

Za razliku od *Traktata* Vitgenštajnovu koncepciju iz *Logičkih istraživanja* je nemoguće prepričati; smisao njegove filozofije se deformiše pri njenom izlaganju. Zato je ovaj spis moguće posmatrati i kao osobito umetničko delo budući da je njegova stvaralačka dimenzija daleko iznad njegove eksplikativne strane. Vitgenštajnovi pozni radovi su namerno a-teorijski, s mnoštvom pitanja i mnoštvom naznaka i ćorsokaka, u čemu je njihova najveća vrednost, i ona traže od čitaoca da sam zađe u njih i sam traži svoje lične odgovore.

Raselovu ideju o logici kao suštini filozofije prihvatili su i predstavnici Bečkog kruga, što je posebno vidno u njihovom nastojanju da izgrade logiku nauke. Teoretičari logičkog pozitivizma (Rudolf Carnap, Hans Rajhenbah i dr.) svo-

ja istraživanja su usmerili na logičku sintaksu, semantiku naučnog jezika, logiku verovatnoće i druge probleme koji nisu bilo strogo filozofski. Kao glavni metod koristili su analizu.

Na pozna Vitgenštajnova istraživanja oslanjali su se predstavnici analize običnog jezika (G. Rajl, Dž. Ostin) i uskoro su se u okviru lingvističke filozofije počele u Engleskoj razlikovati dve škole: kembridžska i oksfordska. Na osnovu Ostinovih istraživanja osamdesetih godina XX stoleća u okviru oksfordske škole razvija se istraživanje jezičkih akata i ono je manje lingvistička filozofija a daleko više teorijska lingvistika (Dž. Serl, D. Davidson).

Analitička filozofija je uticala na razvoj filozofije u mnogim evropskim zemljama tako da je osamdesetih i devedesetih godina nastalo više različitih orijentacija od kojih je svaka pretendovala na pravo da je izvorni predstavnik analitičke filozofije i naslednik filozofije Fregea i Vitgenštajna. Sasvim je razumljivo što su najveći sporovi među analitičkim filozofima nastali oko izvora analitičke tradicije i njenih osnovnih svojstava i stoga još uvek traje rasprava oko nasleđa B. Rasela, L. Vitgenštajna i Dž. E. Mura i njihovog značaja za savremenu filozofiju. U drugi plan su potisnute najave o "revoluciji u filozofiji" i razni programi i manifesti o radikalnoj reorganizaciji filozofa i zajedničkom istraživanju. Analitička filozofija se usredsredila na razmatranje fundamentalnih problema u svakoj oblasti filozofije, gde god bi se oni pojavili. Bez obzira što su neki anglo-američki filozofi (Rorti, Rešer) počeli da govore o "smrti analitičke filozofija na kraju XX stoleća", ovaj smer ostaje i dalje, sačuvavši svoj potencijal i sposobnost za dalje usavršavanje. To je razlog što se pažnja ne usmerava više samo na formalno-metodološke aspekte već i metafizičke temelje analitičke filozofije. Metafizika se, pored epistemologije i filozofije jezika, pokazala jednom od glavnih disciplina analitičke filozofije. Pitanje o statusu i ulozi poslednjih dveju disciplina u korpusu analitičkih disciplina bilo je poslednje decenije formulisano pitanjem: *filozofija jezika ili epistemologija*. Ovo pitanje inicirao je oksfordski filozof Majkl Damit (M. Dummet) u svom radu "Može li analitička filozofija da bude sistematski izložena i treba li ona da bude takva?" Damit polazi od toga da analitičku filozofiju čini grupa škola kojoj su zajedničke temeljne pretpostavke dok se u svemu drugom razlikuju i pri tom konstatuje da je najnovija analitička filozofija jedinstvenija no što je to ranije bio slučaj.

Uzrok tome treba tražiti u okretanju većine analitičara filozofiji Fregea ko ga većina vidi pravim začetnikom analitičke filozofije, a ne Rasla ili Vitgenštajna, te je analitička filozofija sad postala postfregeovska filozofija. Glavno dosti-gnuće Fregea bilo bi u zameni epistemologije logikom (koja u sebe uključuje i

filozofiju jezika), te se došlo do zaključka kako je samo uz pomoć jezika moguće istraživati mišljenje. Za razliku od Vitgenštajna koji je jezik smatrao autonomnim, Frege je isticao njegovu vezu sa nelingvističkom delatnošću; istovremeno, pokazalo se da Vitgenštajnovi "jezičke igre" iz raznih razloga ne mogu biti dobar model za objašnjenje funkcionisanja jezika, te za razliku od Fregea, Vitgenštajnovi stavovi ne mogu biti temelj daljih filozofskih istraživanja čiji je cilj izgradnja formalne teorije značenja čiji je cilj objašnjenje funkcionisanja jezika bez izostavljanja ijednog semantičkog pojma, pa i takvih kao što su *istina* ili *tvrđnja*, jer tek sa izgradnjom teorije značenja filozofija jezika dobija sistematski karakter. Sve to treba da potvrdi kako tek sa Fregeom biva utvrđen predmet filozofije: analiza strukture misli kao i razlikovanje misli i psihološkog procesa mišljenja, a najadekvatnija metoda analize bila bi analiza jezika.

Damitu su se suprotstavile njegove kolege sa Oksforda, Gordon Bejker i Pi-ter Haker, smatrajući da je reč o jednom nekorektnom pristupu Fregeu tako što se Frege gleda iz ugla filozofije kraja XX stoleća a da se rani Frege posmatra sa stanovišta poznog Fregea, a što se tiče teze da je filozofija jezika osnova svake filozofije to bi osporili kako Vitgenštajn i Rajl, tako isto i Ostin i Grajs. Ova dva teoretičara smatraju da ideja o tome da misao poseduje unikalnu strukturu koja je imanentno izomorfna sa strukturom suda pripada ranom Vitgenštajnu a ne Fregeu, kao i da Fregeu nije padalo na pamet da u osnovi filozofije treba da bude filozofija jezika; njemu je bio blizak scijentistički pristup filozofiji koji je u poslednje vreme opet popularan pa bi se moglo zaključiti kako u osnovi neofregeovstva leži model jezika kao računanja.

Krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina XX stoleća počele su da jenjavaju diskusije o ulozi i značaju filozofije jezika i jezik sve više počinje da se razmatra kao sredstvo analize procesa svesti pa u prvi plan dolaze filozofija svesti i filozofija psihologije. Učesnici u diskusijama nalaze se kako na scijentističkim pozicijama stavljajući naglasak na neurologiju i veštačku inteligenciju tako i u situaciji da nastavljaju tradiciju rajlovske "logičkog bihejviorizma". Iznova počinje da se javlja teorija eliminacionizma (koju su ranije zastupali Fajerabend, Rorti i Kvajn); Pol Čerčlend određuje eliminacioni materijalizam kao tezu o nepotpunoj koncepciji psihičkog koja, svojstvena zdravom razumu, nastupa kao lažna teorija i koju će vremenom da istisne neuronauka. Nova teorija pokazaće se snažnijom no teorija zdravog razuma; emocije za nju neće više biti kamen spoticanja. Čerčlend smatra da je neophodno preispitati ulogu normativnih pojmova u svetlosti razvijene neurologije koja se prema prethodnoj nauci odnosi kao hemija prema alhemiji.

Fantastičnom scenariju Čerčlenda, po kojem bi jezik kojim govorimo mogao iščeznuti dok bi knjige u bibliotekama bile zamenjene zapisima primera nervnih aktivnosti, suprotstavio se Daniel Denet (D. Dennet) tezom da ne treba gubiti iz vida da su ljudi složeni intencionalni sistemi i da se ne treba nadati da će psihologija u budućnosti biti formulisana rečnikom neuropsihologa, ili rečnikom fizičara.

Denetu se suprotstavio Džon Serl i njihova polemika je ubrzo privukla pažnju svih analitičara. Iako pod intencionalnošću misle različite stvari, obojici je bilo zajedničko to da računar vide kao sintaksičku mašinu, ali Serl je, za razliku od Deneta, mozak video i kao semantičku "mašinu". Serl se niz godina bavio filozofijom jezika i pri tom usavršavao teoriju jezičkih akata Ostina tako što je sledišvi P. Grajsa primenjivao ideju intencionalnosti na probleme značenja. Osamdesetih godina je isticao kako je filozofija jezika grana filozofije svesti koja se temelji na biološkoj intencionalnosti da bi potom razvijao ideju biološkog naturalizma.

Serl smatra da su mentalna stanja svesti biološka (fizička) svojstva mozga; oni filozofi koji to nisu dozvoljavali nisu ni dopuštali postojanje svesti; parafrazirajući Dekarta, on je pisao: "Ja sam misleće biće, dakle, fizičko biće"; mentalna stanja pri tom poseduju ni na šta svodivu subjektivnu ontologiju. Naše predstave o nesvesnim mentalnim stanjima počivaju na predstavama o svesnim psihičkim stanjima. Subjektivnost koju nalazimo kod Serla treba razumeti u ontološkom a ne epistemološkom smislu i kad je reč o svesnoj subjektivnosti ne treba polaziti od relacije "posmatrač – posmatrano" jer je tu reč o neredukovanoj ontologiji prvog lica; činjenica je da ni najsavršenija nauka o mozgu ne dovodi do ontološke redukcije svesti analogno tome kako savremena nauka toplotu, boju ili zvuk može da redukuje na atomsko-molekularne procese. Iako je isticao kako sistematska teorija intencionalnosti zahteva objašnjenje fenomena svesti, koje treba da računa i sa temporalnošću, socijalnošću, subjektivnošću, intencionalnošću i strukturiranošću svesti, Serl u poslednje vreme nastoji da odvoji svest od intencionalnosti, i to ne samo u filozofiji već i u lingvistici i kognitivnim naukama i to stoga što mnogi i dalje hoće da izgrade teoriju psihičkog ne dotičući pri tom problematiku svesti; to je i razlog potrebe da se razmotri intencionalnost "objektivno", nezavisno od odnosa spram subjektivne svesti, iz ugla trećeg lica.

U poslednje vreme prisutna je u analitičkoj filozofiji težnja da se rehabilituje metafizika; primer takve tendencije je spis Pitera Strosona (P.F. Strawsin) *Analiza i metafizika* (1992) gde se polazi od toga da se filozof-analitičar danas bavi konceptualnom analizom ne predlažući principijelno novo viđenje proble-

ma kao što su to ranije činili filozofi tokom skoro čitavog XX stoleća i smatra da naše svakodnevno iskustvo može biti istraženo s ontološkog, epistemološkog i logičkog aspekta; interesantna je radikalnost Strosona s kojom on zaključuje da je britanska empiristička tradicija u filozofiji zasnovana na postupcima redukcionizma, "atomizma" i fenomenalizma (teoriji "čistog iskustva", "čulnih datosti", "percepata i dr.) – pogrešna. Pri tom odbacuje dva krajnja aspekta filozofiranja: internalizam (klasični empirizam) i eksternalizam. Stroson smatra da ljudi poseduju urođene konceptualne sheme koje struktuiraju svo, naše iskustvo, a glavni pojmovi u toj shemi su pojmovi materijalnih tela i ličnosti.

Ako je analitička filozofija nastala kritikom metafizike, sada se pokazuje da je metafizička problematika i poslednja reč analitičke filozofije; američki filozof Beri Straud ukazuje na činjenicu da se analitička filozofija (kad se ima u vidu metafizička problematika) iznova vraća svojim počecima i da je bliža svojim korenima iz prvih decenija no sa sredine XX stoleća; iznova se vraćamo nekim idejama Rasela, kad je reč o pokušaju totalnog objašnjenja sveta, svesni činjenice da je u vreme vladavine Vitgenštajnovih ideja, logičkog pozitivizma kao i lingvističke filozofije došlo do bitnog slabljenja veze filozofije i nauke. Zato se, po mišljenju Strauda, najnovija analitička filozofija pokazuje kao metafizička i čak ne teži tome da zaobiđe ontološke sudove o onom u šta smo mi ubeđeni. Savremena filozofija sve odlučnije ustaje protiv prazne, čisto formalne filozofije. Danas se, kaže Snoud, svi iznova bave metafizikom. Savremeni analitički filozofi traže takvu opštu teoriju jezika koja na najbolji način može da objasni sve što govorimo i mislimo o svetu u nauci i izvan njenih granica.

Fenomenološki pokret

Sa Ničeom je započelo vreme koje i danas traje: to je vreme krize i vreme nihilizma, vreme zapitanosti nad temeljem i smislom sveta. Od odgovora jednako su daleko i oni koji su ga možda najbolje tematizovali (Niče i Huserl), ali i svi filozofi vremena postmoderne koje još uvek traje mada je već uveliko postalo moderno da se govori kako ni ultra moderno (postmoderno) nije više moderno. Ipak, sva filozofija koja svoje poreklo velikim delom ima kod Ničea, a koja je tek u XX stoleću dobila svoj jasan izraz (posebno nakon Hajdegerovih i Finkovih analiza Ničea), može se odrediti kao moderna filozofija; istovremeno ona je i nama savremena jer se odlikuje nastojanjem da se bude savremen. Svoj početak ona ima u fenomenologiji Edmunda Huserla s čijim *Logičkim istraživanjima* (1900-1901) i na simboličan način počinje XX stoleće.

U prvo vreme fenomenologija označava metodu i iz nje dolazi zahtev za povratkom samim stvarima; iako Huserlov zahtev za zasnivanjem filozofije kao stroge nauke dolazi u vreme kad je religiozna vera pozitivista u nauku duboko uzdrmana radovima Ničea i Frojda, nije nimalo slučajno što u fenomenologiji nalazimo odjeke neokantovstva, istoricizma i filozofije života, kritiku pozitivizma i idealističkog apriorizma, uticaj Bergsona i Viljema Džemsa. Zahtev za povratkom stvarima koji su već ranije istakli neokantovci, sada se javlja kao zahtev za izgradnjom jedne filozofije realnosti u čijem će temelju biti samo ono što je pouzdano i evidentno. Bez evidentnosti nema nauke, govorio je Huserl. Granice apodiktičke očevidnosti zadate su granicama našeg znanja i zato je neophodno tražiti ono što je apsolutno pouzdano, što se ne može osporiti. Tako nešto može se postići opisivanjem fenomena koji ostaju u svesti nakon izvršenja *epoche*³⁰, tj. nakon stavljanja u zgrade svih nasleđenih filozofskih pogleda i verovanja povezanih s našim prirodnim stavom i koji nam nameću nekritičku veru u postojanje sveta stvari. Neophodno je uzdržavanje od suđenja sve dok se ne dospe do poslednjih apodiktičkih i neborivih datosti. Te datosti nalaze se u svesti. Postojanje svesti je neposredno evidentno. Stvari i činjenice se u našoj svesti javljaju kao modusi, kao korelati i oni su eidetske suštine. Zato je fenomenologija nauka o suštinama a ne o činjenicama. Fenomenologiju ne interesuju određene moralne norme, nju interesuje zašto je neka norma - norma. Fenomenologiju ne interesuje pojedini religiozni obredi (što je korisno znati), već šta je to religioznost uopšte. Fenomenologija nastoji da objasni temeljne fenomene našeg života ali uvek sa stanovišta njihove suštine; suština se istraživaču otkriva u nezainteresovanom posmatranju, kad on nastoji da izbegne zablude i predubedenja, kad nastoji da do univerzalnog dospe na intuitivan način, polazeći od toga da je činjenica takva kakva jeste. Ako se neki religiozni tekst razlikuje od naučnog, u čemu je razlika između *religioznog* i *naučnog* jer, ako nema neke suštinske razlike, kakva je onda razlika između religije i nauke.

Za razliku od psihologa fenomenologa ne interesuju čiste činjenice već univerzalne suštine; u fenomenologiji postoje dve linije: idealistička i realistička; prvom se kreće Huserl koji je nakon povratka stvarima došao do temelja realnosti – svesti. Transcendentalna svest konstruiše smisao stvari, postupaka institucija. Drugim, realističkim putem, kreće se Maks Šeler smatrajući da fe-

³⁰ *Epoche* je grčki pojam blizak Pironovom pojmu *adoxia*; njime se označava uzdržavanje od suđenja. Kad je reč o egzistenciji sveta, *epoche* ne označava poricanje postojanja sveta već stavljanje egzistencije u zgrade.

nomenologija treba biti usmerena na objektivnost hijerarhijski uredenih stvari.

Prethodnici Huserla bili su Bernard Bolcano (1781-1848) i Franc Brentano (1838-1917). **Bernard Bolcano** je bio matematičar i filozof, katolički sveštenik i profesor filozofije religije na Pariskom univerzitetu, autor knjiga *Učenje o nauci* (1837) i *Paradoksi beskonačnog* (1851); ova dva spisa znatno su uticala na matematičare i filozofe svoga vremena. Brentano je smatrao da postoje tvrđenja po sebi i istine po sebi i da njihov logički smisao ne zavisi od toga da li su oni mišljeni ili ne. Princip neprotivrečnosti ostaje važeći nezavisno od načina na koji je formulisan. Stavovi po sebi mogu proisticati jedni iz drugih, mogu jedni drugima protivrečiti i to stoga što čine deo jedinstvenog logično-objektivnog sveta ne zaviseći od uslova saznanja. Neokantovci, antipsiholozi i empiristi smatrali su da treba razlikovati činjenice koje se odnose na izvore znanja i vrednosti znanja. Kritiku psihologizma, koju je započeo Bolcano a potom preuzeo Frege, nastaviće Huserl.

Franc Brentano je u početku bio sveštenik da bi potom postao profesor Bečkog univerziteta; živeo je u Firenci a umro u Cirihi; među njegova dela spadaju *Aristotelova psihologija* (1867), *Psihologija s empirističke tačke gledišta* (1874), *Aristotelov kreacionizam* (1882), *Aristotel i njegovo shvatanje sveta* (1911), *Aristotelova teorija porekla ljudskog duha* (1911). U ovom poslednjem spisu Brentano istražuje problem intencionalnosti svesti. U vreme sholastike pojmom *intentio* ukazivalo se na nešto "različito od sebe". Intencionalnost je ono što po mišljenju Brentana omogućuje klasifikovanje psiholoških fenomena jer su oni uvek međusobno povezani. Sve psihološke fenomene Brentano deli u tri klase: predstave (reprezentacija kao čisto prisustvo objekta), sudove (tvrđnje ili poricanje objekta) i osećanja (ljubav ili mržnja spram objekta). Brentano smatra da je realnost individualna i da je saznajući mi uopštavamo. Pri tom je važno razumeti operacije koje obavljamo. Treba reći da je Brentanov uticaj na Huserla koji je kod njega studirao bio odlučujući za njegovo usmerenje ka filozofskoj problematici.

Edmund Huserl je rođen 8. aprila 1859. godine u Prosnicu (Moravska); u Lajpcigu je studirao matematiku, astronomiju, fiziku, kao i psihologiju i filozofiju kod Vilhelma Vunta; potom prelazi u Berlin, nastavlja da izučava filozofiju ali i matematiku koju je magistrirao 1883; potom prelazi u Beč gde sluša predavanja F. Brentana i nakon što je filozofiju magistrirao 1886. u Haleu radom *O pojmu broja* (1887) iste godine biće izabran za docenta u Haleu i tu će biti do 1901. kada će biti izabran za profesora filozofije u Getingenu. Huserl je dokto-

rirao kod Karla Štumpfa s disertacijom o filozofskim problemima aritmetike (*Filozofija aritmetike*, 1891); taj spis je još uvek u znaku psihologističkih tumačenja matematičkih znakova, ali ubrzo, pod uticajem Gotliba Fregea i neokantovca Paula Natorpa, uvideće da je istraživanje pojma matematike na osnovu psihologizma osuđeno na neuspeh, te će se u svom prvom glavnom delu *Logičkih istraživanja* (1900) oštro suprotstaviti tada vladajućem psihologizmu i pokušajima da se logika postavi na psihološke temelje.

Odmah nakon objavljivanja *Logičkih istraživanja I-II* (1900-1901) Huserl je postao slavan, premda je za redovnog profesora u Getingenu izabran tek nakon šest godina (1906); opšte je mišljenje da ovaj spis spada u najznačajnija filozofska dela XX stoleća; u prvom delu ovog spisa Huserl kritikuje shvatanje T. Lipsa, kao i Mila, Zigvarta, Vunta, Maha i Avenarijusa, po kome objekti logike (mišljenje, sudenje, zaključivanje, dokazivanje) jesu psihička delatnost ili njeni proizvodi; to znači da prvo treba izgraditi psihologiju svesti pa na njoj potom izgraditi logiku. Međutim, kako je u tom slučaju istina ono šta se kome čini, Huserl, oslanjajući se na antipsihologiste, a pre svega neokantovce, ukazuje kako takvo shvatanje vodi u subjektivizam, relativizam i skepticizam; logički zakoni nisu psihološki budući da značenje logičkih iskaza leži u sferi idealnog a ovo može biti rasvetljeno samo povratkom subjektu. Nasuprot psihologizmu Huserl u prvom tomu *Logičkih istraživanja* nastoji da izgradi čistu logiku kao nauku o apsolutnim suštinama, istinama čiji je sadržaj identičan i nezavisan od shvatanja subjekta. Očevidne, evidentne istine Huserl vidi u logičkim zakonima i matematičkim principima; njih on naziva "istinskim suštinama" i "idealnostima" i oni su predmet čiste logike i čiste matematike. Filozofsko učenje koje se njima bavi Huserl naziva (kao i Fihte, ali u jednom drugom Začenju) *učenjem o nauci*. Huserlovske "čiste suštine" nemaju u sebi ništa empirijsko, realno ili psihološko pa to podseća na "matematički idealizam" kakav je zastupao češki matematičar B. Bolcano; uticaj Bolcana Huserl nije negirao ali se protivio kritikama da njegovo učenje pada u platonizam ili hegelijanizam, odnosno metafizičko hipostaziranje opštosti. U drugom delu (objavljenom naredne godine) Huserl u pet logičkih istraživanja izgrađuje fenomenologiju svesti koja je njegov bitni doprinos filozofskoj misli. Iako je njegov spis za kratko vreme postao veoma popularan, on je izazivao i mnoge nesporazume pa je to Huserla navelo da se u narednim godinama u Getingenu (1901-1916) posebno bavi pitanjima kao što su *fenomen*, *fenomenologija*, *vreme*, *svest*, *fenomenološka redukcija*.

Iako su mnogi od spisa iz tog perioda štampani znatno kasnije (*Fenomenologija svesti unutrašnjeg vremena*, *Ideja fenomenologije* (pet predavanja), *Ideje*

II i *Ideje III*), dok izuzetak čine tada objavljen kratak programski spis *Filozofija kao stroga nauka* (1911) i drugo veliko Huserlovo delo *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju I* (1913), sve to nije smetalo da se pored Getingena obrazuje i u Minhenu krug fenomenologa koji od 1907. tesno s njim saraduju (A. Pfender, H. Konrad-Marcijus, M. Gajger, A. Rajnah, J. Daubert, R. Ingarden, D. Hildebrand). Predstavnici Minhenskog kruga aktivno su učestvovali sa svojim priložima u "Godišnjaku za filozofiju i fenomenološka istraživanja" koji je osnovao i uređivao Huserl.

Od 1916. do 1928. Huserl je profesor filozofije u Frajburgu; to je treći period njegovog stvaralaštva obeležen delima *Formalna i transcendentna logika* (1929), *Kartezijanske meditacije* (1931) i *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija* (1936), *Iskustvo i sud* (1938) i tada je na vrhuncu slave okružen sjajnim učenicima kao što su G. Štajn, M. Hajdeger, E. Fink, L. Landgrebe, E. Levinas, H.G. Gadamer, K. Levit, H. Markuze. Po odlasku u penziju (1928) Huserlovo mesto preuzima njegov najtalentovaniji učenik M. Hajdeger u koga će se Huserl ubrzo duboko razočarati. U spisu *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija* objavljenom u Beogradu 1936. kao i u nizu spisa, on će duhovnu krizu Nemačke povezivati s novim varvarstvom ali i s nadom da će novo, obnovljeno čovečanstvo ustati iz pepela sumnji, umora i očajanja; umro je 27. aprila 1938; na sahranu mu, osim Eugena Finka, niko od njegovih učenika nije došao.

Huserlov originalni put u filozofiju počinje kritikom tada vladajućeg psihologizma a pod uticajem Fregea s kojim se slaže da činjenice svesti pripadaju temporalnoj realnosti a da su naspram njih matematičke istine vanvremene: princip neprotivrečnosti nije induktivan ali je pri tom nužan i opšti. To ga je dovelo do ideje čiste logike. Postoje faktičke istine i istine koje su nužne i opšte. Poslednje istine su logičke istine i one su zajedničke svim naukama. Svaka nauka polazeći od sopstvenih pretpostavki stvara sopstveni sistem argumenata i dokaza. Argumentacija je ispravna ako su pretpostavke istinite a dedukcija korektna. Korektnost dedukcije može se proveriti uz pomoć logičkih zakona i zato je "čista logika – teorija svih teorijâ, nauka svih naukâ". Istinitost zakona neprotivrečnosti je neograničena jer ne zavisi od čulne očevidnosti. Apodiktičke očevidnosti nisu samo logički principi, već i temeljni zakoni čiste matematike. Ako je nešto crveno, ono je crveno i ono ne zavisi od pojedinih posmatranja. Konjunkcija i disjunkcija ne mogu biti zavisni od posmatranja a njihova pogrešna upotreba vodi besmislicama.

Opštost i nužnost sudova su uslovi koji čine mogućim teoriju. Takvi nisu sudovi koje dobijamo induktivnim putem, iskustvom. Polazeći od te dve vrste

sudova Huserl razlikuje intuicije činjenica i intuicije suština. Saznanje počinje s iskustvom o postojećim stvarima i činjenicama. Činjenica je ono što se zbiva sada i ovde, ona je slučajna, može biti i ne biti. Ali, kad je činjenica dospela u svest, svest zajedno s činjenicom zahvata i suštinu. Tako, slušajući violinu, flautu, ili klarinet, mi govorimo o suštini – o muzici. Individualno dolazi u svest kroz univerzalno; ako je činjenica data sada i ovde, to znači da je u početku dato *quid* činjenice, tj. njena suština. Suštine su modusi na kojima se javljaju fenomeni. Mi empirijski ne možemo poređenjem trouglova izdvojiti ideju trougla jer su svi trouglovi pojedinačni slučajevi ideje trougla. Da bi se uporedilo mnoštvo činjenica neophodno je imati predstavu o njihovoj suštini na osnovu koje su oni slični. Ovo predznanje suština jeste eidetska intuicija koja se razlikuje od empirijske intuicije koja zahvata pojedinačne činjenice. Realne su samo pojedine činjenica; univerzalije kao idealni objekti nisu realne na isti način na koji su realne pojedine činjenice. Samo univerzalne suštine dozvoljavaju klasifikovanje, prepoznavanje i razlikovanje pojedinačnih stvari.

Kao nauka o suštinama fenomenologija nastoji da opiše tipične moduse uz pomoć kojih se fenomeni javljaju u našoj svesti. Modalnosti (zahvaljujući kojima boja je boja, a ne zvuk ili šum) jesu suštine koje se odnose na faktičke datosti. EjdetSKU redukciju, tj. intuiciju suština treba razumeti kao opisivanje fenomena koji je dat saznanju, kad smo se distancirali od njegovih empirijskih aspekata. Suštine su invarijantne i do njih se dolazi metodom ejdetSKOG variranja. Taj metod je znao već Dekart. Poznat je njegov primer s komadom voska koji ima oblik, miris, ukus, boju; u dodiru s vatrom svojstva se menjaju i ostaje samo prostor koji je on zauzimao. To je navelo Dekarta da zaključi da je prostor suština materije. Na tragu Dekarta je sve vreme i Huserl i to od prvih svojih radova pa do svog najvišeg dometa, koji čine *Kartezijanske meditacije* (1931).

Suštine se ne otkrivaju samo u opažajnom svetu; one se mogu naći u našim nadama i našim uspomenama; razlika između činjenice (kao datosti) i suštine (kao onog što jeste) jeste za Huserla sredstvo za utemeljenje logike i matematike. Matematički i logički sudovi su nužni i opšti jer oni fiksiraju odnose među suštinama. Kao takvima njima nije neophodno da svoju vrednost dokazuju u iskustvu; sud "tela padaju s jednakim ubrzanjem" treba iskustveno proveriti ali to nije potrebno za sud "zbir unutrašnjih uglova u euklidskom trouglu je 180°".

Svest u svojoj povezanosti s idealnim suštinama ne može biti uslovljena modusima perceptivnih fenomena pošto logičko-matematičko i empirijsko nisu podudarni. Tako Huserl dolazi do otkrića regionalnih ontologija: priroda,

društvo, moral, religija, jesu "regioni" čijem izučavanju mora prethoditi analiza suština i modalnosti koji određuju moralne, religiozne i druge fenomene. Tim putem pošli su Maks Šeler i Rudolf Oto: prvi istražujući fenomenologiju vrednosti, a drugi tipologiju religioznog iskustva. Regionalnim ontologijama Huserl je suprotstavio formalnu ontologiju koju je on poistovećivao sa logikom.

Fundamentalna karakteristika fenomenologije koja se bavi načinima na koje se fenomeni pojavljuju u svesti jeste *intencionalnost*. Svest je uvek svest o nečem. To nešto je ono što ja osećam, o čemu mislim, čega se sećam. Tako se neposredno uvida nepodudarnost subjekta i objekta. Subjekt, odnosno ja, jeste sposobnost da se nešto oseti, čuje, predstavi. Objekt je manifestacija tih akata, to su misli, likovi, sećanja, boje, mirisi... Zato treba razlikovati pojavu objekta od samog objekta. Ako je saznato ono što se pojavljuje, tada je od sveg vidljivog živo samo ono što se jasno pojavilo. Prosec saznanja Huserl određuje kao *noesis* a ono o čemu nešto znamo je *noema*. Među noemama Huserl razlikuje činjenice i suštine.

To znači da je svest intencionalna. Psihičkim aktima je svojstveno da se vežu za objekte. Ja ne vidim opažaj boje već vidim obojene predmete, slušam pevanje a nemam osećaj zvuka. Ovo nije neka realistička koncepcija. Svest je usmerena na nešto van sebe, ali to ne znači da drugi postoji nezavisno od mene. Na taj način intencionalnost ne razrešuje spor idealizma i realizma. Za fenomenologiju je važno da opiše ono što se javlja u svesti kao granice tog pojavljivanja. Reč nije o pojavljivosti stvari po sebi: ja ne opažam muziku kakvom se ona meni javlja već slušam muziku. Počelo svih počela stoga je, po Huserlu, intuicija. Svaka intuicija, iskonski konkretizovana, jeste izvor saznanja. Sve što nam se daje u intuiciji treba da prihvatimo takvim kakvo ono jeste, čak ako je dato samo u granicama datosati.

Zahtev za povratkom samim stvarima treba po Huserlu da omogući postavljanje temelja za filozofiju kao strogu nauku. Metod koji se pri tom primenjuje jeste metod *epoche* (uzdržavanje od suđenja stavljanjem u zagrade egzistencije onog o čemu se sudi). Iako ovaj pojam, nastao u okviru stoičke filozofije, podseća na skeptike i kartezijance, Huserl mu daje drugo značenje: on traži da ne verujemo slepo svemu što govore filozofi i naučnici, da slepo ne prihvatamo čak ni ono svakodnevno do čega dolazimo u "prirodnom stavu". Prirodni stav svakog čoveka sazdan je od raznih ubeđenja, neproverenih pretpostavki bez kojih ne možemo da se snađemo u svakodnevnom životu; kao prvo takvo verovanje jeste verovanje da nas okružuje svet realnih stvari; na tim verovanjima ne može se izgraditi zgrada filozofije. Iz mog verovanja u postojanje sveta nemoguće je izvesti nijedan filozofski relevantan stav. Čak je i

činjenica o postojanju sveta izvan moje svesti, krajnje sumnjiva. Kao ljudi mi ne možemo ne verovati u realnost stvari koje nas okružuju jer bi praktičan život u protivnom bio nemoguć. Ali, kao filozofi, mi moramo imati sasvim drugo polazište.

Problem nije u egzistenciji sveta, već je problem u smislu koji svet ima za mene i u njegovom smislu za druge. Ako se sve može staviti u zagrade, nešto ipak ostaje nesumnjivo, a to je svest, subjektivnost. *Cogito* i *cogitata* – to je fenomenološki ostatak, to je očevidnost koja je apsolutna. Svest nije neka realnost koja bi bila najočiglednija već je apsolutna realnost, temelj svake realnosti. Svet je konstituisan od strane svesti. Otvoreno ostaje pitanje: ako svest daje smisao svetu da li taj smisao svest stvara ili otkriva.

Huserl se tokom života kolebao između ta dva rešenja; kako se transcendentno *Ja*, kao fenomenološki ostatak, može pomiriti s monadičkim i singularnim karakterom *Ja* (budući da kartezijansko *cogito* jeste samo granica tog sveta koji je podložan proveru od strane *epoche*). To *Ja* koje se ostvaruje kroz *epoche*, to je *Ja* koje propituje svet kao fenomen, da on meni znači isto što i drugima koji ga prihvataju u svoj njegovoj određenosti. Tako se *Ja* uzdiže iznad svakog prirodnog bića koje se pred njim otvara. *Ja* je subjektivni pol transcendentnog života i ono sve to propituje u sebi u svoj njegovoj konkretnosti.

U poslednjem svom spisu *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija* (čiji je prvi deo Huserl objavio u Beogradu 1936. dok su ostala dva dela objavljena posthumno 1954) tematizuje se pojam krize, pojam veoma diskutovan prvih decenija XX stoleća, ali u središtu istraživanja nije kriza naučnosti kao takve već kriza smisla nauka. Isključivost sa kojom su nastupale nauke druge polovine XIX stoleća vodila je udaljavanju od problema koji su odlučujući za čovečanstvo; u krizi nisu rezultati nauka već njihov smisao. Činjenične nauke su čoveka pretvorili u činjenicu. Huserl kritikuje objektivnost i naturalizam u naukama i postavlja pitanje zašto ne može postojati neka druga istina osim naučne. Zašto bi naučni svet bio jedino realan? Kartezijanska nauka je isključila pitanja koja su se ticala čovekovog postojanja. Zato nauka ništa ne može reći o razumnosti ili nerazumnosti čovekovog ponašanja, kao ni o čoveku kao subjektu pred kojim je mogućnost slobodnog izbora. Naučno-kategorijalno istiskuje ono što je predkategorijalno a što Huserl naziva svetom života. Ta sfera sveta života, oblast smisaonih formacija je iskonskija i prethodi svim naukama i umecima. Naučnici moraju računati s manifestacijama sveta života i svet percepcija je izvorniji od geometrije. Istoričar koji analizira neki dokument ne može ga apstrahovati od komunikativne i smisaone intencionalnosti. Tako je drama modernog doba

počela sa Galilejem koji je iz sveta života izdvojio fizičko-matematičke odnose i počeo ih smatrati konkretnim životom. Priznajući značaj nauke i tehnike filozofija mora sačuvati istorijsku tradiciju i ne sme dozvoliti tehničku fetišizaciju istorije inauke. Fenomenologija je prva filozofija time što čoveku omogućuje da dospe do novih horizonata. Zato fenomenološka redukcija ne može biti završena: njen smisao je u večnom obnavljanju. Možda se u tome i krije logički razlog činjenici što je Huserlova filozofija sve vreme bila "filozofija u nastajanju"; u nastojanju da što preciznije odredi svoje stanovište i pripremi temelj buduće filozofije, on je svoje teze kao i pojmove neprestano precizirao, menjao, nastojeći da im da što jasniji oblik; u težnji za apsolutnom jasnoćom dospeo je daleko, ali je mnogo toga njegovim učenicima i nastavljačima do naših dana ostalo nejasno. U svakom slučaju, nakon njegove smrti svako je od fenomenologa krenuo svojim putem i može se reći da danas ima onoliko "fenomenologijâ" koliko ima i fenomenologa.

Može se reći da nakon Huserla nema filozofa za koga bi se moglo reći da dosledno zastupa njegovu filozofiju; svi fenomenolozi do te mere su bili samostalni i samosvojni da među njima nema čak ni epigona. Za razliku od Maksa Šelera koji je svoje "sisteme" neprestano menjao, ili Hajdegera koji je izgradio jednu posve originalnu filozofiju, ali koja bez impulsa koji su dolazili iz Huserlove fenomenologije nije bila moguća, među onima koji su s najdubljim razumevanjem bili na tragu Huserla mogla bi se pomenuti samo dva imena: Ludvig Landgrebe i Eugen Fink. Ali, i oni su uprkos radovima koji sadrže sjajna tumačenja Huserlove filozofije, takođe otišli dalje i u tome prednjači svakako Fink.

Kako vreme prolazi sve je evidentnije da je sudbina fenomenologije u velikoj meri određena već samim pretpostavkama na kojima je ona kao filozofija izgrađena; da paradoks bude veći, Huserl se sve vreme trudio da u temelju filozofske građevine budu evidencije a ne pretpostavke; bespretpostavnost mišljenja jedna je od niti vodilja njegove filozofije.

Iako u svom poznom delu nastoji da pokaže kako se istorija sâma može misliti iz fenomenologije, i to je zapravo njegov odgovor na Hajdegerov spis *Sein und Zeit* koji je objavio 1927. u svom *Godišnjaku za fenomenološka istraživanja* a koji ga je znatno razočarao, mnogi su skloni da Huserlovu poziciju odrede kao ne-istoričnu. Odista, on je smatrao da uprkos čitavoj dotadašnjoj istoriji filozofije filozofija treba da započne od početka i taj početak je video u svojoj fenomenologiji. Svi njegovi spisi, i *Ideje za čistu fenomenologiju i transcendentnu filozofiju* i *Kartezijanske meditacije* i *Kriza evropskih nauka*, svi ti

spisi jesu svojevrsni uvod u fenomenologiju, a putevi su bili razni: kartezijanski, psihološki, egološki.

Uprkos svoj novini koju je uneo u savremenu filozofiju, pre svega preformulisanom terminologijom i posve originalnom metodom, Huserl je istovremeno i veliki nastavljaj prethodne filozofije: on na krajnje originalan i radikalna način dovršava čitavu tradiciju filozofije koja polazi od Dekarta i dolazi preko Kanta i pri tom otvara potpuno nove horizonte za filozofiju koja dolazi. Nije stoga nimalo slučajno što se njemu obraćaju predstavnici svih filozofskih orijentacija u XX stoleću; u njegovim spisima traže inspiraciju marksisti i neomarksisti, predstavnici analitičke filozofije kao i postmoderne.

Nimalo slučajno, svoja predavanja iz 1924-25. Huserl je naslovio *Erste Philosophie*; nakon pokušaja da se u prvom delu načini istorijski uvod, drugi deo je u celosti posvećen problemu fenomenološke redukcije; svoju filozofiju i Huserl je po ugledu na Aristotela video kao prvu filozofiju, kao metafiziku čiji je osnovni zadatak pitanje temelja sveta. Problem sveta i njegove konstitucije u transcendentnoj subjektivnosti centralna je tačka u koju se zbiraju sve ideje njegove filozofije.

Ali s druge strane, ono što posebno pleni to je Huserlov životni odnos prema filozofiji: filozofiju je video kao način življenja i time je u red stao sa Sokratom, Brunom, Spinozom i Fichteom; smatrao je da filozofija ima posebnu misiju a da su filozofi funkcioneri čovečanstva. Njegov poslednji spis to najbolje pokazuje: može se razumeti kao jedna velika filozofija tehnike, kao filozofija sveta života kao temelja svih temelja, ali i kao filozofska kritika vladajuće politike njegovog vremena. U tom smislu fenomenologija svoju aktuelnost nije izgubila do današnjeg dana.

Među onima koji su u vreme njenog nastanka fenomenologiju najviše proslavili bio je nemački filozof i sociolog, jedan od utemeljivača aksiologije, sociologije kulture, sociologije znanja i filozofske antropologije, **Maks Šeler** (1874-1928); medicinu i filozofiju Šeler je studirao u Minhenu, Berlinu i Jeni; studirao je kod neokantovca O. Libmana i neofichteovca bliskog filozofiji života Rudolfa Ojkena kod koga je i doktorirao 1899. radom o odnosu logičkih i etičkih principa; od 1900. do 1907. Šeler je privat-docent na Jenskom univerzitetu. Huserla je upoznao 1901. i jedan je od osnivača "primenjene fenomenologije". Od 1907. do 1910. profesor je u Minhenu i član minhenske grupe fenomenologa; od 1919. profesor je u Kelnu sve do 1928. kada postaje šef katedre za filozofiju Univerziteta u Frankfurtu.

Prerana smrt osujetila je Šelera u nameri da svu filozofiju preorijentiše na izučavanje antropoloških problema; tokom kratkog života Šeler je često menjao

filozofska stanovišta i u njegovom se stvaralaštvu može razlikovati više perioda: u početku je pod uticajem fenomenologije minhenskog kruga fenomenologa i to je vreme kad se Šeler oslobađa neokantovskog uticaja; potom sledi klasični, religiozni (neokatolički) period u kojem su glavne oblasti Šelerovih istraživanja sociologija znanja i fenomenološka aksiologija, da bi se u poznoj fazi udaljio od teizma nastojeći da utemelji filozofsku antropologiju. Osim neokantovaca i Huserla, na Šelera su presudno uticali Paskal i avgustinovska tradicija.

Spis po kome je postao slavan i koji spada svakako u tri najveća dela filozofske literature XX stoleća jeste *Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti* (1913-1917); u ovom delu, objavljenom u Huserlovom "Godišnjaku za fenomenologiju" Šeler fenomenološki metod primenjuje na sferu morala; glavno delo poznog perioda je *Položaj čoveka u kosmosu* (1928) kojem je prethodio godinu ranije napisan rad *Posebni položaj čoveka*; u ova dva spisa je izložio program svoje planirane knjige *Suština čoveka. Novi ogled o filozofskoj antropologiji* koje je planirao da objavi 1929. godine. Među njegovim radovima treba istaći: *Transcendentalni i psihološki metod* (1900), *Kriza vrednosti* (1919), *O večnom u čoveku* (1921), *Forme znanja i društvo* (1926), *Suština i forma simpatije* (1923); *Filozofski pogled na svet* (1929).

Šeler spada u one mislioce čije se delo počinje vrednovati tek nakon njihove smrti a što je posledica potonjeg razvoja evropske filozofije; iako za života i nije uživao ugled kakav njegovo delo ima danas, nesumnjiv je njegov uticaj na nemačku filozofsku antropologiju, na ranog Hajdegera, na Jaspersa, Bubera, francuski personalizam kao i na pripadnike frankfurtske škole, posebno kad je reč o metateoriji sociologije. Glavna zasluga Šelera jeste u utemeljenju novih filozofskih disciplina (primenjena fenomenologija, aksiologija, sociologija znanja, filozofska antropologija); iako je često menjao gledišta, iako se bavio krajnje različitim problemima, od filozofije, preko teologije do sociologije, Šeler je uspeo da izgradi čitav niz različitih međusobno koherentnih pogleda a koji su imali za cilj da izvedu sa stranputica tadašnja antropološka istraživanja. Pitanje šta je čovek i kakvo je njegovo mesto u svetu postalo je jedno od onih koje određuje celokupnu Šelerovu filozofiju.

Ishodište Šelerove filozofije je shvatanje o dvojakosti čovekovog delovanja koje može biti idealno i životno realno; svaki akt svesti je intencionalan, usmeren na predmete, no ti predmeti mogu biti praktični (ako pripadaju čovekovoj telesnosti) i idealni (ako se odnose na smisaonu komponentu čovekovog bivstvovanja); u ovom drugom slučaju postoje dva plana, empirijski (u kojem je čovek suprotstavljen svetu i u kojem on sebe doživljava) i nadempirijski, objek-

tivni (koji je suštinski i u kojem čovek nije naspram sveta već naspram boga). U tom poslednjem slučaju čovek ima posla s transcendentnim, sa vrednostima koje su normativne i koje propisuju čovekovo ponašanje i koje nikad ne mogu biti izvedene iz svojstava predmeta i pojava u svetu i stoga ostaju uvek identične sa svojom suštinom.

Time se Šeler oštro suprotstavlja neokantovcima (Vindelband, Rikert) koji vrednosti svode na čista značenja; to znači da treba razlikovati vrednosti i njihove nosioce koji se nalaze u dobrima, stvarima. Vrednosti treba razlikovati i od različitih čovekovih interesa koji vrednostima pripisuju pozitivno ili negativno značenje. U tom poslednjem slučaju treba govoriti o praktičnim pojavama, vrednostima u dobrima i stvarima u odnosu na objekte. Zahvaljujući uzročnosti vrednosti moguće je videti apriorno predmete koji su spolja fiksirani kao određeni sled datosti. To omogućuje Šeleru uvođenje pojma *materijalni apriori* (mogućnost da se do suštine kao eidetske datosti dospe uz pomoć saglasja akta i njegovog predmeta) koji on suprotstavlja Kantovom pojmu *formalnog apriori* koji podrazumeva opštost i nužnost (pri čemu suštinu može sagledati i pojedinac). *Materijalni apriori* polazi od fenomenološkog iskustva koje imanentno i neposredno zahvata činjenice, odnosno fenomene. Fenomenološko iskustvo se suprotstavlja nefenomenološkom iskustvu koje polazi od prirodnih pretpostavki o prirodnoj konstituciji saznanjućeg subjekta. Vrednosti su intencionalni sadržaji određenih ljudskih akata koji su osnova voljnih aktivnosti usmerenih ka određenoj svrsi. Time se Šeler suprotstavlja neokantovcima i njihovoj voluntarističkoj koncepciji vrednosti; mera u kojoj vrednosti otkriva subjekt omogućuje njihovu hijerarhizaciju i tipologiju (to je tema koju u aksiologiji po prvi put uvodi Šeler) na osnovu određenih kriterijuma.

Čovek je sposoban da se neograničeno probija ka vrednostima, ali su njegove mogućnosti za tako nešto veoma ograničene usled vezanosti određenim pogledima na svet, pragmatizmom koji dominira savremenom civilizacijom, kao i sposobnostima čovekovim da doživi vrednosti. Jedno od osnovnih ograničenja koje dolazi iz pomenutog "pragmatizma" jeste hipostaziranje uloge uma u kulturi i saznanju. Um je slep za vrednosti koje se logički ne mogu izraziti; njih je moguće samo osetiti, mada su one date različito od osećanja, jer gubitak osećanja ne dotiče bivstvovanje vrednosti. Šeler se vraća Kantu koji svojim "formalnim apriorijem" oštro razgraničava sferu čulnosti i razuma (tako što materijalno identifikuje sa sadržajem osećanja) i smatra da razum nije konstitutivno počelo kao i da se čulnost može drugačije objasniti – uz pomoć pojma *emotivni apriori* zahvaljujući kojem se i može dospeti do poslednjih suština stvari, do

vrednosti, a bez kojeg je nemoguće fenomenološko iskustvo. Ovde Šeler u velikoj meri sledi Paskala i njegovo učenje o *logici srca* i pri tom ističe primat ljubavi nad saznanjem, kao i primat ljubavi nad mržnjom (i u ovom drugom Šeler sledi Brentana koji je prvi u tradiciji intencionalizma razvio diskurs "ljubav-mržnja"). Akti ljubavi-mržnje su akti emocionalne intuicije, neposredne refleksije suštine u kojima se samootkrivaju vrednosti i koje možemo tumačiti kao "susret" i saosećanje sa "drugim" (pri čemu je reč o autentičnoj simpatiji naspram neautentične koja ugrožava egzistenciju druge ličnosti).

Analizom glavnog Šelerovog spisa lako se dolazi do zaključka da on etiku gradi kroz oštro suprotstavljanje Kantu ističući kako etika ne treba biti zasnovana na dužnosti već na vrednosti. Za razliku od Kanta koji nije odvajao dobro od vrednosti i koji je smatrao da je dobro ono što poseduje vrednost, Šeler je smatrao da razlika između dobra i vrednosti postoji, da su dobra činjenice a vrednosti suštine; nadalje, tvrdio je da se moralni zakon ne može izvoditi empirijski induktivno i da njegov univerzalno-apriorni karakter opovrgava etiku uspeha. Apriorno nije pri tom i formalno i u tome Šeler vidi grešku Kanta; moralne norme su apriorne, no istovremeno i materijalne mada sadržaji na koje se te norme oslanjaju nisu činjenice već suštine, tj. vrednosti. Tako Šeler dolazi do utemeljenja apriorne etike neformalnog svojstva, do materijalne etike vrednosti. Svoje etičko učenje on konstituiše kao "materijalističku etiku" kojoj je svojstveno da za svoj temelj, svoju "materijalnu osnovu" proglašava ne dužnost već vrednost. Svoju najvišu manifestaciju ljubav nalazi u ljubavi prema bogu kao apsolutnoj vrednosti, kao neophodnom centru koji ne dozvoljava da taj centar bude ispunjen različitim "idolima" i fetišima. Svaka ljubav je latentna ljubav prema bogu koji svakom omogućuje da ostane svoj i bude saučesnik drugom biću. Čoveka čini čovekom sposobnost da transcendirira sebe u aktu molitve i vrednosti svetosti su najviše u hijerarhiji vrednosti³¹ koja je izgrađena u odnosu na boga kao apsolutnu vrednost. Vrednosti svetosti se javljaju tokom doživljavanja predmeta koji su nam apriorno dati kao simboli svetog, kao osnov boga koji je apsolutno lični duh.

Suprotno Kantu Šeler ističe tri stadijuma znanja u drugačijem poretku: nauka, metafizika, religija, pri čemu je naučno znanje čisto tehničko-instrumentalno znanje. U poznoj fazi svog stvaralaštva, u vreme izgradnje filozofske antropologije, Šeler je prednost dao filozofiji. Tada metateorijsku poziciju s koje bi najbolje mogao osvetliti svoje novo stanovište Šeler nalazi u sociologiji shvaćenoj kao filozofskoj sociologiji koja je potpuna suprotnost pozitivističkoj socio-

³¹ Na prva tri nivoa nalaze se hedonističke, vitalne i duhovne vrednosti; u ovu treću grupu spadaju etičke, pravne, estetske i sazajne vrednosti.

logiji, kao i nominalističkom programu kakav je zastupao Maks Veber i koji je bio neadekvatan za istiskivanje pozitivizma iz sociologije.

Središnji problem svog vremena Šeler je video u narastajućem nihilizmu koji je posledica pozitivizma, pragmatizma i tehnokratizma. Zato je smatrao da je neophodan povratak na refleksivnu poziciju bez koje je nemoguće obrazovanje kao bitna komponenta savremene kulture.

Šeler kritikuje tendencije koje vode potiskivanju metafizike i suprotno Zimelu smatra da život "guši" kulturu i to tako što je naglasak bio stavljen na realni, praktični život, na instinktivno-vitalnu organizaciju individue, na intelektualnu strukturu čoveka koji je bio potčinjen "logici sudbine" i "poretku rođenja i smrti" (čime je čovek određen kao tragično, prolazno biće); sve ovo bilo je predmet istraživanja realne sociologije, ali Šeler smatra da je zadatak sociologije kulture da istraži oblast koja je iznad neposrednog života, oblast u kojoj postoji usmerenost na vrednosti; u poslednje vreme došlo je do gubitka smisla kulture; izlaz Šeler nalazi u principu solidarnosti, u realizovanju programa filozofske antropologije. Prihvatajući Aristotelovo učenje o tome da je čovek na sredini između životinja i bogova i da pri tom pripada i jednom i drugom svetu, Šeler smatra da je čovek jedno večno *između, granica, prelaz, pojava božija* u reci života, večno *zalaženje* života za svoje granice. Čovek je veza različitih aksioloških sfera: ljudskog i nadljudskog, konačnog i beskonačnog, prolaznog i večnog, prirodnog i natprirodnog. Sledeći Ničea Šeler je sklon da čoveka vidi kao "bolesnu životinju", "pogrešnim korakom života" koji je *homo naturalis* odveo u ćorsokak, a pozivajući se na Avgustina on govori o čovekovom božanskom liku koji se ne može objasniti iz samog čoveka. S jedne strane, kao zemno biće, čovek je uključen u odnose određene fenomenom vlasti, a s druge, budući usmeren bogu, čovek u aktima ljubavi neprestano prevazilazi svoje granice. Šeler odbacuje psihofizički paralelizam i ističe čovekovu sposobnost da transcendiraju svoje granice i svaku granicu koju mu nameće život; to mu omogućuje duh koji konstituiše njegovu ličnost. Duh je suština ne-prirodnog principa personalnosti, a ličnost, budući da je tajna koja nema svoj temelj u predmetnosti jeste centar čovekovih autentičnih akata. Ličnost opredmećuje, sve a sama se ne opredmećuje i to je moguće usled njenog neprestanog samoprojektovanja u duhovnim aktima, otkrivanjem sebe u duhovnim aktima koje stvara kao sebi sa-postojeće. Ličnost se ne može saznati; njoj se može samo prići i razumeti je kroz refleksiju suštine koja se bazira na ljubavi. Ovo Šelera vodi ka izgradnji višeslojne strukture čoveka (nesvesno, instinkti, život): čovek je kao ličnost otvoren ka svetu i za razliku od životinje koja uvek svetu kaže *da*, on je sposoban da kaže *ne* i on je stoga asket života, večni Faust.

Duh stvara kulturu, ali je ne može otelotvoriti u sociumu već samo u svetu ideja čija je snaga u njihovoj čistoći, nezahvaćenosti realnošću. Zato čovek uvek stremlji visinama, ka vrednostima, a ne nadole ka manama. Čovek je uvek *u svetu* i *izvan sveta*, on je *poznatost* ali i *tajna* koja traži, zahteva stalno dešifrovanje i koja omogućuje kretanje ka čoveku kao idealu; otkrivanje tajne čoveka polazeći od slike njegove suštine, Šeler vidi kao usud savremene filozofije.

Iako su Šelera smatrali drugim fenomenologom posle Huserla, iako je fenomenologija u Nemačkoj ubrzo postala velika moda, na prve pozitivne odjeke u inostranstvu Huserlova filozofija je naišla u Rusiji pa nije stoga nimalo slučajno što je Huserl svoj programski spis *Filozofija kao stroga nauka* objavio u ruskom časopisu *Logos* 1911, budući da je prvi deo njegovih *Logičkih istraživanja* svoj prvi inostrani prevod imao dve godine ranije u Sankt-Peterburgu. Taj spis je preveo jedan od najvećih ruskih filozofa i teoretičara umetnosti XX stoleća **Gustav Špet** (1879-1937). Špet je studirao na Fizičko-matematičkom i Istorijско-filozofskom fakultetu u Kijevu. U prvo vreme predavao je u privatnim gimnazijama; 1910. izabran je za docenta i tada prelazi u Getingen gde tri godine studira fenomenologiju kod Huserla. Radio je u bibliotekama u Berlinu, Parizu i Edingurgu. Od 1916. docent je Moskovskog univerziteta i iste godine pokreće časopis *Мысль и слово*. Za profesora je izabran 1918. ali je udaljen sa univerziteta 1921. Tokom 1919. i 1920. učestvuje u radu Moskovskog lingvističkog kružoka sa R. J. Jakobsonom. Od 1923. radi u Ruskoj akademiji umetnosti a od 1927. je i njen potpredsednik. Nakon zatvaranja Akademije 1929. bavi se prevodenjem za izdavačku kuću "Academia" i njemu pripada deo prevoda Hegelove *Fenomenologije duha*. Od 1932. prorektor je Akademije dramskih umetnosti koju je osnovao K.S. Stanislavski. Nakon tri godine je uhapšen i poslat u Jenisejsk, potom u Tomst gde je i streljan. Rehabilitovan je 1956. Osnovna dela: *Sećanje u eksperimentalnoj psihologiji* (1905), *Problem uzročnosti kod Hjuma i Kanta* (1907), *Pojava i smisao* (1914), *Filozofsko nasleđstvo P.D. Jurkjeviča* (1915), *Svest i njen nosioc* (1916), *Istorija kao problem logike I* (1916), *Hermeneutika i njeni problemi* (1918), *Filozofski pogledi Hercena* (1921), *Antropologizam Lavrova u svetlu istorije filozofije* (1922), *Estetički fragmenti 1-3* (1922-1923), *Teatar kao umetnost* (1922), *Uvod u etničku psihologiju* (1927), *Unutrašnja forma reči* (1927), i dr.

U prvo vreme Špet se pod uticajem Čelpanova bavio psihologijom i kao i njegov učitelj bio pod neokantovskim uticajem, no ubrzo je napustio tu poziciju. U to vreme nije se slagao ni sa predstavnicima filozofsko-religiozne renesanse koje je kasnije kritikovao u svom časopisu (1917-1921) i to ga je usmerilo ka fe-

nomenologiji te je uskoro postao jedan od vodećih fenomenologa u Rusiji. U spisu *Pojava i smisao* već se nalaze sve pretpostavke "hermeneutičkog obrata" kao i kulturno-istorijske analize poznog Špeta. U svom razvoju filozofija po mišljenju Špeta prolazi tri stadijuma: stadijum mudrosti, stadijum metafizike i stadijum nauke. U njoj postoje dve forme razvoja: *negativna* (meonalna) linija koja sebe identifikuje s naučnom filozofijom (Kant) i *pozitivna* linija, koja je orijentisana na saznanje osnova bivstvovanja same svesti (Platon, Lajbnic, Volf). Prvoj formi se može zameriti da napušta konkretne datosti svakodnevnog života, preterana apstrakcija kao i partikularizacija pojedinih smerova (fizicizam, psihologizam, sociologizam...). Kant i "naučna filozofija" ne mogu prevladati metafiziku i dospeti na nivo "stroge nauke" koja dugim radom, postepeno dolazi do istine. Ostaje dilema: odražavanje prirode ili propisivanje zakona prirodi. Pokušaji da se iznađe neki "treći put" vodili su u eklekticizam zato što se on javljao *nakon* a ne *pre* te podele; pomenutu dilemu, po Špetu, razrešava Hegelova dijalektička filozofija, ali ne do kraja jer je Hegel hipostazirao momenat identiteta i proglasio ga apsolutnom metafizičkom realnošću. Sledeći odlučujući korak načinio je tek Huserl koji je uz pomoć pojma "ideacije" vratio filozofiju u njenu ishodišnu tačku gde se mogla prevladati početna dilema, i to time što će se utvrditi predmetnost i intencionalnost svesti.

Špet ne propušta da ukaže na opasnost naturalizma kod Huserla, koja je posledica identifikovanja prvobitnih datosti i perceptivnosti kao i na opasnost transcendentalizma, proglašavanjem "čistog Ja" za jedinstvo svesti. Špet ne odbacuje mogućnost neizrecivog, odnosno, nečeg što se ne može izraziti, ali se suprotstavlja tendencijama da ono što se ne može izraziti bude proglašeno za "stvar po sebi" ili neko "mističko jedinstvo". Sve izrazivo je diskurzivno, i samo ono što može biti racionalno objašnjeno može biti predmet filozofije kao stroge nauke. Granice mogućeg diskursa istovremeno su i granice filozofskog suđenja. Ako se to prenebregne dolazi do oblika negativnih filozofijâ kao što su empirizam, kriticizam, skepticizam ili dogmatizam (obrnuti skepticizam, kako kaže Špet). Osnova filozofskog znanja može biti samo znanje o svetu života koji još nije sabijen u okvire razumskih shema, dakle, predteorijsko znanje. Refleksivna kritika svesti s pozicija neposrednog iskustva može se vršiti samo u slučaju kada se iskustvo uzima u konkretnoj punoći njegovih kulturno-socijalnih sadržaja a ne u apstraktnim formama opažanja stvari. Zato svest ne treba redukovati na individualnu svest, koja i sama može biti adekvatno izražena samo u širokom socijalnom i kulturnom kontekstu. Špet ide i dalje i tvrdi da iz toga što "Ja posedujem svest" ne sledi da svest pripada samo tom

individualnom "Ja" (budući da svest ne mora imati svog nosioca), jer mogu postojati i forme kolektivne svesti. Forme kulturne svesti izražavaju se u reči/pojmu, koja nije prvobitno data u percepciji stvari, već u usvajanju znaka u intersubjektivnom opštenju. Živi pojam ne posedujemo samo kao sliku (conceptus) već i kao konkretno jedinstvo živoga (tekućeg) smisla. Smisao se može razumeti, ali on nije dat uživljavanjem (Einführung) već kroz inteligibilnu intuiciju; u tom slučaju smisao se pokazuje kao granična osnova pojave tj. akta doživljavanja realnosti ili ideja predmeta. Unutrašnja forma reči je pravilo po kom se obrazuju pojmovi. Ta pravila, kao algoritmi, ne samo da obrazuju tok smisla već otkrivaju i mogućnost dijalektičke interpretacije koja se temelji u samoj realnosti. Interpretacija otkriva sve mogućnosti u kretanju smisla i pretvara filozofiju u filozofiju kulture (kao filozofiju mogućnosti). Realnost konkretne stvarnosti je realizacija koja pretpostavlja racionalne temelje na kojima se ostvaruje data a ne neka druga mogućnost. Istorija stoga može biti shvaćena kao projekтивna realnost koja se formira u kulturno-socijalnom iskustvu koje je jedinstveno i izvorno realno. Svaka socijalna i kulturna činjenica podložna je dijalektičkoj interpretaciji, tj. može biti u svom totalitetu osmišljena samo u posebnim hermeneutičkim aktima logike dijalektičke svesti. Ta činjenica može biti i izraz subjekata koji su se u njoj objektivisali (kako pojedinaca tako naroda i klasa). U tom svom smislu društveni znak može biti objekt psihološkog istraživanja u socijalnoj i etničkoj psihologiji. Svest dobija svoju opštost ne putem "uopštavanja" već putem "opštenja". Zato svaku saznavnu situaciju možemo posmatrati u kontekstu socijalno-ontoloških veza koje postoje između onog koji saznaje i njegovog predmeta saznanja. Do najvišeg znanja dospeva filozofija kao stroga nauka a ne etika, istorija, ili filozofija pogleda na svet. Specifičnost neke nacionalne filozofije ne leži u dobijenim odgovorima (oni su jedni i isti) već u načinu postavljanja pitanja, u njihovom izboru, njihovim modifikacijama koje su određene društvenim i kulturnim kontekstom. U tom smislu, po mišljenju Špeta, ruska filozofija može biti tumačena prvenstveno kao *filozofiranje*.

Već je rečeno da su svi oni koji su proslavili fenomenologiju, dobivši od nje početne teorijske impulse, tokom svog razvoja pošli posve različitim putevima; u tom smislu teško se u fenomenologe može svrstati Hajdeger, naročito kad se imaju u vidu njegovi pozniji radovi, Maks Šeler, o kome smo već govorili, ili Žan-Pol Sartr; isto se može reći i za još jednog filozofa rođenog u Rusiji (Riga) a to je **Nikolaj Hartman** (1882-1950). Nakon studija klasične filologije u Sankt-Peterburgu, Hartman je prešao u Marburg 1905. gde je studirao filozofiju kod Koena i Natorpa; odbranivši doktorsku disertaciju 1909. izabran je za docenta

a potom i profesora Univerziteta u Marburgu gde predaje do 1925, kada prelazi u Keln da bi od 1931. bio profesor Univerziteta u Berlinu; od 1945. Hartman predaje u Getingenu gde je umro 1950. godine. Iako se formirao pod neposrednim neokantovskim uticajem, na Hartmana je presudno uticala Huserlova fenomenologija, naročito kritika psihologizma i neokantovskog subjektivizma, koja je uticala na njegovo udaljavanje od neokantovstva, a što je u svoj svojoj radikalnosti postalo posebno vidno u njegovom spisu *Osnovne crte metafizike saznanja* (1921). Pred kraj svoje predavačke aktivnosti u Marburgu Hartman se približio Hajdegeru (budući da im je zajednička bila evolucija od transcendentne fenomenologije ranog Huserla do konstruktivne filozofske ontologije), mada treba imati u vidu i izrazite razlike među njima, jer nova kritička ontologija Nikolaja Hartmana, ima malo zajedničkog sa fundamentalnom ontologijom Martina Hajdegera čiji je program izložen u delu *Sein und Zeit*. U vreme svog boravka u Kelnu Hartman je neposredno saradivao sa Šelerom (čiji su mu radovi od ranije bili poznati); povezivala ih je razrada fenomenološke filozofije vrednosti i fenomenološke "materijalne etike". Premda su neki isticali kako je Hartman sistematizator Šelerove aksiologije i etike, razlika između njih dvojice bila je velika.

Nalazeći se u neposrednoj saradnji s najplodotvornijim filozofima njegovog vremena (Koen, Natorp, Hajdeger, Šeler), Hartman je stvorio ogroman filozofski opus koji za njegovim savremenikima nimalo ne zaostaje, i mnogi s pravom o njemu govore kao o neopravdano zanemarenom misliocu. Njegova najvažnija dela su: *Platonovska logika bivstvovanja* (1909), *Osnovna filozofska pitanja biologije* (1912), *Osnovne crte metafizike saznanja* (1921), *Filozofija nemačkog idealizma* (Fichte, Šeling i romantika; Hegel) (1923; 1929), *Prilog zasnivanju ontologije* (1935), *Etika* (1935), *Struktura realnog sveta* (1940), *Filozofija prirode* (1945), *Estetika* (1945); oba poslednja dela objavljena su tek 1950.

Hartman je poslednji nemački filozof koji je obradio sve tradicionalne "filozofske nauke" u Hegelovom smislu te reči: ontologiju, teoriju saznanja, filozofiju prirode, socijalnu filozofiju, etiku i estetiku. Sve to učinio je u XX stoleću, u vreme koje nije imalo više razumevanja za filozofski sistem i kad se smatralo da je prošlo vreme kad je bilo moguće da se sva filozofska problematika izloži u celovitom sistemu. Možda i nije slučajno što njegov "sistem" u postneokantovskom periodu počinje teorijom saznanja a završava se estetikom.

Pored već pomenutih uticaja Huserla, Hajdegera, Šelera i Eduarda fon Hartmana, na Nikolaja Hartmana su presudno uticale ideje Aristotela i Hegela pa su mnogi u njegovoj filozofiji videli "modernizovan aristotelizam i sholastiku" ili "hegelovstvo pod kantovskom prizmom". Pod uticajem Kanta

Hartman se kritički odnosi prema konstruisanju filozofskih sistema ali pri tom, kao što smo napomenuli, gradi takav filozofski sistem da se s pravom može reći kako je to poslednji filozofski sistem u XX stoleću. Ubrajajući sebe u pobornike problemskog tipa mišljenja (Platon, Aristotel, Dekart, Lajbnic, Kant), on se suprotstavlja sistemskom načinu mišljenja (Bruno, Spinoza, Volf, Fihte, Šeling, Hegel) da bi pri tom i sam završio u ovoj drugoj grupi filozofa. Određujući saznanje kao ontološki proces i izgrađujući ontologiju u svim njenim aspektima, Hartman svoju filozofiju određuje kao *realizam*. Istovremeno, on u okviru realističkih filozofskih smerova XX stoleća zauzima posebno mesto kao osnivač *kritičke ontologije* ili *nove ontologije*. Polazište nove ontologije je kritika transcendentalizma koji gubi iz vida da je saznanje transcendentni akt koji prelazi granice svesti. Mišljenje je dvojako intencionalno: misleći misao, ono tim samim misli i predmet koji je sa svoje strane nešto sasvim drugo, no upravo ono o čemu misli misao. Beskorisno je mišljenje radi mišljenja; misao je uvek radi nečeg drugog, radi onog bivstvujućeg; misao i stvar su po svom sadržaju neodeljivi ali se iz osnova razlikuju po načinu svog bića (misao je u duhu a stvar je uvek izvan duha). Saznanje nije konstruisanje već "zahvatanje" realnosti koja već postoji i to nezavisno od onog koji je saznaje. Iako je struktura realnosti u velikoj meri analogna strukturi saznanja, ne može se govoriti o podudarnosti ovih dveju oblasti. Saznanje u svakom trenutku samo uvećava puninu i dubinu "zahvatanja" realnosti i nikad se u njoj ne iscrpljuje. Drugo svojstvo Hartmanovog sistema je shvatanje o ontološkom jedinstvu sveta. Bivstvovanje je mnogoobrazno. U njemu se sreće bivstvujuće i suština, realnost i idealnost kao načini bivstvovanja. Bivstvovanje poseduje niz modaliteta (mogućnost, stvarnost, nužnost). Moguće može biti samo ono što je bilo ili će biti realno; to vodi identitetu realnog i idealnog, bivstvujućeg i suštine. Osim toga, Hartman ističe slojevitost bivstvovanja. Ono u sebi ima četiri sloja: neorganski (fizički), organski (biološki), duševni (psihološki) i duhovni (idealni) sloj bivstvovanja. Viši nivoi nastaju na osnovu nižih pri čemu viši sloj ne može postojati ako nema nižeg, dok obrnuto može. Viši nivoi su nesvodivi na niže jer u njima kao njihov atribut raste sloboda. Svaki je sloj autonoman i poseduje sopstvene unutrašnje zakone. Ovo za posledicu ima kritiku teleologizma kao neopravdano rasprostiranje kategorija višeg sloja na niže slojeve. Ne postoji idealni faktor koji bi kategorije viših slojeva primenjivao na niže. Ovo ima kod Hartmana direktni uticaj na njegovo etičko učenje: prihvatajući apsolutni karakter morala i isključujući transcendentnost smisla on je prinuđen da postilira ateizam kao osnov slobodnog delovanja ličnosti. Polazeći od neophodnosti razlikovanja formi postojanja i

njegovih kategorijalnih struktura, Hartman kao zadatak kritičke ontologije ističe analizu kategorija kao fundamentalnih određenja bivstvovanja unutar svakog od pomenutih slojeva i otkrivanje njihovih međusobnih veza i odnosa.

Saznanje je ontički odnos između postojećeg subjekta i objekta u kojem objekt ostaje kakav jeste dok se subjekt menja; pri tom je predmet saznanja uvek nešto više no predmet budući da on nije samo nešto saznato no i nešto nepoznato. Svetu odgovara mnoštvo slika sveta i na taj način ontološki pristup shvata saznajni odnos kao ontički tako što omogućuje saznanje po slojevima bivstvovanja; ako bi sve kategorije predmeta istovremeno bile i kategorije saznanja, ne bi bilo ničeg nesaznatljivog; ali mi u svim oblastima nailazimo na granice saznatljivosti i zato je neophodna diferencijalna kategorijalna analiza kojom se kategorije dele u dve sfere: na kategorije kao principe bivstvovanja i na kategorije koje su "istovremeno" i principi saznanja (o pravom identitetu kategorijâ moguće je, po mišljenju Hartmana, govoriti samo u matematici i logici). Poređenjem gornjih dveju kategorijalnih oblasti mi zapadamo u antinomičnost. Samo svest može saznavati, ali istovremeno, ona zalazi za svoje granice time što zahvata nešto što je izvan nje, budući da je spoznajuća svest; s druge strane, svest ne može preći svoje granice budući da može zahvatiti samo svoje sadržaje, jer je spoznajuća svest. Kako nema identiteta između bivstvovanja i mišljenja, ovo se protivrečje ne može prevladati.

Hartman ističe kako se svaka kategorijalna promena tiče saznajnih a ne ontičkih kategorija koje su nepromenljive i invarijantne i ka kojima teži saznanje. Zahvatiti se može samo ono što se prethodno već ima i zato je pojmovno "formiranje" kategorija uvek sekundarno. Realna promena struktuiranosti saznajnih kategorija zbiva se u procesu čovekovog adaptiranja svetu koji ga okružuje koji je u pozadini svakog istorijskog napretka saznanja, odnosno svake misaone promene strukture misli i njenih pojmova. Saznanje je način čovekove adaptacije u svetu pri čemu je adaptacija kategorijalna promena koja se odvija u kulturnom i duhovnom životu. Mehanizam tih promena moguće je tražiti u četvrtom, duhovnom sloju i ličnost se razume kao etički fenomen koji nastaje konstitucijom akata intencionalno usmerenih na druge ličnosti. Objektivni duh ne postoji realno izvan individua, ali postoji opšta zajednička forma – carstvo vrednosti. Kao rezultat delovanja duha na objektivno nastaje sinteza kao "objektivizovani duh" koji se fiksira u proizvodima filozofije, religije, nauke, tehnike i dr. Stalno transcendiranje širi okolni svet, uveličava adekvatnost kategorijalnih podudarnosti. Saznanje stoga nije ništa drugo no učestvovanje u postojećem, "bivstvovanje-za-nas" onog što inače postoji samo po sebi. U svom odnosu spram bivstvovanja ono se

manifestuje kao svesno učešće duhovnog bivstvovanja u sebi samom, njegovo "bivstvovanje-za-sebe". Vrednosti se ne mogu dokučiti samo u saznajnom odnosu već u odnosima "ljubavi-mržnje", "dopadanja-nedopadanja" i to je bit problema etike i estetike. U dostizanju tih vrednosti neophodno je intuitivno "čulo za vrednosti"; reč je o emotivno-transcendentnim aktima i njihovom neposrednom zahvatanju, a to su akti u kojima se potvrđuje postojanje realnosti i realnog sveta.

Martin Hajdeger

Mada su u početku po mišljenju većine savremenika dva najveća predstavnika fenomenologije bili Huserl i Šeler, sa Martinom Hajgegerom (1889-1976), koji je u jednom trenutku čak rekao "fenomenologija to smo Huserl i ja", učinilo se da Huserl i fenomenologija dobijaju odista velikog nastavljača; međutim, pojavio se suviše veliki filozof da bi bio samo nastavljač, no i više od toga: nasledivši Huserlovu katedru u Frajburgu Hajdeger se narednih godina nije najbolje poneo prema svom učitelju; nezavisno od njihovog razlaza koji se desio na međuljudskom planu, ubrzo se pokazalo da je Hajdeger na jednom sasvim drugačijem, krajnje originalnom putu, da je njegovu filozofiju teško smestiti u okvire bilo kog pravca mišljenja XX stoleća; on pripada svima i on je jednako svoj. Nijedan naslov koji bi se mogao prihvatiti (sa izuzetkom egzistencijalizma od kojeg se izričito ograđivao) kao što su: fundamentalna ontologija, destrukcija zapadne metafizike, novo mišljenje, ne odgovara u potpunosti i ne može pokriti čitavo filozofsko stvaralaštvo ovog mislioca, mada, u isto vreme, on pripada svim relevantnim tokovima XX stoleća i on je sam filozofija XX stoleća.

Martin Hajdeger rođen je u siromašnoj katoličkoj porodici u provincijskom i protestantskom okruženju koje nije moglo ne ostaviti traga na njegovo formiranje kao ličnosti i kao filozofa: provincijalnost mišljenja, mešavina katolicizma i protestantizma, kritika metafizike, potraga za idealnim jezikom u mitskom jeziku – sve to, kao i kratkotrajno Hajdegerovo koketovanje s nacionalsocijalizmom posledica je uslova u kojima je živeo i ne može se zanemariti, kao što je on želeo kada je na početku svojih predavanja o Aristotelu rekao "Aristotel se rodio, živeo je i umro", nastavivši potom da izlaže njegovu filozofiju; ne znamo li da je Aristotelov otac bio lekar, nećemo razumeti Aristotelov interes za probleme medicine i biologije, a bez tog konteksta ne može se razumeti ni celokupna filozofija ovog mislioca. Hajdegerov primer samo pokazuje da je biografija često i važan momenat za razumevanje celokupnog dela nekog filozofa; zato u slučaju Hajdegera kritičko pitanje koje

se postavlja o njegovom odnosu spram nacionalsocijalizma i glasi: da li njegov čuveni rektorski govor iz 1933. sledi iz njegove filozofije ili je reč samo o nekoj prolaznoj epizodi u njegovoj biografiji? Danas o tome postoji nepregledna literatura; ne bismo je imali da nije reč o velikom misliocu čija će sabrana dela (kada se do kraja objave) imati preko sto knjiga, o mislioci o kome već sad postoji nepregledna literatura te svaki prikaz Hajdegerove filozofije može biti samo fragmentaran i nepotpun.

Hajdeger je gimnaziju učio u Konstancu a od 1909. studirao je teologiju, prirodne nauke i filozofiju u Frajburgu gde je doktorirao 1913. radom o učenju o sudu u psihologizmu, da bi kod Rikerta odbranio 1916. disertaciju "Učenje o kategorijama kod Dunska Skota" i postao asistent kod Edmunda Huserla koji je tada nasledio Rikertovu katedru u Frajburgu. Od 1923. Hajdeger predaje u Marburgu da bi 1928. došao u Frajburg na mesto Huserla i predavao do 1945. kada je udaljen iz nastave na predlog njegovog bivšeg prijatelja Karla Jaspersa i penzionisan. Kratko vreme (1933-1934) bio je rektor univerziteta u Frajburgu, naredne godine dao je ostavku na tu funkciju a potom odbio i poziv da pređe u Berlin.

Svaki Hajdegerov spis jeste filozofski događaj svoje vrste; ovde ih je nemoćuće sve nabrojati; oni su izuzetno značajni bez obzira na svoj obim; među njima najslavnije delo, koje je izvršilo najveću uticaj u XX stoleću i koje je Hajdegeru donelo svetsku slavu, jeste prvi deo preambiciozno zamišljenog dela *Bivstvovanje i vreme* (Seinn und Zeit, 1927). Među najpopularnije spise spada: *Fenomenologija i teologija* (1927), *Šta je metafizika* (1929), *Kant i problem metafizike* (1929), *Izvor umetničkog dela* (1936), *Helderlin i suština poezije* (1937), *Vreme slike sveta* (1938), *Platonovo učenje o istini* (1942), *O biti istine* (1943), *Čemu pesnici* (1946), *Pismo o humanizmu* (1946), *Šumske staze* (1950), *Šta je mišljenje* (1951), *Pitanje o tehničari* (1953), *Predavanja i članci* (1954), *Šta je filozofija* (1955), *Stav razloga* (1957), *Onto-teo-loška struktura metafizike* (1957), *Na putu ka jeziku* (1959), *Putokazi* (1967); treba reći da veći deo Hajdegerove zaostavštine čine tekstovi predavanja i seminara. Predmet interesa Martina Hajdegera je čitava filozofska tradicija: od prvih grčkih mislilaca, Anaksimandra, Heraklita i Parmenida, preko Platona i Aristotela, zatim Dekarta, Kanta, Šelinga i Hegela, pa do novih i njemu savremenih filozofa: Kjerkegora, Ničea, Diltaja i Huserla. Sam Hajdeger nastojao je da promisli i kritički preispita čitavu filozofsku tradiciju i njemu smo zahvalni za jedno novo shvatanje i tumačenje presokratovaca pa tako i čitave filozofije; kao što je on dao originalan doprinos tumačenju filozofije, tako isto i mnogi savremeni autori nastoje da na originalan način protumače i njegovo delo; nije nimalo

čudno što neki u njegovoj filozofiji vide dva različita toka: jedan do 1929. a drugi nakon te godine, sa objavljivanjem spisa *Obrat* (1929), i da se može govoriti o "ranom" i "poznom" Hajdegeru. Drugi, poput Rikera, smatraju da se već u delu *Sein und Zeit* nalaze svi motivi potonje Hajdegerove filozofije pa da o nekom radikalnom prelomu ne može biti ni reči.

Izvor najznačajnijeg i istovremeno epohalnog Hajdegerovog spisa *Sein und Zeit* treba tražiti u spisima Brentana (*O mnogoznačnosti bivstvujućeg kod Aristotela*) i Huserla (*Logička istraživanja*): Brentanov spis je Hajdegera uputio na put mišljenja pitanja bivstvovanja (Seinsfrage) u čijem će znaku biti sva njegova filozofija, dok je Huserlova knjiga dala Hajdegeru fenomenološki metod pomoću kojeg će nastojati da razreši to "pitanje bivstvovanja". On se nije zadovoljio time da fenomenologiju primeni na ontologiju budući da se njemu već na samom početku odnos ontologije i fenomenologije pokazao daleko složenijim. Jedan od prvih Hajdegerovih pokušaja da razreši odnos ontologije i fenomenologije (prirode bivstvovanja i fenomenološke metode) nalazi se u njegovim predavanjima o logici iz zimskog semestra 1925-1926. gde analizira Huserlova *Logička istraživanja* posebno njegovu kritiku psihologizma. Psihologisti su zastupali tezu da su logički zakoni činjenice čistog uma i da se ne odnose na bilo kakve objektivne strukture. Huserl je pokazao da su logički zakoni relativni i kad bi neka druga bića postojala i imala drugačiji um, imali bi drugačije logičke zakone. Stvari koje bi njima bile istinite ne bi bile i nama i to vodi radikalnoj relativnosti i Huserl je stoga isticao da psihologizam ostaje na nivou činjenica i da ne dostiže nivo idealnog gde postoje objektivne, vanvremenske logičke istine. Logički zakoni se po Huserlu odnose na sferu realnog a ne idealnog. Sledeći Huserla, Hajdeger takođe napada psihologizam ali on ne prihvata Huserlu samorazumljivu podelu na realno i idealno (iz čega sledi sva zapadnoevropska metafizika), a koja po njegovom mišljenju ima koren u antičkoj podeli na čulno i inteligibilno. Tako on huserlovsku deskriptivnu fenomenologiju dovodi u vezu s problemima antičke ontologije. Ontologija po Hajdegeru prethodi fenomenologiji; fenomenološki problemi su ontološki i zato treba početi s ontologijom a ne fenomenologijom. Bivstvovanje je, ističe Hajdeger, prva i jedina tema filozofije: metod ontologije jeste u tome da se otkrije put ka bivstvovanju kao takvom i da se izgradi njegova struktura, a sama metoda ontologije jeste fenomenologija; to znači da fenomenološki problemi u sebi sadrže ontološke probleme i da je fenomenologija metod koji se koristi u rešavanju ontoloških problema. Samo delo *Sein und Zeit*, objavljeno sticajem različitih okolnosti 1927, ima složenu strukturu i samo je prvi deo zamišljenog spisa čiji drugi deo Hajdeger nikad nije napisao, mada ga je sve do

sedmog izdanja najavljivao. Ovaj naslov prevodimo kao *Bivstvovanje i vreme*, a možda bi ga trebalo prevesti kao *Biti i vreme* budući da je krajnje diskutabilno pitanje da li je prva reč imenica (*Sein*) ili glagol (*sein*) te je Eugen Fink govorio kako taj naslov u sebi krije jedan "spekulativan paradoks". Pitanje koje ostaje moglo bi da glasi: kako se uopšte mogu dovesti u vezu bivstvovanje i vreme? Da li su oni identični ili vreme obuhvata bivstvovanje, ili je vreme temelj bivstvovanja?

Na samom početku ovog spisa Hajdeger konstatuje kako je pitanje o bivstvovanju, iako osnovno filozofsko pitanje, ostalo zaboravljeno tokom čitave istorije filozofije te stoga cilj svog rada vidi u pokušaju da se ovo pitanje izvuče iz zaborava i dâ odgovor na suštinsko pitanje: šta znači bivstvovanje? Pitanje bivstvovanja vodi Hajdegera pitanju o smislu bivstvovanja a do njega se po rečima Hajdegera može doći ako se prethodno analizira specifično biće koje postavlja pitanje bivstvovanja, sam čovek koji nije neka egzistencija, bivstvujeće među drugim bivstvujućim, već jedno specifično bivstvujeće koje postavlja pitanje sveg bivstvujućeg, i Hajdeger tu koristi jedan specifičan izraz *Dasein* koji mi prevodimo kao opstanak, izraz koji je u vreme Kanta i u XIX stoleću bio sinonim pojma *egzistencija*, ali koji se sad primenjuje isključivo na čoveka i naglasak se u toj reči stavlja na *da-sein*, a to *da* u nemačkom jeziku znači *tu* ili *ovde* pa je tu zapravo reč o nekom konkretnom, određenom bivstvujućem, ljudskoj egzistenciji, ljudskom opstanku koji je neposredno tu, pred nama. Da bi se odgovorilo na pitanje o *Sein*, mora se prvi sprovesti analitika tog *Da-Sein*, odnosno, analitika onog koji o *Sein* pita. Budući da je analitika ljudskog opstanka glavna tema ovog Hajdegerovog dela, da je u njemu ključna upravo ta reč *Da-sein*, mnogi su smatrali da je osnovno Hajdegerovo pitanje *čovek*, odnosno, ljudska egzistencija, pa su Hajdegera dugo uvršćivali u egzistencijaliste, zajedno sa Jaspersom ili Gabrielom Marselom. Međutim, tako nešto nije ispravno jer njegova namera je posve drugačija: pitanje o čoveku (analitika opstanka) samo je prethodno pitanje koje vodi ključnom pitanju – pitanju bivstvovanja.

Da bi objasnio ljudsko bivstvovanje Hajdeger koristi fenomenološki metod i tu je reč o fenomenološkoj interpretaciji svakodnevnog ljudskog postojanja koja se odvija počev s analizom opstanka i njegovim osnovnim karakteristikama, a to je da opstanak uvek pripada meni i da je suština opstanka u njegovoj egzistenciji. Čovekovom postojanju svojstveno je da je ono konačno, vremeno i istorično; od svog rođenja u svetu čovek je biće-u (*In-Sein*) i taj odnos ka svetu jeste njegovo osnovno određenje: čovek je uvek *biće u svetu* (*In-der-Welt-Sein*); Hajdeger takođe analizira čovekove odnose spram sveta (*Zuhandensein*, *Vorhandensein*), izvornu egzistenciju opstanka, kao i moduse neautentičnog pos-

tojanja što mu potom omogućuje da ukaže na strukturu odnosa ka svetu koja se ogleda kroz raspoloženje (Befindlichkeit), razumevanje i interpretaciju i govor (odnosno jezik). Drugi deo knjige posvećen je analizi vremena i pokazuje kako je osnov čovekovog bivstvovanja vremenitost; kao bitni momenat opstanaka vidi smrt budući da je čovek bivstvovanje-ka-smrti. Do kraja knjige Hajdeger se bavi problemom vremena i nastoji da ga što bliže odredi tako što dovodi u neposrednu vezu temporalnost i čovekovo bivstvovanje koje je po svojoj biti istorično, a uz napomenu da prava rasprava o bivstvovanju nije još ni započetna.

Iako je nesporno da je reč o jednom od najvećih spisa ne samo XX stoleća već i čitave istorije filozofije, treba reći da je Hajdegerova zamisao bila možda prevelika da bi se mogla do kraja ostvariti, mada se meni čini da bi on možda u tome i uspeo da su se životne prilike drugačije složile; neko bi mogao braniti i tezu da je taj projekat nemoguće realizovati, ali u svakom slučaju, to ostaje otvoreno pitanje. Njegova osnovna zamisao bila je sledeća: spis u celini trebalo bi da ima dva dela: u prvom delu izlaže se analitika bivstvovanja iz aspekta vremenitosti (pripremna fundamentalna analiza opstanaka; opstanak i vreme; vreme i bivstvovanje). U drugom delu vrši se destrukcija istorije ontologije na primeru vremenitosti (Kantovo učenje o shematizmu u vezi s problemom vremenitosti; ontološki temelj Dekartovog "cogito sum" i srednjovekovno ontološko nasleđe s obzirom na problematiku res cogitans; Aristotelova analiza vremena i određenje granica antičke ontologije).

Spis *Sein und Zeit* na preko 400 strana obuhvata samo prva dva dela zamišljenog prvog dela, dok je iz drugog dela neposredno nakon publikovanja ovog spisa objavljen samo jedan deo i to pod naslovom *Kant i problem metafizike*. Izlaganje čitave problematike bivstvovanja Hajdeger počinje u sferi jezika i ona je prvo problem logike, gramatike i etimologije, a što je očigledno već i po tome što se na samom početku javlja problem prevođenja pojma *bivstvovanje* (das Sein). Samo bivstvovanje gramatički na nemačkom jeziku jeste poimeničen glagol i ono nije neka apstrakcija, suština, nešto opšte što bi bilo daleko od čovekovog života, već je ono u značenju *biti* proces ostvarivanja konkretnog postojanja. Tako je na početku već vidan pokušaj da se bivstvovanje približi jeziku budući da je nastanak opstanaka i nastanak jezika kao reči jedan te isti problem. Već sa stavom da je pitanje o bivstvovanju palo u zaborav, vidi se da nije tu toliko reč o zaboravu bivstvovanja koliko o zaboravu pitanja o bivstvovanju, o zaboravu koji prvobitno pripada biti jezika na kojem bivstvovanje može biti adekvatno izraženo. Tako je ukazivanje na problematiku bivstvovanja istovremeno ukazivanje na problematiku jezika:

pitanje aktualizovanja izražavanja (kroz postavljanje pitanja o bivstvovanju) smisla bivstvovanja u jeziku. Na samom početku Hajdeger ukazuje na nemogućnost da se bivstvovanje izrazi običnim, svakodnevnim jezikom kao i na nemogućnost da se to učini uz pomoć naučnog jezika koji prethodi filozofiji. Jezik kojim se koristi sva istorija filozofije nije pogodan za izražavanje smisla bivstvovanja i zato Hajdeger vrši destruktivnu analizu predikativnog jezika ranije filozofije. Na taj način, pre no što je postalo predmet ontologije, bivstvovanje je već postalo problem jezika i to do te mere da je postalo problematično i samo pitanje o bivstvovanju (*Seinsfrage*). Zato u prvi plan dospeva sama mogućnost pitanja, odnosno postavljanja pitanja te nije slučajno što na prvoj strani spisa nalazimo moto iz Platonovog dijaloga *Sofist*: "Očigledno je, i davno vam je poznato to što imate u vidu kad kažete bivstvujete, i ako smo ranije verovali da nam je to jasno, sad smo došli u zabunu" (244d); da li se uopšte i danas ima odgovor na pitanje šta se misli pod bivstvujućim? Budući da je odgovor negativan, neophodno je da se skrene pažnja na smisao tog pitanja te je i sve što sledi samo pokušaj da se razradi pitanje o smislu bivstvovanja, dok je u interpretaciji vremena kao mogućem horizontu razumevanja bivstvovanja uopšte sadržan preliminarni cilj.

Hajdeger pokazuje da iako se situacija u kojoj se nalazimo bitno razlikuje od one u kojoj behu Sokrat i Platon, mi jednako stojimo pred pitanjem o bivstvovanju i njegovom smislu; pitanje je postavljeno na početku filozofije, potom zaboravljeno i situacija u kojoj se nalazimo jeste ponavljanje (*Kjerkegor*); pitanje ponovo treba postaviti, ali tako što će se uračunati i filozofska tradicija koja prikriva istinsku snagu tog pitanja. Sam zaborav pitanja leži po Hajdegerovom mišljenju u ontologiji koja je to pitanje po prvi put postavila – u antičkoj ontologiji te je danas neophodna restauracija tog pitanja i stoga se on u svojoj analizi obraća dvojici mislilaca koji su tokom istorije pitanje bivstvovanja najdublje promišljali, Aristotelu i Hegelu. Interpretacijom IV i VII knjige *Metafizike* Hajdeger ukazuje na dvosmislenost u tumačenju pojma *bivstvovanja* budući da bivstvovanje nije bivstvujete (koje i može jedino da bude opisano pojmovima Aristotelove logike). Neodređenost bivstvovanja leži u tome da ono nije bivstvujete i ono ne može biti opisano jezikom bivstvujeteg te je sav jezik čitave istorije filozofije ovde neprimenljiv. S druge strane, taj pojam čini se očevitim koliko i tamnim i nejasnim i ne samo da nema odgovora na pitanje o bivstvovanju no je i i samo pitanje tamno i nejasno. Pravilno formulisati pitanje važno je stoga što i samo pitanje "šta je bivstvovanje" pita ne o bivstvovanju već o bivstvujućem, svodeći bivstvovanje na bivstvujete, na ono što jeste. Za pravilno postavljanje pitanja neophodan je

apsolutno novi jezik pa se otvara novo pitanje – pitanje mogućnosti postojanja novog jezika. Kako je moguće govoriti o bivstvovanju? Može li se bivstvovanje izraziti u jeziku? Tako se sva problematika pitanja o bivstvovanju svodi na pitanje o pitanju, na tumačenje pojma *pitanje*. Svako pitanje bivstvovanja vođeno je samim bivstvovanjem pa iako ne znamo šta znači bivstvovanje, kada pitamo, mi smo uvek vođeni nekim pred-razumevanjem. Ta potraga za adekvatnim jezikom ima za posledicu destruktivnu analizu jezika čitave ranije filozofije koji on vidi kao jezik metafizike.

Može se reći da je Hajdeger kao svoj osnovni zadatak video reinterpetaciju čitave filozofske tradicije tako što će se postavljanjem pitanja smisla bivstvovanja dospeti do temelja metafizike. Taj "destruktivni" put "unazad" Hajdeger je smatrao da vodi preko Kanta, Lajbnica i Dekarta do Aristotela, čije je delo po njegovom shvatanju temelj metafizike. Hajdeger se ubrzo uverio da se na taj način ne dospeva do samog temelja budući da je Aristotelova filozofija vrhunac metafizike i čitave antičke filozofije pa je jednom prilikom i rekao kako je "pre-rano otišao predaleko"; Hajdeger je smatrao da mi pojmove moramo stalno iznova promišljati i zato je naglasak stavljao na umetnost, posebno na pesničko čiji je govor video kao mesto bivstvovanja. Pokušaj destrukcije čitave tradicije zapadne metafizike, a u nastojanju da se ona prevlada, doveo ga je do shvatanja neraskidivoj vezi bivstvovanja, jezika i ljudskog opstanka; nakon 1930. napušta tu ideju i iz njegove filozofije se gube egzistencijalni pojmovi kao što su savest, krivica, užas, briga, bivstvovanje k smrti, a koji su ukazivali na čovekovu neponovljivost i konačnost i na njihovo mesto dolaze mitološko-kosmološki pojmovi bivstvovanja, ničeg, skrivenosti, otkrivenosti, temelja, bestemeljnosti, zemlje, neba, svetog, božanskog; tako na mesto hrišćanskog i etičkog učenja stupa estetičko i jezičko. Na mesto interesa za Kjerkegora raste interes za Ničea i Helderlina, a na mesto Avgustina i sv. Pavla sve veći značaj dobijaju predsokratovci. Sistematsku formu izlaganja smenjuje esejističko-aforistička, na mesto pojmovnog mišljenja kod Hajdegera je sve prisutnije mišljenje u slikama. U pokušaju da se dospe do smisla bivstvovanja i čovekovog opstanka Hajdeger sve više naglasak stavlja na problem jezika koji je jedna od osnovnih tema njegovog poznog stvaralaštva. On jezik ne shvata lingvistički (kao zatvoren sistem znakova koji deluje po sopstvenim zakonima nezavisnim od spoljašnje realnosti) već ontološki: u jeziku Hajdeger nalazi dubok bivstveni temelj i vidi ga najtešnje povezanim s bivstvovanjem. Tema jezika zauzima važno mesto u vreme kad on nastoji da izgradi fundamentalnu ontologija da bi postala dominantna u kasnijem periodu. Svojom metodom "destrukcije" Hajdeger ne nastoji da samo dospe do temelja metafizike već do

temelja samog bivstvovanja. Destrukcija metafizike istovremeno je i destrukcija jezika metafizike budući da su metafizički principi u osnovi jezičkih procedura. Tako, subjekt-objekt struktura sveta, koja svoje poreklo ima u Platonovoj filozofiji, osnov ima u subjekt-predikat strukturi izražavanja. Analiza tekstova i jezika filozofske tradicije omogućuje Hajdegeru da izdvoji osnovne karakteristike metafizičkog mišljenja i osnovna svojstva jezika metafizike. Nastojeći da prevlada metafiziku Hajdeger postavlja pitanje o jeziku metafizike i nastoji da odgovori na pitanje u kojoj je meri sam jezik metafizičan; na taj način dolazi u pitanje sam jezik metafizike i jezik (tekstovi ranijih mislilaca) jeste jedinstveno polje destrukcije a njegova analiza način da se dospe do smisla bivstvovanja. Odbacujući neautentični metafizički jezik (koji odlikuju brbljanje, ili dvosmislice) Hajdeger dospeva do autentičnih karakteristika jezika čiji se život ne deli na praktični i teorijski i u kome ne postoji subjekt-objekt suprotnost, već vlada metaforičnost i poetičnost. Zato se Hajdeger obraća poetskom i mitskom jeziku presokratovaca (predmetafizičkih mislilaca) koji još nije pod vlašću tehnike i metafizike i upravo kod kojih nalazi izvorni jezik koji poseduje ontološki status time što je neposredno povezan s bivstvovanjem kojem od iskona pripada i Reč. Bivstvovanje, budući neuhvatljivo, pojavljuje se kroz jezik i zato je on "kuća bivstvovanja". Jezik je polje u kome se bivstvovanje "oseća" bezbedno i on je ono što je "najbliže". Jezik sa svojom gramatičkom strukturom nije neka subjektivna čovekova tvorevina već samostalna moć – ne govori čovek jezikom već jezik progovara kroz čoveka a kroz jezik i samo bivstvovanje. Zato su u pravu oni koji poznu Hajdegerovu filozofiju ne određuju samo kao filozofiju bivstvovanja već i kao filozofiju jezika jer svi putevi mišljenja na ovaj ili onaj način, zagonetno, vode kroz jezik. Sav pozni Hajdeger – bavio se on suštinom čovekovog opstanka, tehnikom, smislom nauke, evropskim nihilizmom, ili problemima istine i umetnosti – bavi se zapravo pitanjem jezika i time odlučujuće utiče na potonju filozofiju, pre svega na Deridu i filozofe postmodernizma.

Sam Hajdegerov jezik duboko je metafizičan i to se manifestuje i u njegovom političkom i filozofskom angažmanu. On je težio tome da izgradi i koristi jedan posve drugačiji jezik koji će prevladati metafizičnost običnog jezika; njegovo obraćanje poeziji posledica je i shvatanja da je ona najmanje angažovana i da je najmanje uključena u mrežu političkih, ideoloških ili socijalnih dominacija; neke njegove izraze kao *suština postojanja*, *ljudski opstanak*, *volja za postojanje* mnogi su nalazili u nacističkoj propagandi ali, za to Hajdeger ne može snositi svu odgovornost mada se tako nešto moglo videti već ranih tridesetih godina, ponajviše zbog ekstremnosti, zatvorenosti tih izraza i njihove

pretenzije na istinitost u poslednjoj instanci. Neki drugi autori nastoje da podvuku razliku između života filozofa, njegove biografije i tekstualne hermeneutike koja je kritički osmišljena u Hajdegerovoj filozofiji i pišu o hajdegerovskom konformizmu kao vrsti konzervativne revolucije kao strategiji koja bi se sastojala u tome da se skoči u vatru a da se u njoj ne izgori, da se sve izmeni ne manjajući ništa (P. Burdije), da je jezik Hajdegerove filozofije mešavina akademskog i racionalističkog jezika neokantovstva i jezika "konzervativne revolucije".

Analizirajući čovekovo bivstvovanje Hajdeger konstatuje kako čovek nije uvek postojao: u vreme presokratovaca postoji samo razmišljanje o bivstvovanju kojem sve pripada dok je čovek samo delić bivstvovanja, rastvoren u njemu; do obrta dolazi sa Sokratom i posebno Platonom, u vreme kad dolazi do kraha takvog mišljenja koje svoj izvor ima u mitologiji i filozofiji prvih mislilaca. Tada dolazi do rastvaranja bivstvovanja, do promene biti istine, nastajanja "vrednosti" i "teorijskog" čoveka. Posledica toga je podela čovekovog bića na duh i telo a na teorijskom planu dolazi do podele sveta na subjekt i objekt. Tako dolazi do raspada jedinstvene biti dosokratovskog čoveka: s jedne strane istina se javlja kao *aletheia*, kao neskrivenost i put kojim čovek dolazi u svetlo istine jeste obrazovanje (*paideia*) koje vodi pojmu zapadnoevropskog subjekta. S druge strane je istina koja leži u neskrivenosti a koja se dokučuje posmatranjem (*theoria*) ideja, i istina je ono spoznato u saznanju. Tako istina postaje cilj saznanja, ideja ideje; na taj način bit istine gubi svoju neposrednost, otkrivenost i istina se pretvara u pravilnost opažanja i izricanja. Sa tom promenom biti istine menja se i mesto istine: neskrivenost je osnovna crta bivstva. Kao pravilno "gledanje" ona postaje način čovekovog odnosa prema postojećem i tako dobija humanističku, moralnu vrednost (ideja dobra). Utvrđivanjem istine kao vrednosti bavi se zapadni čovek. Hajdeger se poziva na Tomu Akvinskog koji kaže da se istina nalazi u božjem ili ljudskom razumu, kao i na Dekarta po kome istina i laž ne mogu biti nigde drugde do u razumu. Mnogo pre Dekarta, već kod Platona, čovek je subjekt predstavljanja i on svoje postojanje obezbeđuje time što je subjekt saznanja, biće koje je temelj svega drugog. Platon među prvima ističe brigu o čoveku i njegovom mestu među drugim postojećim bićima, te je tako temelj metafizike i temelj humanizma; Sokrat i Platon su "tvorci" čoveka mada se nastanak subjekta vezuje za novo doba i Dekarta; u XVII stoleću čovek biva istrgnut iz njegove unutrašnje veze sa svetom koja je bila čvrsta tokom čitavog srednjeg veka; za čoveka novog vremena pouzdan i evidentan nije više ni svet, ni bog, ni dobro, već on sam. Sloboda do koje je u novo vreme došao čovek uz pomoć mišljenja i

nauke nagoni ga da se osloni na samog sebe i da se uzda u samog sebe. Takvu situaciju opisuje Dekart stavom *cogito, ergo sum*. To znači da svaka svest o stvari i suštini vodi samosvesti čoveka kao subjekta koji je poslednji temelj svake evidencije; svako znanje i svaka istina vodi samopotvrđivanju čoveka. Oslanjajući se na sopstvene moći čovek obezbeđuje sebi centralno mesto među svim bićima i sve bivstvujuće tumači na antropološki način. Antropologija zahteva da se sve tumači po meri čoveka kao mere svih stvari. Svaka stvar je to što jeste u meri u kojoj se "očovečuje". Čovek je mesto u kojem se bivstvovanje potvrđuje kao temelj svake istine i znanja. Na taj način Dekart menja samo položaj već i suštinu čoveka. Čovek antičkog doba je sebe određivao pripadnošću istini bivstvujućeg, u srednjem veku čovek se tumačio kao tvorovina boga i on je smisao i vrednost svog postojanja dobijao na osnovu toga što je (kao i sve drugo) bio stvoren od boga koji je svime upravljao i sve održavao u postojanju. U novo vreme čovek postaje subjekt: *sub-iektum* označava ono što je nosilac nečeg, ono što je pod-metnuto pod nešto, ono što nečem leži u osnovi i što od ranije već postoji. Subjekt je u osnovi postojećeg i ono daje smisao svakoj ljudskoj nameri; naspram njega je stvarnost kao ukupnost objekata i kao takva ona ima svojstvo predmeta, ona je ono što je pred-metnuto pred subjekt. Hajdeger kritikuje to shvatanje čoveka kao subjekta i smatra da metafizika tokom svog potonjeg razvoja uopšte više i ne za šta je to čovek. Dekartovski subjekt se po mišljenju Hajdegera nalazi u paradoksalnoj situaciji: s jedne strane, on daje meru svakom postojanju, a s druge mora da potvrdi sebe samog, da sebi pred-stavi sebe samog, pa se već u aktu cogitoa subjekt pretvara u predmet predstavljanja. To bitno određuje savremenu tehničku epohu: čovek je uvek već unapred zahvaćen suštinom tehnike i on na njen izazov odgovara i kad joj se suprotstavlja. Savremeni čovek je tehnički čovek, čovek proizvođenja. Princip savremenog života se vidi kao po-stav, čija je suština u tome što se sva stvarnost vidi kao materijal. To je situacija i samog čoveka. Tome je nemoguće izbeći; pokušaj da se ovlada tehnikom vodi u oblast tehničkog pa se tehnika pokazuje kao potvrda veličine i vladavine čoveka ali istovremeno i njegovog pada i ropstva.

Tako kod Hajdegera imamo kritiku čovekove privilegovane pozicije koja se manifestuje u liku subjekta; vladavina subjekta u oblasti kulture vodi na antropološke pozicije, u nastojanje da se ovlada postojećim a što za posledicu ima stvaranje "slike sveta" kao sveta-objekta, sistema zatvorenog u sebe i koji daje meru svega. Kada čovek postaje mera svih stvari, to vodi vladavini antropocentrizma i opasnosti od antropologizacije sveta, ka još većem zaboravu bivstvovanja a mišljenje o čoveku kao središnjem i osnovnom bivstvujućem vodi u logiku

nihilizma; od gospodara bivstvjućeg čovek se pretvara u bespredmetni materijal. Čovek treba da se probudi, da se otrgne vlasti subjekta kao metafizičke forme koja pretenduje na to da bude sinteza sveg postojećeg. Jedina moguća antropologija je antropologija bez subjekta. Čovek ne treba da zauzima centralno mesto, već da "bude na zemlji" jer je iskonska u njemu njegova konačnost. Čovekovo postojanje na zemlji određeno je modusima svakodnevice: gradnjom, stanovanjem, mišljenjem. Čovek postoji i sebe zadobija u granicama tih modusa a iskustvo prostora razvija se u polju igre božanskog i smrtnog, zemaljskog i nebeskog. Hajdeger se suprotstavlja tumačenjima koja su smisao čovekovog postojanja videla van zemlje – u visinama (bog), ili u dubinama (dubine čovekove svesti). Smisao čoveka je na "površini", u njegovoj pripadnosti zemlji, tlu, u ukorenjenosti u svet koja je određena time što je on konačan, ograničen prostorom i vremenom. Čovek pripada prostoru ne samo tako da zna o prostoru (kao kantovskim kategorijama prostora i vremena kao apriornim formama čulnosti), već je srastao s prostorom, postoji u njemu. Čovek nije ni vladar prostora ni njegov rob, on je u vlasti "svetih prostora", pripada zemlji, temelju. Sraslost čoveka s prostorom omogućuje mu u odnosu na svet i bivstvovanje *bliskost*. Čovekov opstanak je određen njegovom bliskošću bivstvovanju i zato bliskost stvara svet života čoveka a ne sliku sveta. Čovekov svet je a-centričan i nije mu neohodan predmetni odnos s bivstvjućim i zato "svet svetuje" (Welt weltet). Svet svoje bivstvovanje dobija istovremeno sa čovekovim postojanjem.

Hajdeger smatra da je do bivstvovanja moguće doći uz pomoć jezika a što podrazumeva prevladavanje predrasuda epohe metafizike; on kritikuje Dekarta i sve predstavnike metafizike ali istovremeno, odbacuje svet neautentičnog i anonimnosti; međutim, svet svakidašnjeg je jedina realnost koju poseduje čovek. Odbacujući sve ono konkretno, ono socijalno, istorijsko, uslovljeno mestom i vremenom, epohom, položajem čoveka – poriče se istoričnost čoveka. Zahtev za zatvaranjem čoveka u neprolazne, večne istine bivstvovanja odjek su prosvetiteljskog shvatanja neistoričnog subjekta.

Kada je reč o jeziku metafizike Hajdeger kritikuje njegovu subjekt-predikat strukturu, ističe kako tu strukturu nema jezik presokratovaca kao ni drevni istočni jezici, pre svega japanski i kineski jezik; današnju strukturu zapadnoevropski jezici dobijaju u vreme antropološkog Sokratovog obrta i u tome je Hajdeger saglasan sa Ničeom. Subjekt-objektna struktura sveta, koju formiliše Platon, ruši sinkretički mitološki svet i stvara "zapadno" mišljenje koje se zasniva na strukturi Subjekta (kao aktivnog, tvoračkog, centralnog načela) i Objekta (kao pasivnog i perifernog); u jeziku ta forma dobija svoj izraz u odnosu subjekta i predikata a što svoj definitivni oblik dobija u

Aristotelovoj formalnoj logici, u njegovoj silogistici i u njegovim pravilima zaključivanja koji čine svojevrsni oblik sintakse savremenih jezika; na taj način gramatika i logika potčinjuju sebi jezik. Pored toga jeziku metafizike svojstvena je u jeziku dominirajuća korespondentna (referencijalna) teorija značenja. Mada u poznim Hajdegerovim radovima nije izrazito naglašena problematika znaka i značenja, vidna je kritika referencijalne teorije značenja: slova ukazuju na glasove, glasovi na psihičke doživljaje a ovi na stvari, na predmete koji nas na ovaj ili onaj način dotiču. Reči nas upućuju na stvari i predmete; ono označavajuće uvek već podrazumeva označeno. Time što postaje subjekt saznanja, čovek postaje i subjekt jezika što mu omogućuje da manipuliše rečima tako što im po svom izboru daje smisao i značenje; time što jezik postaje oruđe, sredstvo za predaju misli, odnosno informacija, on postaje subjektivan, antropologizuje se a ovo vodi tome da se jezik shvata kao čovekova tvorevina koja ima ulogu posrednika između realnosti i svesti (mišljenja); Suština metafizičkog pogleda na svet je u već pomenutom po-stavu (Ge-stell): sve što postoji naspram subjekta ne vidi se kao predmet, kao objekt nezavisan od subjekta, već kao "materijal" zavisen od subjekta, nešto što je prepušteno njegovoj ličnoj upotrebi i čija vrednost je određena utilitarno budući da nema samostalno značenje. Jedno od najdominantnijih svojstava savremenog jezika jeste njegova ideološka angažovanost: jezik nije samo oruđe vlasti vladajuće elite već je njegovo delovanje mnogo šire budući da kao javni jezik masovnih informacija nastoji da čoveku nametne norme i pravila ponašanja. Tako se jezik identifikuje sa vlašću i postoji samo u funkciji (službi) određene ideologije. Takav jezik odlikuje se inflacijom i devalvacijom reči pa tekstovi postaju prazni i ništa ne znače budući da ne donose neke nove informacije; zato Hajdeger govori o brbljanju u savremenom jeziku. On ističe kako suština jezika ostaje skrivena u njegovoj svakodnevnoj upotrebi i put ka jeziku jeste put povratka autentičnom jeziku. Kako je to moguće? Jezik je samostalna moć. On govori sam iz sebe a to znači da čovek treba da čuti i da pusti jezik da on govori a kroz njega i samo bivstvovanje. Čutanje nije neka negativna neprisutnost, već krajnje pozitivna pojava. Čutanje nije negacija govora; ono ima ontološki status kao autentični bivstveni govor, kao uvek već gotov odgovor na naše pitanje o suštini jezika i samo nas čutanje upućuje na jezik. Čutanje ima moć da izbegne inflaciji jezika i da sačuva autentični smisao reči.

Glas samog bivstvovanja moguće je po mišljenju Hajdegera čuti u mišljenju prvih grčkih mislilaca (Anaksimandar, Heraklit, Parmenid), kod nemačkih romantičarskih pesnika (Novalis, Merike, Helderlin), kao i kod Georgea i Rilkea; autentični jezik je suprotan neautentičnom jeziku informacija; on nije ins-

trument pritiska i vlasti, nema logičku strukturu, podelu na subjekt i objekt, predikativnu logiku, sintaksu i interpunkciju; vlast gramatike je srušena i jezik bivstvovanja je ćutanje bivstvovanja. Tako se pokazuje da postoji unutrašnja veza između govora i ćutanja, s jedne strane, i bivstvovanja i ništa, s druge. Sva svojstva autentičnog izvornog jezika mogu se naći u pesništvu: pesništvo prebiva u jeziku a jezik čuva iskonsku suštinu pesništva. Zato što nije racionalan, jezik pesništva je naivan i u toj "naivnosti" sačuvana je metaforičnost, mnogoznačnost reči. Metafora pripada iskonskoj poetskoj sferi, izvoru jezika gde je reč bila u svom raskrivenom i mnogoznačnom obliku. Metafora je bitno svojstvo jezika time što pokazuje njegovu mitsku suštinu, iskonsku ontologičnost čoveka i jezika. Jednoznačnost reči nastaje sa pojavom logike i nauke; autentični jezik je jezik naznaka – neverbalna komunikacija. Naznaka je osnovna crta reči.

Sve ovo više no jasno pokazuje da pozno mišljenje Hajdegera ima jednu pozitivnu dvosmislenost koja je odlučujući podsticaj mišljenju; nije nimalo slučajno što se on time najviše približava Niču i s njim je rodonačelnik filozofije provokacije i rizika (Derida). Ambivalentnost pojmova koja se sreće u postmodernoj filozofiji ima svoje poreklo u Hajdegerovoj terminologiji. Ta dvosmislenost je pozitivna: ona je polisemantična. Hajdegerovi tekstovi su najfilozofskiji i istovremeno najpoetičniji tekstovi XX stoleća. Za razliku od filozofskih tekstova pesnički Hajdegerovi radovi nikad neće imati onaj značaj koji bi poezija morala imati; ali Hajdeger je to i hteo: iz njegovih stihova progovara anonimni autor koji nema odgovorni glas i koji ne navešćuje istinu o svetu. Kroz pesništvo i umetnost govori samo bivstvovanje, ali taj govor lišen je individualnih ljudskih svojstava. Autor je samo "medijum" koji ne snosi odgovornost za napisano i nema monopol na interpretaciju. Hajdeger time hoće da skrene pažnju i na svojstvo sveta tehnike u kome sve gubi svoje lice i postaje anonimno. Anonimnost i tehničnost jezika posledica su sveta proizvođenja kojim vlada bezličnost. Tako je Hajdegerova kritika zapadne metafizike završila u filozofiji jezika, u filozofiji pesništva, odnosno filozofiji umetnosti. Sama filozofija pretvorila se u poeziju, u tehno-logiju i *techne* istovremeno. Hajdegerova filozofija je najuticajnija filozofija XX stoleća; na koga je sve uticala, to ne treba pominjati; uticala je na svakog ko je samo pokušao da se dotakne nekog od pitanja koje postavlja filozofija.

Dijalogizam

Odgovor na transcendentalizam u fenomenološkoj filozofiji došao je iz reda tzv. "dijalogista"; reč je o filozofskoj orijentaciji čiji su predstavnici nastojali da stvore jedan novi tip refleksije na osnovu *dijaloga* i to kroz analizu odnosa ka Drugom kao Ti. U pripadnike ove orijentacije ubrajaju se Karl Rozencvajg, Eugen Rozenštok-Hisi, Ferdinand Ebner i Mihail Bahtin. Važnu ulogu za nastajanje dijalogizma odigrao je časopis *Patmos* koji je izlazio u Berlinu neposredno nakon I svetskog rata (1919-1923). Dijalogisti su se oštro suprotstavljali solipsističko-monološkom jeziku klasične filozofije koja je sve vreme bila usmerena na objekt (ono) ili na samu sebe (u teorijskom stavu). Novo mišljenje trebalo je da se zasniva na odnošenju a ne na saznanju, trebalo je da bude delatno a ne da ostaje na nivou kontemplacije. Delatno *Ja* je rezultat čovekove usmerenosti na nešto što je izvan njega, što je Drugo. Dekartov poznati stav o *cogito* Rozencvajg je preveo u stav *mislim, dakle, govorim*. Ebner je u svakom *Ti* (kao Drugom) video *Ti* koje je odblesak Boga sa kojim čovek vodi neprestani dijalog kojim se dolazi do istinskog mišljenja.

Najznačajniji među dijalogistima svakako je **Martin Buber** (1878-1965). Buber je rođen u Beču; mladost je proveo u Lavovu kod babe i dede. Od 1892. živi kod oca u Lembergu i čita dela Kanta i Ničea; filozofiju, filologiju i istoriju umetnosti studira u Beču, Cirihu, Lajpcigu i Berlinu i sluša predavanja Diltaja i Zimela; za vreme studija u Beču postaje član cionističkog udruženja i tada je pod velikim uticajem jevrejske tradicije (hasidizam), ali isto tako i zapadne filozofije, pre svega Paskala, Ničea i Kjerkegora; živeći u dve kulture (jevrejskoj i nemačkoj) Buber je osetio krizu u kojoj se našla nemačka kultura. Pored četrdesetogodišnjeg intenzivnog bavljenja prevodenjem *Biblije* (u čemu mu je do svoje smrti pomagao i Rozencvajg), Buber je napisao i niz knjiga među kojima je najpoznatiji kratak spis *Ja i Ti* (1923). Filozofiju i etiku je predavao na Univerzitetu u Frankfurtu (1923-1933), potom emigrira u Švajcarsku a 1938. seli se u Palestinu. Od 1938. do 1951. profesor je u Jerusalimu; nakon toga drža predavanja po Evropi i Americi i objavljuje niz knjiga.

U spisu *Ja i Ti* Buber nastoji da izgradi "treći put" koji bi se nalazio između neostvarenog objektivizma i kartezijskog fetišizma individualnosti kojoj pretil pad u solipsizam. Odbacujući ontološke refleksije o "bivstvovanju kao bivstvujućem" i nesavladiv identitet dekartovskog *cogitoa*, Buber polazi od situacije sa-postojanja *Ja* s drugom ličnošću budući da je čovekovo postojanje uvek sa-bivstvovanje s drugim ljudima. Razgraničavanjem sfere "Ja – ono" i "Ja – Ti" Buber izgrađuje prostor u kojem je moguća filozofija dijaloga.

Osnovna ideja Buber je u tome da Ja nije supstancija već da je povezano s *Ti* zahvaljujući čemu je moguće ostvarenje čovekove predodređenosti.

Odnos *Ja* i *Ti* Buber ne razmatra kao neki subjektivni događaj, budući da ja ne postavlja *Ti* već ga sreće; uvodeći pojam *između* Buber podvlači distancu koja postoji između *Ja* i *Ti* i time ukazuje na mesto gde se realizuje autentično bivstvovanje dijaloškog čoveka i gde se otkrivaju karakteristične crte njegove ličnosti koje se ne mogu svesti na njegova mentalna, fizička ili psihička svojstva. Buberov pojam *između* izraz je radikalne *drugosti* drugog čoveka u odnosu na koje se *Ja* javlja kao onaj koji se obraća (aktivna pozicija) a s druge strane, ostaje predat toj *drugosti* takvoj kakva ona jeste, kao "večno *Ti*", kao bog (pasivna pozicija). Istinski znak međuljudskog sa-postojanja jeste govor koji je temelj ljudskog bivstvovanja. Obraćajući se drugom čoveku Ja zapravo priznaje drugost Drugog zahvaljujući čemu je moguće ophođenje i razgovor. Istinski razgovor je realizacija odnosa među ljudima u kojem se usaglašavaju razlike.

U osnovi ove Buberove dijaloške koncepcije, koja sa provlači kroz sve njegove potonje radove, leži intuicija da postoji veza između čovekovog odnosa prema bogu i njegovog odnosa prema drugom čoveku. Nakon izlaska iz štampe pomenute Buberove knjige (1923) njegovo ime je postalo simbol čitavog pokreta poznatog kao filozofija dijaloga, odnosno, *dijalogizam*; iako ovo delo, sastavljeno iz fragmenata, ima aforistički karakter i premda je pisano u jednom impresionističkom stilu, protkano je dubokim religioznim iskustvom kojim je prožeta i sva svakodnevnica a što doprinosi rušenju tradicionalne metafizičke koncepcije o jedinstvu bivstvovanja.

Pod dubokim Buberovim uticajem bio je i njegov prijatelj **Franc Rozenčvajg** (1886-1929) koji je započeo studije medicine i istorije a potom doktorirao radom o Hegelovoj filozofiji (1912); među njegova važnija dela ubrajaju se spisi: *Hegel i država* (1921), *Pisma i dnevnici 1909-1918* (štampano 1979). Za Rozenčvajgovu filozofiju je karakteristično okretanje ka metafizičici Reči. U spisu *Zvezda iskupljenja* (1921) on izlaže svojevrstu gramatiku erosa, odnosno logiku ljubavi. Gramatici erosa odgovara jedna drugačija logika od aristotelovske čiji su problemi vezani za predmetno mišljenje, a to je "logika *Ja* i *Ti*". Rešenje svih problema Rozenčvajg nalazi u sferi oblikovanoj dijalogom; bog, svet i čovek jesu tri oblasti specifične ontologije kojom Rozenčvajg nastoji da prevlada prevlast nebivstvovanja i čovekovu egzistenciju ne usmerava ka brizi o bivstvovanju već ga vodi uspostavljanju odnosa sa drugim čovekom. Intersubjektivna komunikacija je po Rozenčvajgu prvobitna realnost koja se može postići uz pomoć nerefleksivnog "verovanja". Na taj način Rozenčvajg nastoji da ra-

zotkrije suštinu intersubjektivnosti pri čemu je subjektivnost potpuna suprotnost "bezličnosti", spremnost da se prihvati drugi kao subjekt.

Nemačko-američki hrišćanski mislilac, istoričar i filozof **Eugen Moric Fridrih Rozenštok-Hisi** (1888-1973) takođe pripada duhovnoj tradiciji dijaloga. Iako je rano započeo akademsku karijeru, brzo je napustio poprište teorijskih problema i počeo da se bavi praktičnim i organizacionim pitanjima pa je nakon I svetskog rata neko vreme bio glavni urednik lista automobilske kompanije *Dajmle-Benc* u Štutgartu; nakon nekoliko godina bavio se osnivanjem dobrovoljnih radnih logora za radnike, seljake i studente u vreme ekonomske i političke krize u Nemačkoj. Po dolasku nacista na vlast prelazi u Ameriku gde je profesor na Harvardskom univerzitetu (1936-1957). Autor je niza knjiga među kojima su najznačajnije: *Evropske revolucije i karakter nacije* (1931), *Sociologija I-II* (1956-1958), *Jezik ljudskog roda I-II* (1963-1964). Mnoga njegova predavanja danas se objavljuju na osnovu magnetofonskih zapisa njegovih studenata. Zbog mnoštva najraznovrsnijih uticaja (od judaizma i Heraklita do nemačkog idealizma, Marksa, Ničea i Frojda), filozofija Rozenštok-Hisija se teško može klasifikovati i ne uklapa se u uobičajene akademske sheme; njegov stil nazivali su "post-sistematičan", "post-aforističan"; on više govori o drugovima nego o kolegama i nije slučajno što u prvi plan izbija problem zajedničkog saučestvovanja ljudi u svetu; njegovu koncepciju su posle velikih diskusija prihvatili kao sociološku mada je kao takva preživela velike kritike. Stil njegovih dela se bitno razlikuje od tradicionalnog, strogog filozofskog diskursa i on je alternativa postmodernim obrascima netradicionalnog načina mišljenja.

Njegova *Sociologija* dotiče se pitanja koja daleko prevazilaze metodološke aspekte socioloških istraživanja, kao što i pitanja koja razmatra uveliko prevazilaze okvire savremene institucionalizovane sociologije i približavaju se pristupima kakve srećemo u savremenim pristupima filozofiji kulture. Istovremeno, kod njega se sreće i niz originalnih koncepcija o istoriji civilizacije do kojih dolazi primenom dijaloškog principa kao sredstva radikalne obnove humanističkog mišljenja, a što svoju utemeljenost opravdava primenom na aktuelni materijal. Posebno su značajne njegove analize značaja, mesta i funkcije igre, sveta igre (sport, običaji, rituali, ceremonije), kao i pojmova prirode, duha, kulture, duše.

Rozenštok-Hisi ističe značaj jezika i kritikujući tradicionalnu gramatiku koja istraživanje ograničava na onog koji govori, smatra da jednaki značaj treba dati i onom koji sluša; u takvoj koncepciji jezik dobija poseban značaj: on je nosilac svih doživljaja koji su se zbili u vremenu i omogućuje neprekidnost

čovekovog iskustva; kritikom tradicionalnog shvatanja međusobnog odnosa jezika i mišljenja, Rozenštok-Hisi inauguriše jedan novi pristup koji naziva "govorno mišljenje", "gramatički metod" ili "metanomika"; upravo je jezik najspecifičniji izraz čovekovog postojanja. Govoreći, čovek zauzima središte iz kog oko može gledati napred, nazad, unutra i napolje, i ti smerovi čine tzv. "krst stvarnosti" sazdan osama prostora i vremena. Gramatičke forme opisuju načine usaglašavanja prostora i vremena a razaranje jednog ili nekoliko frontova "krsta stvarnosti" označava rušenje jedinstvenog prostora-vremena.

Gramatika je metod pomoću kojeg se osmišljava tekući socijalni proces. Sva istorija je smena formi govora, način organizovanja prostorno-vremenskog kontinuuma kulture. Sve dok se onaj koji sluša isključuje iz analize govora, vlada shema: mišljenje – govor (pismo) – slušanje (čitanje); nju mora zameniti sasvim drugačija shema u kojoj će drugi imati svoje bitno mesto: govor (pismo) –slušanje (čitanje) – mišljenje. U tome važnu ulogu igra oduhotvorenje, mogućnost objedinjavanja ljudi. Jezici su bili oruđem oduhotvorenja i zato je oduhotvorenje besmrtno. Iskonski jezik nije oruđe mišljenja ili sredstvo predavanja nekog saopštenja (tu funkciju dobija kasnije) već je sredstvo rušenja biološke zavisnosti, pretvaranje sebe iz egzemplara roda u rodno biće. To znači da jezik nije mogao nastati u običnim, svakodnevnim situacijama, već je proizvod oduhotvorujućeg rituala kojem je svojstveno ekstatičko naprezanje svih ljudskih sila. Tako se upravo jezik pokazuje kao glavno sredstvo za stvaranje uslova uzajamnog sa-postojanja ljudi. Rozenštok-Hisi razlikuje tri vrste jezika: zvuke koje ispuštaju životinje, formalni ljudski jezik i neformalni ljudski jezik. U prvom slučaju imamo signale koji označavaju nešto vidljivo. Specifičnost formalnog ljudskog jezika je u njegovoj principijelnoj orijentaciji na nevidljivo i korišćenje imena. On dozvoljava da se govori o onom što je bilo do rođenja pojedinog čoveka i što će biti posle njegove smrti. Glavni zadatak jezika je uspostavljanje veze među pokolenjima, tj. uklanjanje prekida unutar ljudskog roda. Zato je formalni jezik - jezik imena i on je mogao biti stvoren samo od strane ozbiljnih ljudi. Imena su od samog početka bila socijalni imperativi i istorijski, prvi padež nije nominativ već vokativ. Kako jezik organizuje svoj prostor-vreme, svaka kultura stvara svoj prostor i svoje i vreme koji važe za sve članove zajednice. Ljudska istorija počinje smrću i sahranom i zato prva forma kulture je rod čiji je lik smrt heroja.

Kritika istorije koju vrši Rozenštok-Hisi bliska je onoj koju nalazimo kod Hajdegera, ali se svojim pozitivnim momentima bitno razlikuje od poznih Hajdegerovih stavova i postmodernističkih modela dekonstrukcije, kao i od principa šizoanalize i rizomatike, budući da je reč o koncepciji zasnovanoj na speci-

fičnom dijaloškom principu prevladavanja metafizike i u tome se u nizu tačaka razilazi i sa stavovima ostalih "dijalogista". Uticaj Rozenštok-Hisija (ako se izuzmu Tilih, V.H. Odn, Memford ili J. Brodski) nije bio veliki i on do danas ostaje marginalni mislilac, što ne znači da će tako biti i u vremenu koje dolazi.

Emanuel Levinas (1906-1995) rodio se u Kaunasu (Litva) a potom živeo u Harkovu; u Francusku je emigrirao 1923. godine. Filozofiju je studirao (zajedno s Morisom Blanšoom) u Strasburgu a potom je prešao u Frajburg gde 1928-1929. sluša predavanja E. Huserla i pohađao seminare M. Hajdegera. Prvi rad *Teorija intuicije u Huserlovoj fenomenologiji* objavio je 1930. godine. Huserlove *Kartezijanske meditacije* preveo je na francuski jezik (1931); od 1940. do 1945. bio u koncentracionom logoru u Nemačkoj, gde je radio kao prevodioc za ruski i nemački jezik, i po rečima poznavalaca njegovog opusa, za razliku od Rikera, koji je u logoru preveo Huserlove *Ideje*, on nije bio u mogućnosti da se bavi i filozofijom; nakon niza radova objavljenih o Huserlovog fenomenologiji 1948. objavljuje spis *Vreme i Drugi* i tim delom započinje njegov "dijaloški" period; široku popularnost stekao je nakon objavljivanja doktorske disertacije *Totalitet i beskonačno* (1961), kao i nakon rasprava s Buberom o prirodi dijaloga a što je potom objavljeno u knjizi *Martin Buber i teorija saznanja* (1963); ovo delo izazvalo je kasnije reakcije Bubera kao i Fridmana pa je tom problemu nakon nekoliko godina bio posvećen i poseban zbornik; Od 1961. Levinas je profesor Univerziteta u Poatjeu, od 1967. u Nantu a od 1973. do 1976. kada je penzionisan, bio je profesor filozofije na Sorboni. U to vreme objavio je niz knjiga: *Humanizam drugog čoveka* (1973), *Drugo bivstvovanje, ili S one strane bivstvovanja* (1974), *Etika i beskonačnost* (1982), *Dijahronija i reprezentacija* (1983), *Drugačije no znati* (1988), *Među nama* (1991).

Svojim tekstovima o problemu Drugog Levinas pripada dijalogistima; smatra da je Drugi datost a ne predmet mišljenja, da Drugog ne treba izvoditi iz istine shvaćene kao adekvatnost misli i objekta. Drugi postoji u svojoj svojoj neredukovanoj drugosti, on me gledajući procenjuje te se ideja koju sam prethodno imao o njemu, raspada; Drugi nije "ličnost u kontekstu"; njegov lik izranja iz anonimnosti bivstvovanja i time se sâmo bivstvovanje izvodi iz anonimnosti. Lik Drugog ulazi u naš svet i on je pojava i odgovornost; na taj način, iskrsavajući preda mnom Drugi me čini odgovornim. Odgovornost u odnosu na drugog je po Levinasu iskonska struktura subjekta. Moja odgovornost u odnosu na Drugog javlja se kao osećaj odgovornosti za odgovornost drugih; zato, transcendentalan može biti dijalog, ali ne i svest.

Levinasova filozofija dijaloga može se razmatrati kao destrukcija intencionalnog modela svesti uz pomoć dijaloškog modela; intencionalnom modelu

svesti je svojstveno da je svest uvek svest o nečem, da je ona uvek usmerena na neki predmet; taj predmet je uvek predmet za subjekt i izražava se formulom "Ego cogito cogitatum". U ovom intencionalnom modelu Ti ima karakter "drugog" Ja i i pokazuje se uvek proizvedenim u odnosu na Ja koje mu uvek prethodi. Levinas nastoji da princip bespretpostavnosti izgradi na još stroži način no što je to slučaj kod Huserla; on eksplicira smisao dijaloga kroz opoziciju "Ja-Drugi" i to uz pomoć dihotomije "totalno-beskonačno", "transcendentalno-transcendentno" pri čemu je ishodišna tačka "identitet ličnosti"; univerzalni identitet (l'identité universelle) pomoću kojeg se može obuhvatiti sve tuđe čini osnovu subjekta, temelj prvog lica a univerzalna misao je "ja mislim". Zato se upravo u Ja nalazi početni momenat identifikacije. Ja očuvava svoj identitet u svim promenama, ali time što se odnosi spram svog sopstvenog mišljenja ono se užasava njegove ponornosti i stoga u sebi samom postaje drugi. Kartezijansku formulu *Cogito ergo sum* Levinas tumači na drugačiji način; on smatra da se tu *cogito* ne javlja kao razmišljanje na temu suštine misli, kao što bi na to ukazivao odnos Ja prema glagolu u prvom licu (*ergo sum*) pošto ovim stavom ulazimo zapravo u svet jezika; Ja mislim o nečem, to znači da moje mišljenje ne objašnjava postojanje Ja kao supstancije, već postojanje onog o čemu se misli. Tranzitivnost glagola *misлити* upravlja nas uvek na predmete, napolje, no nikad ka našem Ja. Samo sud *Ja mislim sebe* mogao bi nas ubediti u postojanje sopstvenog Ja. U kartezijanskom smislu bolje bi bilo reći: *postojim, dakle, mislim*. Prvobitni odnos između Ja i sveta realizuje se kao egzistiranje u svetu; specifičnost Ja koje je suprotstavljeno drugosti sveta konceptualizuje se u "saznajućoj svesti".

Drevni mit o Hegesu koji poseduje čarobni prsten koji omogućuje da vidi druge a da oni ne mogu videti njega, nalazi, po mišljenju Levinasa, svoj nastanak u Huserlovom učenju o "transcendentalnom Ja" koje se nalazi van sveta i koje je izvor time što konstituiše smisao sveta i smisao čoveka u tom svetu; ono, kao i mitski Heges, nema potrebu za pitanjima koja dolaze spolja već samo zadaje pitanja i samo na njih odgovara. Svest transcendentalnog Ja razvija se samo u dijalogu sa samim sobom zahvaljujući tome što može da se deli na posmatrača i ono posmatrano: na Ja koje je radikalno transcendentno u odnosu na svet i Ja koje se nalazi u svetu i koje je integralna komponenta sveta koji Ja okružuje. To Ja koje je neodeljivi deo sveta jeste zapravo Drugi i stoga svest transcendentalnog Ja jeste izvor sopstvenih sadržaja. Takvu situaciju Levinas smatra neprirodnom i sebi protivrečnom; ako se prihvati postojanje mogućnosti dijaloškog prostora tada Drugo, koje transcendirajući bivstvovanje, razara totalnost; hegemoniju ličnosti razara transcendentnost

drugog koja se interpretira kao ideja beskonačnosti i neodeljiv atribut Dobra. Pojmovi *totalnost* i *beskonačnost* kod Levinasa su dihotomni i oni se međusobno isključuju. Čitav sistem je moguć samo pod uslovom metafizičkog kretanja ka Drugom i egzistencije Drugog van svakog totaliteta koji čine svest i realnost, subjekt i objekt ili subjekt i subjekt. Transcendentalna suština diskursa pretpostavlja njihovo potpuno stapanje u jedinstven, totalan sistem u kojem bi oni izgubili svoju autonomiju. Semantička oblast metafizičkog kretanja jeste "metafizička želja", intencija usmerena na Drugog, koji se kategorijalno određuje kao neprisutnost. Odsutnost je istina života. Metafizika prisutnosti određuje se u usmerenosti na "drugo mesto". Metafizički željeni Drugi ne biva kvalitativno različit, ne rastvara se u identitetu subjekta onog koji misli; u iskustvu Drugog logika neprotivrečnosti i sve što Levinas smatra "formalnom logikom" postaje spornim. Prevazilazeći stanovište tradicionalnog racionalizma Levinas nastoji da razume osnove komunikativnog iskustva Ja u odnosu na Drugog. Polazeći od asimetričnih intersubjektivnih odnosa shvaćenih kao fundamentalna sposobnost subjektivnosti za moralnu odgovornost, Levinas izgrađuje sopstvenu koncepciju odgovornosti. Sposobnost transcendiranja, čime se može dospeti izvan granica onog što je "u sebi" i "za sebe" Levinas opisuje kategorijama etičkog diskursa. U početku susreta malo je večno ko je neko drugi u odnosu na mene, to je njegova stvar; za mene je on pre svega neko za koga ja nosim odgovornost. Razrađujući svoje tumačenje odgovornosti, Levinas ima u vidu rusku tradiciju u shvatanju odgovornosti i on polazi od Dostojevskog: svi ljudi nose odgovornost jedan za drugog a ja u većoj meri no drugi, budući da moja odgovornost uvek prevazilazi odgovornost drugih. Tako se otkriva izvor smisla bivstvovanja: odnos jedan-kroz-drugog moguć je samo zahvaljujući odnosu jedan-za-drugog i to je imperativ koji se temelji u bezgraničnoj odgovornosti. Susresti Drugog podrazumeva i moju odgovornost za njega. Odgovornost za drugog jeste drugi naziv za ljubav ka bližnjem, ali to je ljubav lišena erosa, to je milosrđe, to je stanje u kojem etički momenat prevazilazi svako emotivno osećanje (strast). Taj susret koji svoj temelj ima već u jeziku podrazumeva drugog time što svako ko kaže *ja* usmerava se već prema drugom čoveku; susret sa drugim nije u pričanju neke činjenice već kretanje od jedne transcendentnosti ka drugoj. Do transcencije je moguće doći samo kroz susret s drugim čovekom kojim se otkriva istinska tajna bivstvovanja – odgovornost. Odgovornost ukazuje na nužnost da se odgovori na pitanje koje postavlja Drugi.

Nasuprot monološkom načinu mišljenja koji svoj princip ima u metafori o Hegesu (kao uslovu i mogućnosti nepravde i egoizma i kao mogućnosti da se

prihvate pravila igre a da se pri tom ne ispune), Levinas ističe dijaloški princip koji polazi od metafore o Mesiji pomoću koje se razvija ideja taoca. Mesija ima dvostruku ulogu: otvoren je za pitanja drugih i neprestano im daje odgovore. Kao taoc, on je učitelj, filozof i prorok. Biti taoc, znači umeti naći se na mestu Drugog ophrvanog nedaćom. Moći biti taoc, to ne znači prosto biti, već i sposobnost da se bude na mestu drugog kao i nositi odgovornost koju drugi nosi za mene. Razlika između ljubavi prema bližnjem i pravosuđa je u tome što ljubav prema bližnjem pretpostavlja drugog, dok pravosuđe polazi od kategorije *pravednosti* bez ikakvih pretpostavki. Postoji samo jedna alternativa biti Heges i Mesija. Čovek bira način mišljenja Hegesa zato što neće da bude Mesija. S druge strane, čovek koji se ne zatvara u krug transcendentalnog Ja biva Mesija. Paradoks na koji ukazuje postmoderna - odsustvo prisutnog i prisustvo odsutnog – Levinas rešava pozivanjem na hrišćansku tradiciju: ukazivanjem ne bogojavljenost ljudskog lica.

Levinas nema iluzija kad je reč o realnom životu; on zna da je njegova koncepcija dijaloga daleko od realnih međuljudskih odnosa; van granica metafizičke dijalogike svako je drugi drugom i svako isključuje sve druge i postoji nezavisno od njih. Polazeći od asimetričnog odnosa Ja – Drugi, Levinas nema nameru da idealizuje odnose među ljudima, ne odbacuje mogućnost da se individua može negativno odnositi spram svoje slobode i da negira slobodu drugih, ali to uključuje u sebe i "rat svijetu protiv svih" o kojem je govorio Hobs. Metafizika mora da prethodi ontologiji. Levinas nastoji da izgradi svoju filozofiju slobode kao filozofiju odgovornosti i pri tom smatra da suština čoveka ne treba da zavisi od onog postojećeg jer u protivnom postoji opasnost povratka na filozofiju supstancije i postvarenje čoveka.

Personalizam

Pojam *personalizam* po prvi put se sreće kod Šlajermahera (1799) a označava nastojanje da se polazeći od istorijske i filozofske tradicije ličnost tumači s antinaturalističkih i antifizikalističkih pozicija. Sredinom dvadesetih godina XX veka ovim pojmom se naziva orijentacija prisutna u više zemalja Evrope i Amerike. Predstavnici ove orijentacije tumače čoveka kao jedinstvenu subjektivnost polazeći od dijaloškog odnosa čoveka i boga; u osnovi njihovog učenja je komunikativna teorija ličnosti koja počiva na transcendentnim vrednostima njegovog postojanja.

Najznačajniji predstavnik ove orijentacije je **Emanuel Munije** (1905-1950) koji je filozofiju učio u Grenoblu a potom na Sorboni, zajedno s Rejmo-

nom Aronom. U kući Žaka Maritena upoznao se sa Gabrielom Marselom i Nikolajem Berdjajevim; od 1932. izdaje časopis *Esprit* u kojem objavljuje svoje prve radove. Glavna dela objavio je tek nakon II svetskog rata: *Traktat o karakteru* (1946), *Uvod u egzistencijalizam* (1946), *Šta je personalizam?* (1947), *Buđenje crne Afrike* (1948), *Personalizam* (1949). Munije smatra da je neophodna personalistička renesansa da bi XX stoleće izašlo iz krize, a to će biti moguće kad u centar teorijskih diskusija i praktičnih delovanja stupi ličnost (persona). Ličnost se ne može do kraja objektivisati budući da je večno na putu; ona ne beži ni u prošlo ni u buduće, već nalazeći se u sadašnjosti, kondenzuje u sebi prošlo a sadašnje vidi u svetlu večnosti transcendencije.

Svog glavnog protivnika personalizam ne vidi ni u moralizmu ni u marksizmu već u individualizmu koji stvara izolovan individuum koji ima potrebu da se neprestano brani i štiti a na tome je sazdano zapadno buržoasko društvo. Čovek koji je lišen veza s prirodom i koji smatra da poseduje neograničenu slobodu zavidljiv je i mizantrop; antiteza agoniji u kojoj se nalazi civilizacija jeste personalizam u kojem ličnost nije ograničena drugim ličnostima budući da bez drugih ne postoji ni ona sama. Sa prekidom komunikacije čovek gubi samoga sebe; čovek postoji samo u onoj meri u kojoj postoji za druge.

Kapitalizam Munije naziva metafizikom profita; u njemu vlada novac koji sve preokreće pa je "imati" važnije od "biti"; novac u kapitalističkom društvu sve tiraniše; vlasništvo se uvećava radom ili otimanjem, no osnova vlasništva nije ni u jednom od ta dva budući da je vlasništvo neodeljivo od njegovog korišćenja, tj. od njegove namene. Kritikujući kapitalizam Munije ne pada u zagrljaj marksizma koji vidi kao "fiziku naših grešaka". Njegovo shvatanje istorije moglo bi se odrediti kao "tragični optimizam": optimizam, budući da je verovao u konačni trijumf istine, a tragični jer se ne može prevideti stanje totalne krize; ako su se ljudi u srednjem veku plašili da će izaći pred boga praznih ruku, u XX stoleću ljudi se plaše da će iščeznuti čovečanstvo. Izlaz Munije nalazi u deblokadi inicijative i odbacivanju egoizma, u napuštanju sentimentalnog konzervativizma i odbacivanju logike po kojoj je novac cilj a ne sredstvo. Ne odbacujući hrišćanske vrednosti Munije smatra da na mesto starog dolazi novo hrišćanstvo i tu nije reč o nekom novom odnosu hrišćanstva i sveta jer tako nečeg ne može biti.

Munijeovo personalističko stanovište približava se u velikoj meri učenju dijalogista: po njegovom shvatanju ličnost postoji samo u svojoj usmerenosti na drugog, ona sebe saznaje samo kroz drugog i do sebe dolazi samo u drugom. Prvo iskustvo ličnosti jeste iskustvo "druge" ličnosti. Ti kao i Mi, prethodi svakom Ja, ili ga, u najboljem slučaju, prati; Munije takođe nastoji da preformuliše Dekartov temeljni stav i kod njega ovaj glasi: "volim, dakle

postojim i život je dostojan toga da bude proživljen", ili u kraćoj verziji: "biti, znači voleti". Po Munijeovom shvatanju ličnost može doći do sebe samo kroz svoje gubljenje; njeno bogatstvo je ono što ostaje kad se liši svega što je posedovala, ono što od nje ostaje u trenutku smrti. Personalizam nastoji da objedini telesno u duhovno postojanje; ne može se misliti a da se ne poseduje telo; ličnost koja misli nastoji da transformiše sredinu koja je okružuje a koja je satkana od naših moći. Međutim, Munije ne odbacuje hrišćanske vrednosti: tamo gde se one negiraju, one se vraćaju u svom unakaženom obliku kao obogotvorenje tela, kolektivizam, veličanje vode ili partije.

Lav Karsavin (1882-1952) jedan je od vodećih ruskih filozofa-medievalista; nakon završetka studija izabran je za profesora Univerziteta u Petrogradu a od 1926. u Kaunasu i Vildusu. Uhapšen je 1948. i nakon četiri godine je umro u logoru. Među njegova najznačajnija dela se ubrajaju: *Filozofija istorije* (1923), *O počelima* (1925), *O ličnosti* (1929). Izučavajući kulturno-istorijske temelje istorije Karsavin stvara filozofski sistem koji otvara novu fazu kako u ruskoj filozofiji tako i teologiji. On polazi od toga da filozofija treba da se temelji na veri i u tom smislu može joj služiti ali ne biti i njen rob; ona je slobodna u racionalnoj spoznaji boga i može se razumeti kao fenomenologija dogmatskog hrišćanskog učenja koja ima cilj otkrivanje skrivenih filozofskih istina u bogoslovlju. Karsavin polazi od ontološkog principa totaliteta (svejedinstva) koji on (za razliku od Solovjova) nastoji da približi realnosti tako što će naglasak staviti na njegov dinamički momenat. Oslanjajući se na Kuzanskog Karsavin konstruiše totalitet kao beskonačnu hijerarhiju totalitetâ u kojoj svaki sledeći momenat sadrži u sebi sve prethodne. Apsolut (bog) jeste savršen totalitet i u tom smislu ono je ono što je nedokučivo. U procesu stvaranja sveta (teofanija) Apsolut sebe daje "drugom" koje je apsolutno "ništa", no primajući božanski sadržaj, postaje "tvarno nešto". U duhu panteizma Karsavin odbacuje svako specifično svojstvo stvari u odnosu na boga: tvar jeste bog. Bog je u njegovom nesavršenstvu, a njeno aktivno stvaranje od strane boga jeste takođe njegovo samostvaranje; u svim svojim mislima i aktima tvar je jednosuštastvena bogu, ali stvaranje stvari iz ništa od strane boga jeste i njeno slobodno samoopredeljenje. Način na koji tvar postaje svesna sebe u bogu jeste temeljna kategorija metafizike Karsavina: kategorija trojstva koja izražava različita bivstvena svojstva u obliku trijade: prajedinstvo – samorazdvajanje – samosjedinjavanje. Totalitet izražava statiku bivstvovanja koje se menja u dinamici trojstva. Kako bi razvio mehanizam ove dinamike Karsavin uvodi ontološku kategoriju ličnosti što njegovoj metafizici daje posebnu originalnost time što su u njoj tri najviše kategorije: Bog, Trojstvo i

Ličnost. U punom značenju te reči Ličnost može biti samo bog i tome što je Ličnost on je i potpuno bivstvovanje. Kako je tvorno bivstvovanje prvobitno jednosuštašteno bogu, bivstvovanje se može razumeti kao nešto nesavršeno lično, nešto što samo ima formu ličnosti. Iz toga sledi da tvar nije i ono suštinsko, istinski postojeće, već ono u nastajanju; suština te ontološke promene bila bi u pretvaranju tvari u ličnost, odnosno u oboženju. Karsavin razvija složeni shemu procesa oboženja, uzimajući pri tom u obzir slobodu ličnosti čime se dolazi i do problematike zla (grešna, nepotpuna ljubav ka Bogu) i tako gradi opštu ontološku dinamiku koja obuhvata neraskidivo povezane "istoriju boga" i "istoriju tvari"; u početku samo bog, potom, bog koji umire i tvar koja nastaje, potom, samo tvar umesto boga, potom, tvar koja umire i bog koji vaskrsava, potom, opet, samo bog. Povezujući koncepciju ličnosti sa pojmom trojstva Karsavin formuliše ideju simfonijske (saborne) ličnosti, tj. svemogućee ukupnosti ljudi, koja čini hijerarhiju ovostranog bivstvovanja. Individua je podnožje te piramide i potčinjena je celokupnoj, nadindividualnoj zajednici; individuum treba da se brine samo o tome da što potpuno ostvari svoju simfonijsku ličnost, a to je u nesaglasnosti s prolivanjem milosti kao ličnog i direktnog odnosa čoveka i boga. Ovo ima svoje posledice u Karsavinovoj filozofiji istorije koja je u velikoj meri izgrađena u Hegelovom duhu. Svrha istorijskog mišljenja je osmišljavanje sveg izgrađenog totaliteta kao jedinstvenog samorazvijajućeg subjekta ili, kao potencijalno sveobuhvatne ličnosti. Svaki pojedini element (subjekt) u jednom od svojih aspekata poseduje i totalitet (a time i savršenstvo) što omogućuje međusobno samoprožimanje (i razumevanje) subjekata i ukida pitanje o istorijskoj uzročnosti. Sav istorijski proces se pokazuje kao božanski ljudski čiji se kriterijum nalazi u približavanju idealu ličnosti Hrista. Zato, istorijska nauka treba da postane religiozna, odnosno, pravoslavna. Istorija čovečanstva samo je razvijanje Crkve kao sveobuhvatne ličnosti. Što se tiče države, ono treba da teži tome da postane ličnost unutar crkve. Koncepcija ličnosti i istorije, težnja da se razume sudbina Rusije u kontekstu pravoslavlja, doveli su Karsavina do učešća u evroazijskom pokretu i opravdanju boljševičkog puta. Ne prihvatajući boljševizam s etičkog aspekta Karsavin je (na kratko vreme) u njemu video "lukavstvo duha istorije", mogući pokušaj Rusije da uz pomoć komunista dospe do Apsoluta.

Egzistencijalizam

Egzistencijalizam, odnosno filozofija egzistencije, jedan je od značajnih pravaca u filozofiji XX stoleća; egzistencijalizam je nastao pred I svetski rat u Rusiji (Šestov, Berdjajev), potom se, između dva rata razvijao u Nemačkoj

(Jaspers, Gabriel Marsel, Buber), a nakon II svetskog rata u Francuskoj (Sartr, Merlo-Ponti, Kami) kao i u nizu drugih zemalja. Iako svetski ratovi nisu dobri markeri za periodizaciju zbivanja u sferi duha, posebno u oblasti kulture, ovde se oni mogu pomenuti budući da su noseći u sebi sve opasnosti za opstanak ljudske egzistencije u prvi plan postavili upravo ona egzistencijalna pitanja koja su uvek postojala ali sad su postala dominantna i središte filozofskog mišljenja.

Egzistencijalizam je bio blizak personalizmu i nemačkoj dijalektičkoj teologiji i nije nimalo slučajno da se mislioci kao što su Berdjajev ili Šestov mogu jednako ubrojati i u egzistencijaliste i u personaliste³². Egzistencijalizam je sredinom pedesetih i šezdesetih godina XX stoleća do te mere bio popularan i rasprostranjen da je određivao intelektualnu i duhovnu klimu vremena, da je izuzetno uticao na literaturu, umetnost i teoriju umetnosti. Istovremeno, postoji malo zajedničkih mesta među egzistencijalistima: oni se kreću od levog radikalizma i ekstremizma do konzervativizma, zastupajući najrazličitije stavove po nizu pitanja koja su videli kao duh vremena i idući dotle da su odbijali i da se nazovu egzistencijalistima ili da egzistencijalizam bude doveden u vezu sa njihovom filozofijom (Gabrijel Marsel, Hajdeger), naročito nakon osude egzistencijalizma 1950. od strane katoličke crkve. Ipak, nije retko shvatanje da je sve egzistencijaliste moguće podeliti na religiozne (Jaspers, Marsel, Berdjajev, Šestov, Buber) i ateističke (Sartr, Kami, Merlo-Ponti); u svoje prethodnike onu su ubrajali Paskala, Kjerkegora, Dostojevskog, Ničea i Unamuna. Ne treba gubiti iz vida i druge uticaje kao u slučaju Sartra (Dekart, Kant, Hegel, Huserl). Svim egzistencijalistima, a možda bi bilo ispravnije reći – filozofima egzistencije – zajednički je kritički odnos prema ranijoj racionalističkoj i refleksivnoj filozofiji. Oni osuđuju racionalističku filozofiju zbog neuvažavanja živog, konkretnog iskustva čovekovog postojanja u svetu i zbog skoncentrisanosti isključivo na "epistemološki subjekt kao objekt objektivnog saznanja" (Marsel) kao i zbog pridavanja prednosti "čistom subjektu" (*cogito*). Preuzimajući Kjerkegorov pojam egzistencije i s njim pojmove vere, nade, straha, strepnje, brige, ljubavi, bolesti, nade... ovi mislioci razvijaju ideju ontološke samostalnosti individuuma i pri tom je, kao i svet u kom živi, ne ograničavaju sazajnim kategorijama. Dajući punu prednost

³² Možda ih upravo stoga "pregledi" filozofije zaobilaze i kad je reč o egzistencijalizmu i kad je reč o personalizmu). Možda ovome treba tražiti i jedan temeljniji razlog a on bi bio u kompleksnosti niza ruskih mislilaca čije se delo ne može jednostavno ugurati u neki od postojećih pravaca, a koji su i sami krajnje uslovni jer je teško pronaći nekog filozofa koji bi bio potpuni izraz određenog pravca; uostalom, isto u jednakoj meri važi za umetnike kao i za književnike.

egzistenciji oni klasičnoj refleksivnoj analizi suprotstavljaju realnu individualnu svest i vrše analizu egzistencijalne strukture svakodnevnog čovekovog iskustva. U središtu analize je pojedinac, jedinka sa svom svojom individualnošću, u svoj svojoj konkretnosti i svoj svojoj neposrednosti. Oslanjajući se na rezultate fenomenologije i Huserlove analize sveta života, ovi mislioci kao svoj zadatak vide deskripciju sadržaja, mehanizama i strukture individualne svesti neposredno upletene u najraznovrsnije oblike čovekovog sa-postojanja u svetu; istražuju ontološku strukturu egzistencije koja se neposredno javlja u međuljudskim odnosima, doživljajima i realizacijama u konkretnom svetu. Filozofi egzistencije apstraktnom subjektu suprotstavljaju konkretnog čoveka u njegovoj realnoj situaciji u svetu; racionalističkoj koncepciji čiste svesti suprotstavljaju "prvobitnu sintezu" iskustva; naglasak stavljaju na predrefleksivan odnos čoveka prema svetu, na njegove neposredne doživljaje, na njegovu "bačevost" u svet, na čovkovo neposredno shvatanje sebe i svoje situacije kao "bivstvovanja-u-svetu". Naglasak je na nerefleksivnom iskustvu, na onom "sada i ovde". Subjekt-objekt odnosu suprotstavlja se analiza egzistencije, odnosa čoveka i sveta kao ontološke strukture sveta. Otkriće sveta jeste način na koji čovek otkriva sebe kao "bivstvovanje-u-svetu" i samoopredeljujući se u bivstvovanju on stvara sebe kao konkretnu individualnost, ali i konstituše svet u njegovoj konkretnosti. Tako se pokazuje da se u centru egzistencijalne analize javlja ontološka struktura egzistencije i čovek se izdvaja iz sklopa univerzuma i zahvaljujući svojoj sposobnosti da transcendiraju datu situaciju, da se samodređuje zahvaljujući sopstvenom projektu, preuzimajući svu odgovornost na sebe.

Egzistencija kao centralni pojam, shvata se kao način čovekovog postojanja u svetu; za razliku od običnih stvari čovek nije identičan sa samim sobom, on istovremeno postoji "sa sobom i sa svetom"; on nije neka stabilna struktura, supstancija, već neka stalna promena, neprestano izlaženje u svet; čovek treba da bude to što jeste a ne jednostavno da bude. Svim egzistencijalistima je zajedničko razlikovanje autentičnog i neautentičnog egzistiranja, pri čemu se autentičnost dostiže u čistoj refleksiji, kad čovek shvata bestemeljnost i neopravdanost svog izbora; zajednička im je i kritika naučno-tehničkog progressa, vera u mogućnost suprotstavljanja svim oblicima socijalnih manipulacija i nasilja, prihvatanje slobode i odgovornosti (bez čega nije moguće autentično postojanje).

Egzistencijalizam se sredinom stoleća našao u središtu rasprava sa marksizmom, psihoanalizom, strukturalizmom oko mogućnosti istraživanja čoveka kao i mogućnosti filozofije; istovremeno, nastojao je da izgradi jedan poseban tip racionalnosti koji bi se mogao suprotstaviti scijentizmu i različitim oblicima

determinističkog redukcionizma i da pri tom sačuva specifični način posmatranja ljudskog opstanka. Sa jenjavanjem uticaja egzistencijalizma nisu nestala i njegova metodološka dostignuća, njegove teme; pri tom, treba razlikovati egzistencijalizam kao filozofski pravac i egzistencijalističku problematiku koja ostaje trajno aktuelna budući da je najtešnje povezana s čovekovim neposrednim opstankom u svetu i njegovom večnom potragom za smislom.

Francuski filozof **Gabriel Marsel** (1889-1973), profesor na Sorboni, utemeljivač je katoličkog egzistencijalizma; među njegovim važnijim spisima su: *Metafizički dnevnik* (1925), *Biti i imati* (1935), *Čovek – skitnica* (1945), *Ljudi protiv ljudskog* (1951), *Tajna bivstvovanja I-II* (1951), *Esej o konkretnoj filozofiji* (1967). Sva Marselova dela sastavljena su od kratkih fragmenata, dnevničkih beležaka. To nije samo stilistička osobenost njegove forme izražavanja, već posledica fundamentalnih principa njegove filozofije. On je pre svega pod uticajem hrišćanske forme ispovesti, a cilj ispovesti je u tome da se mislima da intimni život, njihova istinska egzistencija, koja je danas od one koja je bila juče ili od one koja će biti stutra. Filozofija postojanja koja otkriva autentičnu suštinu egzistenciju čoveka ne treba da izlaže mrtvim jezikom apstrakcija već tako da bi zvučao usamljen glas čoveka koji se čuje sada i ovde. Kao ubeđeni katolik Marsel je odbacivao tomizam kao racionalističko učenje koje pokušava da izmiri veru i pozitivnu nauku. Postojanje boga treba izvoditi iz postojanja čoveka, iz tajne koja se nalazi u ljudskoj svesti. Ako se istina ne slaže sa ortodoksnom verom, utoliko gore po ortodoksiju. Marsel je izgradio sopstveni originalni sistem filozofskih kategorija, uporedo s filozofskim kategorijama (bivstvovanje, transcendentno, ontološko) stavlja i hrišćanske pojmove (ljubav, otelotvorenje, vernost, mučeništvo, sloboda, potčinjenost, nada, očajanje, dokaz, tajna, želja i dr). Iako se sve njegove kategorije obično javljaju u parovima, već ovim nepotpunim njihovim nabranjima vidno je da tu nalazimo čitav niz tipično "egzistencijalnih" pojmova. Iako u parovima, pojmovi nisu u suprotnosti kao u Hegelovoj dijalektici, već su izraz suprotstavljenosti dva sveta – ontološkog i transcendentnog. U aktu transcendiranja, koje je suprotno ontološkom, ostvaruje se sjedinjavanje čoveka s drugim svetom, postiže se zavisnost čovekove duše i boga. Centralna suprotnost njegove filozofije je suprotnost kategorija bivstvovanje – posedovanje; to su dve kategorije koje jedna drugu isključuju; isto tako, centralna suprotnost čovekovog života je protivrečje između *biti* i *imati*. Ja imam, znači ja sam potpuno u ontološkom svetu, opterećen materijom, vlasništvom, telesnim životom, i sve to meni zaklanja autentično bivstvovanje, boga, bivstvovanje u bogu. Najistaknutiji primer je vlasništvo.

Naše vlasništvo nas guta, ono guta naše bivstvovanje, oduzima nam slobodu, i umesto nje nudi samo privid slobode. Čini nam se da nam to što posedujemo pripada a u stvari mi pripadamo njemu. Donošenje odluke u svetu vlasništva još ne znači i autentičnu slobodu. Istinska sloboda je u tome da čovek postane svoj, da prevlada potčinjenost situacijama, a to znači da se svojom dušom vrati bogu čije smo mi čestice u realnosti. Suprotnost među posedovanjem i bivstvom javlja se i u suprotnosti između želje i ljubavi. Želja je nagon da se ovlada nečim drugim (tuđim telom, tuđim stvarima, nekim tuđim svojstvima); ljubav prevladava suprotnost sebe i drugog, prenosi nas u sferu sopstvenog bivstvovanja. Primer težnje posedovanja jeste i žeđ za vlašću, kao i ideologija (vlast nad idejama i mislima drugih ljudi). Ideolog je rob tiranina, onaj koji omogućuje tiraninu da ovlada mislima i težnjama drugih robova. Čak i težnja da ovladamo svojim telom, sopstvenom svešću čini nas drugima a ne takvima kakvi smo mi po sebi. Prvi objekt s kojim čovek sebe identifikuje jeste njegovo vlastito telo, paradigma pripadajućeg. Svest o svojoj telesnosti, tj. mistička veza duha i tela, svoje svesvodivosti na telo i u njemu otelotvorenu svest, jeste ishodišna tačka egzistencijalne refleksije zahvaljujući kojoj čovek dolazi do svesti o svom sopstvenom bivstvom. Egzistencijalni pogled na realnost moguć je samo kao posedovanje svesti o sebi kao otelotvorenom. Telesnost označava upisanost u prostor i vreme, ona pretpostavlja vremenost čoveka, njegovo stalno približavanje smrti. Neminovnost smrti i s njom povezane bezbrojne nesreće koje čoveka prate na tom putu često ga dovode u očajanje. Ali, metafizički koreni pesimizma podudarni su sa nesposobnošću da se prevaziđe očajanje kroz služenje bogu. Način takvog prevladavanja jeste nada; nada se okreće onom što ne zavisi od nas, a što je u realnosti nešto što je sposobno da pobedi nesreću, nečim što postoji transcendentno i što nam donosi spasenje. Nada je, po mišljenju Marsela, moguća samo u svetu gde postoji čudo. Nada je poziv upućen savezniku koji je i sam ljubav. Gubitak nade vodi čoveka samoubistvu. Misao o samoubistvu je postavljena u samom središtu čovekovog života koji, nalazeći se u posedovanju, ne nalazi sebi nikakav smisao. Uslovi u kojima je moguća nada podudarni su sa uslovima koji vode u očajanje. Ako u čovekovoj vlasti nije da život dovede do kraja, on može do kraja dovesti njegov materijalni izraz na koji se po mišljenju samoubice život svodi. Samoubistvo nije odustajanje od posedovanja života već odustajanje od autentičnog bivstvovanja, njegovo stvarno negiranje, izdaja boga u samom sebi. Apsolutna suprotnost samoubistvu je mučeništvo. Ako se samoubica stvarno odriče boga i zatvara pred njim, mučenik potvrđuje boga i otkriva se pred njim.

Greh, egoizam, nasilje, samoubistvo, označavaju izdaju autentične suštine čoveka, izdaju boga u njemu. Vernost bogu izvodi čoveka na težak put službe njemu, na put dobra. Čini se da sama struktura sveta vodi čoveka u otpadništvo od boga. Nakon što su rasejane iluzije XIX stoleća o jedinstvu dobra i progresa, samo stanje stvari podstiče na otpadništvo. Međutim, XX stoleće, s religiozne tačke gledišta, je privilegovana epoha jer se u njoj otpadništvo koje postoji u svetu otvoreno manifestuje. Totalno nasilje rašireno po svetu stavlja čoveka u situaciju da neprestano iskušava svoju vernost samome sebi. Iskušavanje vernosti, poslato svakom čoveku tokom života, pretpostavlja nemogućnost racionalnog dokaza o postojanju boga na osnovu analize čovekovih postupaka u svetu. Bogu ne vodi dokazivanje već svedočenje i u prirodi svakog svedočenja već je ugrađena sumnja u to da može biti podvrgnuto sumnji. Dokazivanje egzistencije boga samo je pokušaj da se tajna njegovog bivstvovanja prevede u racionalno razrešiv problem. Ali, upozorava Marsel, između tajanstvenog i problematičnog postoji ontološka razlika uslovljena tim što oni pripadaju različitim svetovima. Epistemolozi, kao i pozitivisti, uopšte ne primećuju tajne saznanja i pokušavaju da ih pretvore u probleme. Problem, to je ono o šta se spotiče saznanje, ono što mu je prepreka na putu. Tajna, s druge strane, jeste ono u šta je čovek uvučen sam. Sfera prirodnog poklapa sa sferom problema. Progres postoji samo u sferi problema. Stalna veza postoji između problematičnosti i tehnike. Svako individualno biće je izraz i simbol transcendentne tajne. Ono je potopljeno u svet koji prevazilazi svako razumevanje. Zato naučna psihologija ne uspeva da dospe do autentičnog čoveka kao "ja", već dolazi do njega kao "on" kao živog objekta koji funkcioniše na određen način. Čovek je sloboda a ne samo priroda, on je tajna a ne samo skup problema. Tajna se uvek može logički i psihološki svesti na problem no to je neadekvatna procedura. Subjekt naučnog saznanja je mišljenje uopšte, svest kao takva. Tajna čoveka može biti dostignuta samo puninom bića, koje je uvučeno u dramu koja se manifestuje kao njegova sopstvena. Tajna bivstvovanja može se nekom biću otkriti samo u trenutku kontemplacije. To meditativno stanje duboke skoncentrisanosti omogućuje čoveku da oseti slobodu i svoju povezanost sa bogom. Molitva je jedini način mišljenja o njemu. Konkretne pristupe ontološkoj tajni ne treba tražiti u logičkom mišljenju već u manifestacijama duhovnih datosti kao što su vernost, nada ili ljubav. Usredsređivanje na sopstvena duhovna svojstva omogućuju svakom da spozna samog sebe.

Religioznom smeru u filozofiji egzistencije, ali s manje vere i manje filozofskog dara, pripada i nemački psihijatar **Karl Jaspers** (1883-1969); medicinu

je doktorirao 1909, a psihologiju 1913. Profesor je psihologije od 1916. i zahvaljujući tada još uvek vladajućem psihologizmu na nekim nemačkim univerzitetima, profesor je filozofije u Hajdelbergu (1916-1937; 1945-1948), a potom u Bazelu (1948-1961). Svoju karijeru Jaspers je započeo izuzetno dobrim knjigama *Opšta psihopatologija* (1913) i *Psihologija pogleda na svet* (1919) koje su najavljujvale jednog sjajnog psihijatra koji je nastupao s tezom da psihopatološke pojave ne odražavaju toliko proces raspada ličnosti koliko intenzivne čovekove pokušaje da nađe sopstvenu individualnost. Nažalost, nakon 1915. Jaspers se udaljava od aktivnih istraživanja u oblasti psihijatrije, sve više počinje da se bavi patografijom, tj. psihopatološkim analizama evolucije slavni ličnosti (Strindberg, Van Gog, Svedenborg, Helderlin, Niče) i nastoji da pokaže kako svaka racionalistički iskonstruisana slika sveta nije ništa drugo do intelektualna interpretacija duševnih stremljenja stvaralačkog individuuma. U takvim uslovima je video bivstvovanje kao šifru koja je tražila svoje tumačenje. Tako se Jaspers počeo pretvarati u filozofa koji svoj zadatak vidi u tome da otkrije kako u temelju svih sazajnih delatnosti leži skriveno nesvesno stvaralaštvo "egzistencije" (bivstvovanja koje ne pripada spoljašnjem svetu) dok je izvor najviše mudrosti iracionalno koje vlada u svetu (*Um i egzistencija*, 1935). Jaspers je došao do zaključka da se smisao bivstvovanja otkriva čoveku u trenucima koji čine kardinalne promene u njegovom životu (razmišljanje o smrti, bolest, strah), u trenucima kad se čovekov život iz temelja potresa i koje on naziva "graničnim situacijama". Tada čovek saznaje kolika je uloga slučaja u životu i u kojoj meri mu njegov život ne pripada, budući da nije njegovo vlasništvo (rečeno na način Gabriela Marsela). U tim graničnim situacijama čovek iz sfere svog doživljaja okolnog sveta počinje da isključuje svakodnevne brige, neke idealne visoke interese i počinje da aktualizuje svoje intimne osnove i tako "osvetljava" svoju egzistenciju dolazeći tako i do doživljaja boga (onog transcendentnog). Čovek se ne može nikad do kraja objektivisati; u onoj meri u kojoj se i objektivise on i dalje nije on sam, i kao takav može biti predmet delovanja, iskustva. Egzistencija se po Jaspersu ne može naći u granicama predmetnog sveta budući da je ona sloboda; čovek stoga može postojati ili kao predmet istraživanja ili kao sloboda. Kako čovek dospeva do sebe polazeći iz slobode, on na taj način dostiže sopstvenu transcendenciju. Jaspers smatra da filozofija ne može biti nauka ograničena okvirima koje joj zadaju predmet i metod; ona nam samo može potvrditi postojanje bivstvovanja.

Iako bez osnovnog filozofskog obrazovanja, Jaspers je napisao mnoštvo knjiga koje se dotiču i filozofskih problema. Poučna je njegova dugogodišnja pre-

piska sa Hajdegerom kao i njegov predlog da se 1945. Martin Hajdeger udalji iz nastave na univerzitetu i penzionise. Kao svoj zadatak video je pozvanost da komentariše i aktuelna zbivanja, od pitanja nemačke krivice u II svetskom ratu do opasnosti od nuklearne katastrofe (*Atomska bomba i bidućnost čovečanstva*, 1958; *Kuda se kreće SR Nemačka*, 1967). Iako ima mnogo sledbenika, naročito među nemačkim življem, ovi njegovi poslednji spisi kod njih (L. Erlih, R. Viser,...) nisu još uvek dospeli do svesti; većina "jaspersovaca" još uvek likuje nad sudbinom Hajdegera i zanoseći se Jaspersovim površnim ocenama o velikim misliocima, nedovoljno čita ona mesta kod Jaspersa koja bi se mogla odnositi na neke motive prisutne u filozofiji egzistencije.

Daleko značajniji, filozofski mnogo obrazovaniji i iskreno religiozan predstavnik filozofije egzistencije jeste veliki ruski filozof i kulturolog **Nikolaj Berdjajev** (1874-1948). Teškoća koja se javlja u analizi filozofskog nasleđa niza ruskih mislilaca leži u nemogućnosti njihovog svrstavanja u neki određen filozofski pravac budući da oni kompleksnošću svog dela pripadaju nekolicini pravaca istovremeno. S mnogo razloga bi se Berdjajev mogao uvrstiti u personaliste kao i u egzistencijaliste. Ja sam se odlučio da o njemu govorim na ovom mestu kako bih ga suprotstavio pomodnim tumačenjima koja još uvek ne jenjava kad je reč o sterilnoj i neinventivnoj Jaspersovoj filozofiji. Nema filozofske orijentacije u filozofiji njegovog vremena koja na svoj način nije privukla Berdjajeva, bilo da je reč o fenomenologiji Huserla i Šelera, filozofiji Martina Hajdegera, ili ontologiji Nikolaja Hartmana; budući religioznim filozofom, bio je prijatelj Gabriela Marsela, Žaka Maritena, Etjena Žilsona, Emanuela Munijea, Karla Barta.

Berdjajev je rođen u aristokratskoj porodici u Kijevu gde je studirao prvo na prirodnjačkom a potom na pravnom fakultetu; ubrzo počinje da izučava filozofiju i logiku, potpada pod uticaj marksizma, učestvuje u studentskom pokretu zbog čega je 1898. isključen sa fakulteta. Nakon kraćeg boravka u zatvoru neko se vreme nalazi u izgnanstvu gde se upoznaje sa A. Lunačarskim, B. Savinkovim, A. Bogdanovim i drugim predstavnicima tadašnje ruske opozicije. Veoma rano se oslobađa uticaja marksizma nastojeći da nađe svoj originalni put i podršku nalazi kod tadašnjih "legalnih marksista" S.N. Bulgakova, P.B. Struvea, S. L. Franka. Usmerenost na religioznu hrišćansku filozofiju vidna je već u radovima Berdjajeva objavljenim u časopisu *Новый путь* (1904); naredne dve godine on sa Sergejem Bulgakovim uređuje časopis *Вопросы жизни* da bi 1907-1908. boravio u Parizu; po povratku saraduje sa filozofima okupljenim oko časopisa *Путь* (E. Trubecki, V. Ern, S. Bulgakov, P. Florenski); u isto vreme jedan je od osnivača društva posvećenog V. Solovjevu i

u toj sredini su se formirale njegove osnovne ideje koje su svoj izraz dobile u knjizi *Filozofija slobode* (1911); zimu 1913-1914. provodi u Italiji i piše jedan od svojih najvećih spisa *Smisao stvaralaštva*. Ogled o opravdanosti čoveka (1916). U ovom delu oseća se uticaj nemačke filozofije koju je Berdjajev dobro poznao; reč je o filozofiji Kanta i Hegela, kao i nemačkih mističara Ekharta i Bemea; tome treba dodati i uticaj Fridriha Ničea. Nakon Oktobarske revolucije Berdjajev je 1920. izabran za profesora moskovskog Istorijsko-filološkog fakulteta da bi u leto 1922. zauvek napustio Rusiju u društvu niza velikih ruskih mislilaca i intelektualaca. U narednom periodu Berdjajev je objavio niz knjiga: *Smisao istorije*. Ogled o filozofskoj čovekovoju sudbini (1923), *Shvatanje sveta F.M. Dostojevskog* (1923), *O određenju čoveka* (1931), *O ropstvu i slobodi čovekovoju*. Ogled o personalističkoj filozofiji (1939), *Ruska ideja* (1946), *Ogled eshatološke metafizike* (1947), *Egzistencijalna dijalektika božanskog i ljudskog* (1952), *Istina i otkrovenje* (1954).

Već iz podnaslova nekih od navedenih knjiga (ogled o opravdanosti čoveka, ogled o filozofskoj čovekovoju sudbini, ogled o personalističkoj filozofiji) ili naslova (egzistencijalna dijalektika božanskog i ljudskog), vidna je orijentisanost Berdjajeva na osnovne probleme filozofije egzistencije. Kao jedini čovekov put Berdjajev vidi put duhovnog oslobođenja od sveta, oslobađanje čovekovog duha iz zarobljeništa nužnosti; čovekov život nije neko horizontalno tamo-amo tumaranje već vertikalno kretanje, kretanje u visinu i dubinu duha a ne sveta. Svet je prividan, njim vlada nužnost; iz tog sveta s kojim je čovek povezan kao sa svetom nužnosti treba se probiti u drugi svet, u drugu stvarnost, u drugu realnost kao istinsko, autentično bivstvovanje. Čovek živi u prividnom svetu i njegov zadatak je da pređe u autentični svet; to je put prevladavanja zla i promene čovekovog odnosa spram sveta. Bol, užas, patnja, kao odlike prividnog sveta, mogu biti prevladani stvaralaštvom kao novom silom ljudskog duha. Reč je o prelasku iz sveta iluzija u svet koji podrazumeva jedinstvo s bogom. Berdjajev ovde govori o jednom sasvim specifičnom prelazu budući da dotadašnja religija, mistika i filozofija behu nečovečne stoga što su vodile u bezbožni pozitivizam; do tog vremena mnogi su, kaže Berdjajev, pisali teodiceje nastojeći da nađu opravdanje boga i objasne poreklo zla u svetu a sada je vreme da se piše antropodiceja, da se opravda čovek. Ističući kako čovek prethodi filozofiji, budući da je on pretpostavka svakog filozofskog znanja, Berdjajev kao svoj osnovni zadatak ističe izgradnju filozofske antropologije, odnosno, filozofije čoveka; ta filozofija mora prethodno da prevlada bolest refleksije koja ubija svako stvaralaštvo. U spisu *Smisao stvaralaštva* napisanom 1914. godine Berdjajev se, kritikujući apstraktni gnoseologizam i apstraktni ontologizam, zalaže za

personalističku filozofiju čoveka u čijem su središtu život, smrt, ljubav. Ovaj spis, koji svojim stavovima prethodi mnogim idejama "egzistencijalista", nije bio poznat dovoljno zapadnim misliocima, a imao je šta da kaže i Munijeu i Jaspersu; za ovog poslednjeg Berdjajev pokazuje donekle i razumevanje, mada za egzistencijalističku filozofiju smatra daleko značajnijim Kjerkegora koji među prvima ističe kako čovekova egzistencija ne može biti svedena na objekt i koji isto tako među prvima analizira religiozno nespokojsvo kao osnovu dubokog hrišćanskog iskustva.

Berdjajev čoveka vidi kao tačku u kojoj se presecaju dva sveta: svet konačnosti i svet večnosti, pa nije nimalo slučajno što se pitanjem o čoveku bave i naturalisti i pozitivisti, i supernaturalisti i mističari; sa čovekom se dešava prelom u samom svetu i on se ne može u njega do kraja smestiti. Već od ranije isticana dvostrukost čovekove egzistencije kod Berdjajeva dobija originalno tumačenje kroz kritiku naturalističkog antropocentrizma koji u čoveku vidi funkciju materijalnog socijalnog procesa i svakog pojedinca prinosi kao žrtvu nekom budućem vremenu a to vodi krizi humanističke antropologije. Izlaz iz takve filozofije Berdjajev vidi u Ničeovoj filozofiji koju on ocenjuje kao najveću pojavu u novovekovnoj istoriji. Niče je, kaže on, žrtva kojom se iskupljuje novo doba za svoje grehe, žrtva humanističke svesti i zato je Niče "preteča nove religiozne antropologije" u kojoj humanizam pobeđuje zahvaljujući ljudskim moćima, a ne zahvaljujući pomoći koja bi dolazila odozgo.

Filozofija Berdjajeva nastala nakon odlaska iz Rusije nastavlja se na njegova ranija dela i stoga je on u filozofiji egzistencijalizma i mogao videti dalje razvijanje svoje egzistencijalističke i personalističke antropologije; u poznim radovima Berdjajev znatnu pažnju posvećuje složenoj egzistencijalnoj dijalektici odnosa dobra i zla, smatra da filozofija, a posebno etika, nikad ne sme da umanja veličinu i srazmere zla; zadatak etike je da ne bude bezosećajna prema zlu u svetu, patnji i smrti, kao što je bio slučaj sa etikom XIX i XX stoleća; etika treba da postane eshatološka, a to znači da njena centralna tema treba da postane "apokaliptično iskustvo", proživljavanje skorog kraja sveta, a što ne treba da vodi u pasivizam već da podstiče stvaralaštvo i odgovornost.

Među egzistencijalistima tzv. "ateističke" orijentacije na prvom mestu treba pomenuti jednog od najvećih predstavnika francuske fenomenologije i svekolike filozofije XX stoleća – **Žan Pol Sartra** (1905-1980). Polazeći od ideja Dekarta, Hegela, Kjerkegora, Huserla, Hajdegera, Frojda a kasnije i Marksa, on razvija jednu filozofiju specifičnog, autentičnog ljudskog opstanka; njegova koncepcija bivstvovanja uključuje u sebi individualnu slobodu kao svoj konstitutivni elemenat; Sartr pri tom gradi originalna metoda sredstva analize i

opisa konstitucije individuuma u sklopu univerzuma kao jedinstvenog akta egzistencije u istorijskom procesu koristeći pri tom metod psihoanalize. Tridesetih godina on se u svojim analizama oslanja na fenomenološke deskripcije analize i strukture svesti i samosvesti čoveka tako što radikalizuje Huserlovu fenomenološku metodu redukcije s namerom da svest "očisti" od psihičkih naslaga; to ga vodi odustajanju od ideje egološke strukture svesti i vodi tezi o autonomiji irefleksivne svesti i njenog imanentnog jedinstva, kao i ontološkog prvenstva u odnosu na reflektivni nivo njene konstitucije *Ja (Transcendentalni ego, 1934)*; na tom putu Sartr nastoji da opiše sferu "apsolutne svesti" kao transcendentalnu sferu slobode i uslov egzistencije. Polazeći od fenomenološke deskripcije suštine uobrazilje i emocija kao intencionalno organizovanih akata svesti u svetu (*Imaginacija, 1936; Imaginarno, 1940*), Sartr razvija ontološku analizu tvoračkog statusa svesti u univerzumu – njegovu sposobnost da autonomno projektuje "nepostojeće" i da u skladu sa svojim projektom na određen način artikuliše bivstvjuće, da ga transformiše u "svet", u "situaciju", u "konkretnu i singularnu totalnost", u "konkretno". Glavno Sartrovo filozofsko delo, jedan od najznačajnijih spisa XX stoleća, jeste *Bivstvovanje i ništa* (1943). Ovo delo, imajući podnaslov: *ogled o fenomenološkoj ontologiji*, ima zadatak da odgovori na pitanja: šta je bivstvovanje, kakvi su fundamentalni ontički odnosi između svesti i sveta, kakve ontološke strukture svesti (subjektivnosti) čine mogućim te odnose, kako je moguće fiksirati, konceptualizovati i dešifrovati ontološku konstituciju čoveka kao konačnog, konkretnog bivstvjućeg, tj. u njegovoj ontičkoj neredukovanosti i samobitnosti. U potrazi za odgovorima na ova pitanja Sartr polazi od ideje sveta kao fenomena. Svet koji neposredno okružuje čoveka sa njegovim životnim iskustvom jeste prethodno, na predrefleksivnom nivou, već struktuiran od strane egzistencije. Čovekova svest se u njemu pokazuje kao "već ostvarena"; u svetu kao fenomenu "sintetički organizovane totalnosti" i kao konkretnom, Sartr izdvaja tri regiona: (a) *bivstvovanje-po-sebi* koje čini svaka faktička datost čovekove svesti, "ono što jeste to što jeste"; tu se misli na empirijske uslove u kojima se otkriva individualna svest i koji čine njegovu faktičnost (epoha, geografija, socijalna ili nacionalna pripadnost, čovekova prošlost, okruženje, psiha, karakter, naklonosti, fiziološka konstitucija). Sledeći region čini (b) *živa svest* (ili u Sartrovoj terminologiji, *bivstvovanje-za sebe*); njen ontološki status je u tome da pošto je raskrivenost datog, ono je zapravo ništa (néant), praznina, negacija, ništenje sebe same i sveta, konstantno gubljenje, nesupstancijalni apsolut, autonomno projektovanje sebe u svet prema svojim mogućnostima. Termin ništenje (neantizacija) koji uvodi Sartr ne označava

uništavanje (anihilacija) datog uz pomoć svesti, već neutralizovano kretanje svesti. U aktu projektovanja sebe svest nastoji da se oslobodi od slučajnosti svoje faktičnosti i da postoji na "sopstvenim temeljima"; tako čovek sam stvara način svog bivstvovanja u svetu među stvarima. Sloboda se suprotstavlja slučajnosti (odnosno, oslobađa se sveg datog koje nema svoj temelj). Sloboda se određuje kao autonomija, kao nastojanje čoveka da se samoodredi u onom što mu je dato. To omogućuje Sartru da individuu tumači kao autora svih značenja njegovog iskustva i ponašanja. Budući samosvestan, čovek je slobodan i potpuno odgovoran za svet i sebe u njemu. Pojavu čoveka u svetu "utemeljenja" Sartr označava kao ontološki akt slobode, čovekov izbor; čovek projektuje sebe u znaku samouzročnosti kao vrednosti. To što svesti nedostaje a što joj je neophodno jeste po Sartru treći region koji je impliciran u pojmu sveta kao fenomena – (c) *bivstvovanje-u-sebi*. Samoodređenje čoveka u bivstvovanju moguće je samo stoga što se svest za-sebe pokazuje kao prirodna, kauzalna karika u bivstvovanju. U *Bivstvovanju i ništa* istražuje se situacija kao neraskidiva sinteza svesti i datosti, slobode i faktičnosti. U perspektivi otvorenosti i rizika bivstvovanje se u Sartrovoj ontologiji tumači kao "individualna avantura", kao artikulisane postojećeg od onog "još nepostojećeg". Bivstvovanje je ono na šta se čovek odvaži, čime je "kompromitovan"; sloboda u svakom čoveku je sinonim svesti, utemeljenje unutrašnje strukture bivstvovanja, sveta, istorije, bestemeljnog, otkriće osnovnih veza i odnosa u svetu. Autentičnost čovekovog postojanja pretpostavlja razumevanje i prihvatanje lične odgovornosti od strane čoveka, prihvatanje безусловne slobode, autentičnosti. Istakavši kao univerzalnu strukturu ličnosti njen "fundamentalni projekt" – nedostižnu težnju da se bude bog – Sartr razvija metodu egzistencijalne psihoanalize tako što polazi od prvobitnog čovekovog izbora koji je po njegovom mišljenju temelj svih značenja koja konstituišu realnost.

U ovom spisu analizira se i problem Drugog i čini razlika između odnosa svesti i odnosa između svesti i bivstvovanja-u-sebi; inspirišući se hegelovskom idejom Drugog kao uslovom i posrednikom moje sopstvene individualnosti, Sartr ovde kritički učitava analize Huserla i Hajdegera. On nastoji da razgovor prevede iz ravni saznanja i apriorne ontološke deskripcije (gde Drugi, po njegovom mišljenju, ostaje apstrakcija) u oblast deskripcije Drugog kao realnog (konkretnog, pojedinačnog bića koje je konkretni uslov i posrednik moje samosti). Uzimajući za svoje polazište očevidnost, Sartr je svoj projekt morao razviti na tlu kartezijanskog *cogito*; fenomenološku deskripciju Drugog on vrši na nivou "faktičke nužnosti" njegovog prisustva u mom neposrednom, svakodnevnom životnom iskustvu. Uočivši da struktura veze "Ja – Drugi" podrazumeva

"biti viđen od strane Drugog", Sartr razvija fenomenologiju "gledanja" ukazujući na napetu dinamiku objektnosti i slobodnog Ja³³; ukoliko je Drugi (kao i ja sam) sloboda, transcendiranje, oblast nepredvidljivog, Ja u svetu nalazi se u opasnosti pošto je odnos Ja – Drugi, konflikt dve slobode i "skandal mnoštvenosti svesti" koji se ne može ukinuti u granicama ontologije. Dramatika i mogućnost uzajamnog ontičkog jedinstva u odnosima između više svesti povezani su s problemom njihovog uzajamnog priznavanja.

Nakon II svetskog rata Sartrova interesovanja trpe transformaciju; on se sve više socijalno i politički angažuje, postaje blizak levim političkim pokretima i problemi sudbine individualne slobode u spoljnom svetu koji odlikuje nasilje i eksploatacija, dovode do Sartrovog približavanja učenju Karla Marksa; u spisu *Problemi metode* (1957), koji čini prvi deo kasnije objavljenog drugog velikog Sartrovog spisa *Kritika dijalektičkog uma* (1960; 1985), preispituje značaj marksizma i visoko ocenjujući socijalnu filozofiju Marksa, kao i njegov pristup analizi konkretnih istorijskih događaja, ističe kako marksizam ostaje filozofija našeg vremena koja ne može biti prevladana sve dok ne budu prevladani uslovi koji su tu filozofiju stvorili; naglašavajući kako marksizam ostaje jedina moguća forma stvarnog konkretnog znanja, Sartr zamera savremenim marksistima pad u apriorni shematizam, svodenje konkretnog čovekovog života na slučajnosti, nerazumevanje istorijske totalnosti čoveka kao i isključivanje čoveka iz sfere istraživanja.

Kako su nerazdeljivi čovekovo postojanje i razumevanje čoveka, neophodno je izgraditi egzistencijalne temelje marksizma i spojiti ga sa egzistencijalizmom. Uvođenje egzistencije i egzistencijalnog projekta u centar znanja Sartr vidi kao uvod u univerzalno znanje o istoriji čovekove avanture. Uvođeci regresivno-progresivni i analitičko-sintetički metod Sartr nastoji da istraži kako čovek sebe projektuje ka samoobjektivizaciji, polazeći od materijalnih i istorijskih uslova. Na taj način, dopunjen konkretnom antropologijom, psihoanalizom i sociologijom malih grupa, postaje strukturna i istorijska antropologija, sposobna da objasn istorijske događaje u njihovoj konkretnoj realnosti. Krajnja namera Sartrove transformacije filozofije znanja i hermeneutike egzistencije u antropologiju prakse jeste da ukaže na specifičnost čovekove prakse, na nemogućnost redukovanja čoveka na uzroke ili strukture. Na taj način on ostaje dosledan tezama iz svog prethodnog dela *Bivstvovanje i ništa*. Otudeni čovek se ne pretvara u stvar, radom on prevladava materijalne uslove, bori se sa otuđenjem, i ne gledajući na sve drugo, osvaja svoju teritoriju.

³³ Samost, Ichheit.

Nakon Sartrove smrti objavljeni su njegovi nedovršeni spisi *Sveske o moralu* (1983) i *Istina i egzistencija* (1989) u kojima on iznova nastoji da odredi i utemelji misao o slobodi u prostoru savremene filozofije; sredinom XX stoleća Sartrova filozofija je izazivala velike sporove i imala veliki uticaj na filozofsku misao; kada je on umro, 1980. godine, govorilo se kako je sa njim otišao i deo Francuske, svakako onaj koji su vlasti još uvek poštovale odbijajući da ga hapse; nakon nekog vremena situacija se, daljim razvojem poststrukturalizma i posebno postmodernizma promenila pa je interes za Sartrovu filozofiju znatno opao. Ostaje nesumnjivo da je reč o velikom filozofu i misliocu, ali isto tako i velikom proznom i dramskom piscu, autoru antologijskih drama, dela koja spadaju u ono najbolje što je donelo prošlo stoleće: *Prljave, ruke, Iza zatvorenih vrata, Zatočenici iz Altone, Davo i dragi bog*.

Svaki pregled ove vrste bio bi uveliko manjkav ako ne bismo spomenuli još dvojicu izuzetnih mislilaca, dvojicu Španaca: Miguela de Unamuna (1864-1936) i Hoze Ortega-i-Gaseta (1883-1955); prvi je sebe nazivao "španskim Paskalom" i "bratom Kjerkegora", a za drugog dovoljno je reći samo da je autor čuvene knjige *Pobuna masa*, dela kome je po popularnosti u XVIII stoleću ravan Rusoov *Društveni ugovor* a u XIX stoleću Marksov *Kapital*.

Miguel de Unamuno se rodio u Bilbau; sa dvadeset i tri godine bio je doktor filologije, sa dvadeset i sedam profesor grčkog jezika, a sa trideset i sedam rektor Univerziteta u Salamanki; sa tog mesta uklonjen je 1914. a nakon kritike politike diktatora Rivere i Alfonsa XIII (1923) uhapšen je i deportovan na Kanarska ostrva odakle je pobegao u Francusku. Nakon pada diktatora Rivere vratio se u Salamanku gde je umro u godini kad je počeo građanski rat u Španiji. Autor je niza knjiga među kojima se izdvajaju: *Život don Kihota i Sanča Panse* (1905) i *O tragičnom osećanju života* (1913). U ovoj poslednjoj knjizi Unamuno piše da realno ne postoji čovečanstvo već samo konkretni čovek; sve što je živo iracionalno je, a sve racionalno je lažno; život ne podnosi formule dok je konkretni čovek nestabilan ili apsolutno individualan i ne može se definisati. Život i racionalna istina su protivrečni; pojmovi su tesni da objasne smisao života; zato pravi intelektualac ne može nikad biti zadovoljan ni sobom ni drugima; pojam *tragičnog* suprotstavlja se pojmovima tačnosti i egzaktnosti. Unamuno je skeptičan prema filozofskim sistemima; afekti i osećanja nastaju pre refleksije; filozofske teorije koje nastoje da objasne ponašanje i naše postupke uvek kasne a u naukama nema ničeg pred čim bi trebalo da se pada na kolena; nauku održava vera u razum a vera se ne dokazuje. Izvor tragičnog osećanja života je u misli o smrti i odbijanju da joj se čovek pokori; to osećanje nagoni čoveka da uvek iznova

stvara "živoga boga". O postojanju boga ne možemo ništa pouzdano znati i nisu, po Unamunu, u pravu ni ateisti, ni teisti, ni agnističari; ali, čovek hoće da zna. Unamuno piše o bogu koji se obraća srcu, to je bog Avrama, Isaka i Jakova a ne bog filozofa; zato mu je blizak Paskal kao i Kjerkegor.

U središtu filozofije Unamuna našlo se osećanje vremena i sila koja ga iznutra razara; naglašavajući problem besmrtnosti i u čoveku prisutne iracionalne tendencije Unamuno je u mnogome doprineo da se iz zaborava vrati tradicija kojoj pripadaju Paskal, Šlajermaher i Kjerkegor, te je zahvaljujući i njemu egzistencijalizam učvrstio svoj položaj.

Hoze Ortega-i-Gaset rodio se u Madridu gde je diplomirao filozofiju 1904; godinu dana ranije upoznao se sa Unamunom; nakon toga odlazi u Nemačku i sluša predavanja u Lajpcigu, Berlinu, Marburgu (Koen, Natorp); 1907. vraća se u Madrid a od 1910. počinje da predaje metafiziku na Madridskom univerzitetu; u znak protesta zbog hapšenja studenata od strane diktatore Rivere napušta katedru na univerzitetu da bi potom, u izgnanstvu napisao čitav niz knjiga među kojima se ističu: *Pobuna masa* (1930), *Oko Galileja* (1933), *Ideje i verovanja* (1940), *Istorija kao sistem* (1941); tome treba dodati i ranije objavljena dela: *Razmišljanja o "Don Kihotu"* (1914), *Španija sa slomljenom kičmom* (1922), *Tema našeg vremena* (1923). Alber Kami ga je nazvao "najvećim evropskim piscem posle Ničea".

Ortega-i-Gaset smatra da je čovek biće pozvano da nužnost prevede u slobodu, a da se sloboda ne može realizovati u pustinji; sudbina čoveka je delovanje koje pokreću vera i ideje koje menjaju fizičku i društvenu realnost; čovek je istorično biće, njegova priroda je njegova istorija i on je slobodni projekt i samokonstrukcija. Deluju uvek individue, ali individue su uvek deo generacije koja je određena istim horizontom, istim prostorom, istim vremenom i istim problemima. Postoje razna pokolenja, socijalne promene unutar njih ne zbivaju se trenutno i prekid s prošlim nije uvek tako realan kao što izgleda. Čovek je više no njegovo mišljenje jer u sebi poseduje strasti, strahove brige; delovanje je nemoguće ako u početku nije postojao projekt; ne postoji čovek koji nema ideje za rešavanje nekog problema; ali čovek ne raspolaže idejama, on sam je ideja koja zapravo i nije ništa drugo do sadržaj života, sveta, čovekovog bivstvovanja. Naučne ideje samo su rezultat ostvarenih fantazija; trougao i Hamlet imaju isto poreklo – oni su potomci fantazije; sudbina čoveka je da bude pripovedač; stvarajući hipoteze i teorije čovek ih proverava, pogrešne odbacuje, ne primećujući da su upravo greške najveća riznica; sve što se postiže, postiže se zahvaljujući greškama; pokazuje se da svi problemi koje je čovek izmislio nisu realnost; iskustvo s greškama smanjuje prostor iz kog se traži izlaz; ne

treba zaboraviti greške – u tome je istorija, kaže Ortega-i-Gaset. Realnost nije nešto što je dato, ona je konstrukcija od onog što je čovek imao pri ruci; najviša istina je evidentnost ali ona je samo teorija, intelektualna kombinacija. Onaj koji se bavi naukom mora stalno da sumnja u sopstvene istine; istine su vredne u onoj meri u kojoj se suprotstavljaju sumnji; one nisu relativne i ne zavise od subjektivnih uslova.

Frankfurtska škola

Frankfurtska škola nastaje dvadesetih godina XX stoleća formiranjem Instituta za socijalna istraživanja u Frankfurtu čiji su prvi direktori austrijski marksisti: istoričar radničkog pokreta Karl Grinberg (1861-1940) i ekonomista Fridrih Polok (1894-1970); s dolaskom Maksa Horkhajmera na mesto direktora (1931) Institut je dobio nov smer u istraživanjima; on je pokrenuo časopis *Arhiv za socijalna istraživanja* i istovremeno okupio niz mladih, talentovanih saradnika među kojima su se isticali Teodor Adorno, Herbert Markuze, Erih From, Valter Benjamin, Leo Levental, Franc Nojman, Alfred Šmit, Ervin Panovski. Sam termin *Frankfurtska škola* pojavio se sredinom pedesetih godina, mada je i tada ostalo otvoreno pitanje koji se sve autori u nju mogu ubrojati i koji je to minimum koji objedinjuje sve pomenute, u osnovi veoma različite mislioe. Možda bi se moglo reći da im je svima svojstveno tretiranje marksizma ne kao norme kojoj se mora ostati veran, već kao polazišta u analizi i kritici postojeće kulture i društva u celini; sama "škola" nije se identifikovala ni sa kakvim pokretom i imala je spram svih političkih pokreta kritički odnos; polazilo se od onih marksističkih stavova koje su razvili Lukač i Korš, ali su sve vreme stavljali naglasak na samostalnost i nezavisnost kritičke misli; predstavnici Frankfurtske škole nisu u svojim izlaganjima polazili od klasne svesti proletarijata čija je revolucionarna misija sve više dovođena u sumnju da bi se ideja o oslobodilačkoj ulozi proletarijata na kraju sasvim napustila. Ne predlažući nikakvu novu utopiju, a svesni da se mora izaći iz postojećeg društva, predstavnici Frankfurtske škole najveći broj svojih radova posvećuju analizi kulturnih pojava svog vremena, pre svega borbi protiv nacizma, ali ne zanemaruju ni kritiku drugih filozofskih orijentacija: logički empirizam, pozitivizam, pragmatizam, utilitarizam a kasnije i egzistencijalizam.

Predmet istraživanja članova Instituta bilo je društvo i njegova socijalna struktura, a predmet kritike masovna kultura i degradacija kulture, naročito umetnosti u vreme porasta masovnih sredstava prenosa informacija (Benjamin); nastavljajući se na teorijsko nasleđe Hegela, Marksa i Frojda, oni

nisu zanemarivali ni naslede Ničea s čijih su pozicija branili vrednosti elitarne kulture. U prvi plan istraživanja dospele su teme koje su bitno obeležavale društvenu situaciju tog vremena: fašizam, nacizam, psihoanaliza, dijalektika, teorija književnosti, teorija prava, sociologija i muzikologija, problem čoveka, masovne kulture, industrijsko društvo. Pripadnici Frankfurtske škole negovali su antidogmatizam i pri tom se beskompromisno zalagali za autonomiju teorijskog mišljenja. Njenim predstavnicima neki su zamerali da neguju nostalgiju za elitarnom kulturom i to je donekle i tačno; no, šta je u tome loše?

Nastojeći da shvate društvo u celini predstavnici Frankfurtske škole nastojali su da u svojoj kritici stanu naspram tog društva, mada su istovremeno znali da su i sami deo tog društva; kako ne postoji apsolutni subjekt znanja i da se u mišljenju o društvu subjekt i objekt ne podudaraju (jer je tako nešto stvar budućnosti), kritička teorija nije rezultat napretka misli nego društvenog procesa koji ljudima treba da vrati vlast nad njihovom sudbinom, čime se menjaju i teorija i funkcija mišljenja kao i njegovi odnosi prema objektu.

Teorija je *kritička* jer nastoji da sačuva autonomiju u odnosu na zatečene forme društvene svesti; ona je momenat prakse usmerene ka boljem društvu i poseduje destruktivni karakter koji se ogleda u pojmovnoj aparaturi ali i opoziciji spram vladajuće svesti proletarijata. Kritička teorija u svojoj analizi polazi od apstraktnih kategorija ali time je i kritika opisanog sveta. Njen intelektualni čin je ujedno i društveni čin – *kritika* u Marksovom smislu. Polazeći od istorijski određenog društva – razvijenog kapitalističkog građanskog društva koje pretilo da se vrati u varvarstvo – kritička teorija anticipira jedno drugo društvo u kojem više nema razlike između nužnosti i slobode. Teorija teži emancipaciji čoveka i ukazuje na svet po meri ljudskih moći i potreba, na ljudske mogućnosti koje su drugačije od onih koje poznaje postojeći svet. Lešek Kolakovski je takvo shvatanje odredio kao "lukačevski marksizam bez proletarijata", a što teoriji daje manje dogmatski a više otvoreni karakter mada je pri tom čini manje jasnom i manje konsekvantnom.

Kako je većina predstavnika Frankfurtske škole bila jevrejskog porekla, mahom iz bogatih jevrejskih buržoaskih porodica, od kojih je mali broj imao suštinski veze sa jevrejstvom, dolaskom nacista na vlast 1933. većina je emigrirala u Ženevu, Pariz a nakon nekoliko godina u Njujork. Nakon II svetskog rata Horkhajmer i Adorno su se vratili u Frankfurt i obnovili rad Instituta, dok su drugi članovi ostali u Americi (Markuze) ili Meksiku (From).

Nemački filozof i sociolog **Maks Horkhajmer** (1895-1973), dugogodišnji direktor Instituta za socijalna istraživanja (od 1931. do 1965) niz godina je bio neopravdano u senci drugih saradnika Instituta i najviše poznat po knjizi koju

je napisao zajedno s Teodorom Adornom *Dijalektika prosvetiteljstva* (1948) i njegovo delo tek u poslednje vreme dobija pravi značaj. Među njegovim radovima izdvajaju se: *Studije o porodici i autoritetu* (1936), *Tradicionalna i kritička teorija* (1937), *Pomračenje uma* (1947), *Istraživanja o predrasudi I-V* (1949-1950), *Nostalgija o savršeno Drugom* (1961), *Sociologika I-II* (sa T. Adornom), (1962), *Kritička teorija I-II* (1968), *Primedbe 1950-1969.* (1974).

U programskom spisu *Tradicionalna i kritička teorija* Horkhajmer kao specifičnost kritičke teorije izdvaja: (a) nezavisnost u odnosu na postojeće doktrine (pa i na marksizam), (b) uverenje o ozbiljnoj bolesti čitave civilizacije i (c) svest o tome da je i analiza postojećeg društva i sama sastavni deo tog društva ili jedna od njegovih samosvesti. Horkhajmer brani autonomiju ljudskog mišljenja ali zastupa i tezu da su filozofske, religiozne ili socijalne ideje proizvod delovanja različitih društvenih grupa.

Horkhajmeru je svojstveno opiranje na vrednosti liberalnog društva i suprotstavljanje svim oblicima totalitarizma, kao i prekomernoj socijalnoj kontroli u savremenim demokratskim industrijskim društvima. Takve tendencije sputavaju slobodnu inicijativu i potpomažu stvaranje autoritarnih društava; Horkhajmer se u svojim istraživanjima oslanjao na Marksa; smatrao je da zakoni kapitalizma pretpostavljaju fašizam čija ideologija maskira stari cilj: vladavinu manjine nad sredstvima za proizvodnju, dok težnja profitu podrazumeva uvek i težnju ka socijalnoj vlasti. Zadatak filozofije Horkhajmer vidi u pružanju pomoći individui u suprotstavljanju onim oblicima totalitarne organizacije društva koje vode stvaranju totalitarnih režima. Ističući kako je razvoj birokratskog aparata još od vremena Francuske revolucije uslovljen ostvarenjem progresivnih ideala, pravedna raspodela završila se apsurdom – totalitarnim društvom. U delu *Dijalektika vlasti* Horkhajmer i Adorno se bave metafizikom vlasti koja teži kako potčinjavanju spoljašnje prirode tako i stvaranjem repertoara mehanizama za atomizovanjem individuuma u društvu. Apsurdna je pretenzija svake vlasti u XX stoleću na optimizaciju i racionalizaciju socijalnih odnosa: bolest je neodeljiva od prirode civilizacijskog razuma i ona stvara žeđ u čoveku za vladanjem nad prirodom; ta pretenzija nema granica i čovek funkcioniše u znaku industrijskog pokoravanja okolne sredine; on je sredstvo za postizanje tog cilja i tako deformiše svoje autentične težnje budući da od rođenja sluša kako se uspeh može postići samo samoograničavanjem. Od toga se može spasti samo mimikrijom; traži se mišljenje koje je spremno da služi egoističkim interesima vladajuće strukture. "Režimski" mislioci propagiraju ideju unifikovanog oblika života kojim dominira opšta standardizacija koja veliča proizvodnju a minimalizuje slo-

bodno, lično vreme pojedinca. Um u industrijski organizovanim društvima se ne može tumačiti kao unutrašnje svojstvo realnosti; njegova funkcija se svodi na proračunavanje i izbor između sredstava koja već unapred imaju zadan cilj i mišljenje nema više zadatak da uspostavlja norme jer su one već unapred date budući da sve reševa "sistem", odnosno, vlast. Um je zarobljen od strane socijalnog procesa; jedini kriterijum je instrumentalna vrednost čiji je cilj vladavina nad ljudima i prirodom. U takvoj situaciji jedina forma intelektualizma može biti kritičko mišljenje koje slabi društvene sile zaslepljivanja i čuva politički potencijal. Horkhajmer je smatrao da je iluzorna vera u stvaranje svetle budućnosti; kritičko mišljenje teži uspostavljanju umnog stanja, no pošto se ono temelji u stanju siromaštva savremenog društva, samo sa uvidom u to stanje nije dat i način njegovog prevladavanja.

Napadajući scijentizam u čijoj osnovi je tvrdnja da metode primenjivane u prirodnim naukama obuhvataju sav intelektualni instrumentarijum koji vodi do vrednosnih sazajnih rezultata, Horkhajmer je kao glavni cilj kritičke teorije video ne uvećavanje znanja već emancipovanje ljudi iz porobljavajućih odnosa. Zadatak filozofije bi po Horkhajmeru bio u tome da sve što se zbiva prevede u govor kako bi ljudi mogli da čuju glasove koje je tiranija potisnula u ćutanje i da se svet upozori na opasnost od napretka tehnike kojoj služi nauka, koja je u principu indiferentna prema sistemu vrednosti, te da napredak nauke i tehnike neizbežno vodi do totalitarnog društva, do sve većeg manipulisanja ljudima, do propasti kulture i uništavanja ličnosti.

Nemački filozof, sociolog, kompozitor **Teodor Adorno** (1903-1969) jedan je od vodećih predstavnika Frankfurtske škole; u svojim ranim spisima bavi se filozofijom Huserla i Kjerkegora koje kritikuje zbog pre naglašavanja uloge subjekta. Adorno je polazio od toga da je neophodno kritikovati svaku teoriju društva u onoj meri u kojoj se društvo kao njen predmet istorijski menja. U ranom periodu svog stvaralaštva Adorno je bio blizak idejama Lukača i Korša, posebno marksističkoj kritici robnog fetišizma i Lukačevom učenju o "postvarenju". Nakon dolaska nacista na vlast u Nemačkoj, Adorno je emigrirao u Englesku a potom u Ameriku gde je ostao do kraja II svetskog rata da bi se potom vratio u Nemačku gde je ostao do kraja života predajući na Frankfurtskom univerzitetu. Tokom godina provedenih u emigraciji tesno saraduje sa članovima Instituta, posebno sa Horkhajmerom i rezultat te saradnje je pomenuti spis *Dijalektika prosvetiteljstva*. U tom delu autori dovode u pitanje ideju istorijskog progressa koja čini jedan od stubova marksističke teorije; istorija društva interpretirana je kao univerzalna istorija prosvetćenosti polazeći od toga da je čovek u stalnoj borbi za opstanak bio prinuđen tokom čitave istorije

da se usavršava u upravljanju svetom radi ostvarenja sopstvenih ciljeva. Ta permanentna usmerenost na vladavinu menja bit čovekovog mišljenja i čini ga nesposobnim za samorefleksiju a um svodi na puki instrument; taj proces prosvetličanstva vrši se stalnom racionalizacijom sveta u subjektivno-instrumentalnom smislu. Um sledi procedure formalnog automatizma. Logička i tehnička aparatura koju je uz pomoć nauke i tehnike stvorio čovek za ovladavanje spoljašnjom prirodom, počinje da vlada samom čovekovom prirodom. U spisu napisanom zajedno sa Horkhajmerom (*Autoritarna ličnost*, 1950) Adorno ističe kako u procesu racionalizacije, zahvaljujući određenim sklonostima (konvencionalnost, pokornost vlastima, destruktivnost, cinizam) čovek postaje podložan autoritarizmu, a da antidemokratske strukture računaju s tim ljudskim sklonostima. Adorno nije smatrao da je prosvetiteljstvo bilo u potpunosti represivno, no s druge strane, nije imao iluziju da će instrumentalni um u potpunosti biti ukinut; sredinom pedesetih i šezdesetih godina Adorno je napisao svoja najznačajnija dela: *Negativna dijalektika* (1966) i *Estetička teorija* (1970). U tim spisima Adorno nastavlja da razvija već ranije formulisane teorije racionalnosti, posebno negativnu dijalektiku kao dijalektički način protivrečnog mišljenja o protivrečnom; Adornovo neprihvatanje formalno-logičkog mišljenja posledica je uvida u protivrečje koje postoji među pojmovima i stvarima pri čemu se potiskuje neidentično, ono što nije podložno pojmu. Ustajući protiv sistematizacije, determinisanosti kategorijalnog aparata kao instrumenta formalno-logičkog mišljenja, Adorno osnovnim principom svoje negativne dijalektike proglašava princip "negacije identiteta". On nastoji da redefiniše Hegelovu kategoriju određene (pozitivne) negacije tako što negaciji daje drugo značenje. Ako je ona kod Hegela pokretački momenat kojim dijalektika smera razvijanju i prevladavanju, Adorno u negaciji vidi momenat koji ne vodi prevladavanju; u negativnoj dijalektici Adorna ogleda se reakciju na ne-ljudsku društveno-istorijsku realnost; pozitivna hegelovska negacija sankcioniše postojeći poredak stvari koji je, po mišljenju Adorna, nedovoljno "negativan".

Veći broj Adornovih radova posvećen je filozofskoj kritici kulture i posebno estetici i sociologiji muzike; treba imati u vidu spise: *Filozofija nove muzike* (1949), *Ogled o Wagneru* (1952), *Disonance* (1956), *Uvod u sociologiju muzike* (1962); središnje mesto u tim radovima zauzima kritika masovne, komercijalne umetnosti, kao i iskrivljena svest ljudi koja do krajnjih granica ugrožava kritičko mišljenje. Kritičkoj svesti i sreći pojedinca mogla bi pomoći samo autentična umetnost, umetnost koja svesno razobličava pretenzije na celovitost i samodovoljnost, umetnost koja produktivno negira društvenu realnost; Adornova

ideja "nove muzike" počiva na pretpostavkama estetičkog modernizma i kritici klasične umetnosti. Filozofija muzike je danas moguća samo kao filozofija nove muzike. Sve ostalo samo je još odricanje oficijelne kulture: ona sama služi jedino unapređenju varvarstva nad kojim se gnevi pa bi se moglo reći da su najgori slušaoci oni obrazovani koji Šenbergu prilaze s rečima "ja to ne razumem" i u tom slučaju skromno znanje bes racionalizuje u znanost. Mogućnost same muzike, piše Adorno, postala je neizvesna. Ne ugrožava je to što bi bila dekadentna, individualistička i asocijalna, kako joj to reakcija prebacuje; naprotiv, ona još nije u dovoljnoj meri takva; ona pokušava da svoje anarhično stanje u mislima preokrene u izvesnu slobodu, no ova joj se izmeće u sliku i priliku sveta protiv kojeg se buni, uzmiče joj u poredak. Time što muzika slepo i bez pogovora sledi istorijsku tendenciju svog vlastitog materijala i prodaje se u izvesnom smislu svetskom duhu (a ovaj nije svetski um), ona u svojoj nevinosti ubrzava katastrofu koju istorija sprema da priredi svekolikoj umetnosti. Ona daje istoriji za pravo, a ova će je za uzvrat proglasiti bespravnom. No to sad ovoj osuđenici na smrt daje pravo i pruža joj paradoksalnu šansu da postoji i dalje. U lažnom poretku i propast umetnosti je lažna. Istina umetnosti, piše Adorno, jeste negacija prilagođavanja do koje ju je doveo njen centralni princip, princip slaganja bez ostatka. Sve dok umetnost, konstituisana u kategorijama masovne produkcije, doprinosi ideologiji i sve dok je njena tehnika jedna od tehnika ugnjetavanja, ona druga, nefunkcionalna, ima svoju funkciju; Adorno ne govori o definitivnom kraju muzike; ona se, po njegovim rečima, može nadati da će preživeti zimu samo ako se emancipuje i od dvanaesttonske tehnike, ali ne time što će pasti u iracionalnost starije provenijencije, nego time što će dvanaesttonsku tehniku apsorbovati slobodno komponovanje, a njena pravila spontani kritički duh. Dvanaesttonska tehnika je polemička koliko i didaktična. Ali, sad se radi samo o tome kako da se dođe do tehničkih merila pred licem varvarstva koje nadire. Postavi li dvanaesttonska tehnika jednu branu pred njega, onda je, po rečima Adorna, već dosta učinila, čak ako još i nije stupila u carstvo slobode. Muzika je stav prema realnosti koju spoznaje ne pretvarajući je u sliku. Tako se menja društveni karakter muzike. Tradicionalna muzika je, osamostaljujući svoje zadatke i tehnike, postala «autonomna». Društveni sadržaj velike muzike ne možemo osvojiti čulnim slušanjem, nego tek ako pojmovno oposredujemo spoznaju elemenata i njihove konfiguracije. Adorno smatra da muzička dela ne treba pripisivati određenim društvenim klasama, budući da do naših dana muzika postoji samo kao proizvod građanske klase koja otelotvoruje celo društvo i istovremeno ga estetski registruje. U tom smislu feudalizam nikad nije imao «svoju» muziku

već ju je pribavljao od građanstva, a kako je proletarijatu bilo uskraćeno da se konstituiše kao muzički subjekt, u postojećem sistemu upravljanja ne može ni egzistirati druga muzika osim građanske.

Stoga je, ističe Adorno, nevažno kojoj klasi pripada kompozitor kao što do biti muzike ne možemo doći ni na osnovu toga kako je društvo prima; isto tako, privatna politička ubeđenja autora samo su u najslučajnijoj i najnemeredavnijoj vezi sa sadržajem dela. Pomeranje društvenog sadržaja u radikalno novoj muzici manifestuje se negativno - u begu od koncerata. To nije posledica opredeljenja nove muzike nego u tome što se ona, kao mikrokosmos, nalazi u antagonističkom ljudskom uređenju i iznutra probija zidove koje je estetska autonomija ranije brižljivo postavljala. Klasični smisao tradicionalne muzike sastojao se u tome da ona kontinuiranom imanentnošću i ugodnom fasadom forme proklamuje kako u suštini nema klasa. Nova muzika, nesposobna da sama dobrovoljno uskoči u borbu a da pri tom ne povredi vlastitu konzistenciju, zauzima u toj borbi, i protiv svoje volje, jednu poziciju time što napušta privid harmonije neodrživ pred licem realnosti što srlja u katastrofu.

Radikalno moderna muzika se izolovala ne po svom asocijalnom, nego po svom socijalnom sadržaju, time što svojim čistim kvalitetom ukazuje na društveno čudovište umesto da ga pod maskom već nekog postojećeg humaniteta prikriva. Moderna muzika nije više ideologija. U doba kad se stapaju produkcioni i upravljački aparati, pitanje posredovanja između baze i nadgradnje zadatareva. Umetnička dela su poput svih sedimenata objektivnog duha, stvar sama (a ne ideologija o stvari). Ona su skrivena društvena suština prikazana kao pojava. Možemo se zapitati da li je umetnost ikad uopšte i bila onaj oposredovani odraz realnosti kakvim se prikazivala pred svetskom moći, a ne možda uvek jedno prikrivanje stvari od sveta da bi se njegovoj moći oduprla. Umetnička dela nikad ne podražavaju društvo; ona uvek odgovaraju na njegovu heteronomiju i to utoliko više što se više odmiču od sveta. Umetničko delo ne reflektuje društvo time što će rešavati njegova pitanja, pa čak ni time što će sama pitanja odabrati. Ali ono je zapanjeno užasom istorije. Sad insistira, sad zaboravlja. Sad omekšava, sad otvrdnjava. Istrajava, ili se sebe odriče da bi nadmudrilo sudbinu. Objektivitet umetničkog dela je fiksiranje tih trenutaka.

Integralna tehnika kompozicije nije nastala ni pri pomisli na integralnu državu ni pri pomisli da ovu ukine, ona je pokušaj da se odoli stvarnosti i da se apsorbuje onaj panični strah kome je integralna država odgovarala. Umetnost mora, radi ljudskosti, nadmašiti svet u njegovoj neljudskosti. Umetnička dela

se proveravaju na zagonetkama koje svet zadaje da bi progutao ljude. Svet je sfinga, umetnik njen zaslepljeni Edip, a umetnička dela odgovori koji, poput njegovog ruše Sfingu u ponor. Tako se umetnost odnosi prema mitologiji. Šokovi pred nerazumljivim, koje je umetnička tehnika izazivala u doba kad je bila bez smisla, menjaju svoj pravac. Oni osvetljavaju besmislen svet. Tome se žrtvuje nova muzika. Svu tminu i krivicu sveta preuzela je na sebe, svu svoju sreću nalazi u tome da spozna nesreću; svu lepotu u tome da se odrekne od lepog privida. Niko ne želi da s njom ima veze, ni pojedinci ni kolektivi. Ona se razleže a da je niko ne čuje, ostaje bez odjeka. Dok se oko slušane muzike vreme prelama kao metkom razbijeni prozračni kristal, neslušana muzika pada u prazno vreme poput kakvog ćorka. Pa ma došla i do poslednjeg iskustva koje mehanička muzika svakog časa proživljava, nova muzika je spontano ciljala na apsolutni zaborav. Ona je zapravo poruka u boci što pluta morem. Ovo bi bile neke od osnovnih ideja koje Adorno izlaže u svom radu iz 1940. godine o Šenbergu a koji će činiti osnovu njegove *Filozofije nove muzike*.

Među najtalentovanijim članovima Horkhajmerovog kruga bio je **Valter Benjamin** (1892-1940) koji je na nemačko-španskoj granici izvršio samoubistvo kako nacistima ne bi pao u ruke; Benjamin istražuje konkretne forme kulture na temeljima marksizma i judaizma; Filozofiju je studirao u Berlinu, Minhenu i Bernu; godine 1919. odbranio je disertaciju *Pojam umetničke kritike u nemačkom romantizmu*, pošto mu je Univerzitet u Frankfurtu odbio disertaciju *Poreklo nemačke tragijske igre* zbog njene neobičnosti. Nakon boravka u Moskvi 1925-1926. počinje da izučava dela Marksa; od 1933. živi u Parizu i tada počinje njegova saradnja sa Horkhajmerom; u to vreme piše rad o pariskim pasažima, koji je ostao nedovršen i kao takav štampan 1955. Benjaminovi radovi su, zahvaljujući Adornu, postali šire poznati tek šezdesetih godina XX stoleća a njegov veliki uticaj se počinje još jače osećati nakon objavljivanja sabranih dela u sedam knjiga (1972-1989); mora se imati u vidu da se naknadno "otkrivanje" Benjamina poklapa s ponovnim interesom šezdesetih godina za avangardnu umetnost dvadesetih godina XX stoleća, čiji je on svojevremeno (što se sada jasno vidi) bio jedan od najvećih teoretičara. Među njegovim najpoznatijim spisima su *Poreklo nemačke tragijske igre* (1925, štampano 1928), *Moskovski dnevnik* (1926-1927), *Šarl Bodler* (1937-1939), *Šta je epsko pozorište* (1939), *O pojmu istorije* (1940). Umetnička dela Benjamin vidi kao izraz određenog načina proizvodnje i specifične istorijske situacije; umetničko delo je integralni izraz religioznih, metafizičkih, političkih i ekonomskih tendencija svog vremena. Pišući o pozorišnim delima (tragičkim igrama) baroknog doba Benjamin je anticipirao postmodernističku tezu o

odsustvu "finalnih" smislova u komponentama duhovne kulture. Alegorije baroknog doba mogu svašta označavati, i uvek nešto drugo, neidentično samome sebi. Istina predmeta u celini rastvorena je u subjektivnom voluntarizmu alegorijskog označavanja: u alegorijskim figurama "tragedijskih igara" istorija čovečanstva se pokazuje kao istorija nedaća i iskušenja, jezikom simbola priroda se shvata kao predskazanje spasa i vaskrsenja. Gubitkom neposrdne veze reči i stvari (što se dešava s Adamovim padom) jezik ne treba tumačiti kao oruđe adekvatne komunikacije već kao proizvoljnu formu svega postojećeg. Pošto svaka stvar poseduje neki duhovni sadržaj, jezik pripada svim realizacijama stvari i njihovim manifestacijama: smislaona komunikacija je samo momenat funkcionisanja jezika. Ime na koje se obično skoncentriše interes filozofije jezika jedino je sposobno da spreči redukovanje saopštavanja na nivo običnog instrumentalnog akta. U danas već čuvenom spisu *Umetničko delo u veku tehničke reprodukcije* (1936) Benjamin se koristi nekim Marksovima idejama u tumačenju tradicionalnih teorija umetnosti; ukazuje da nove mogućnosti proizvođenja umetničkih dela (film, fotografija) stvaraju novu situaciju u kulturi i da ritualne crte koje su povezivale umetnost s religijom ili kultom sada gube svoj značaj; umetnost više ne počiva na ritualu već na politici. Ako se tradicionalna umetnost kao instrumentima služila magijom i kultom sada se kao njena osnovna vrednost javlja tržišna vrednost, sposobnost da postane sredstvo masovnog konzumiranja. Umetnička dela gube svoju "auru" i unikatnost, iskoračuju iz istorije i tradicije; fotografija i film postaju standardna sredstva istorijskih događaja i dobijaju političko značenje. Gledalac filma postaje kritičar pošto ono što je dato na ekranu poklapa se s tačkom gledanja kamere koja ono što se dešava posmatra iz različitih uglova. Umetnik je suprotnost snimatelja; dok prvi nastoji da osmisli prirodnu distancu u odnosu na realnost i daje njenu integralnu predstavu, snimatelj duboko prodirući u realnost seče je na deliće i stvara novu sliku iz mnoštva fragmenata. Sa širenjem auditorijuma film postaje važan politički faktor delovanja na mase. Film širi granice percepcije i briše rastojanja i dozvoljava posmatranje i najmanjih delića stvarnosti, nalik delatnosti psihoanalitičara. Umetnost postaje važna politička moć koju fašizam koristi za estetizaciju politike u cilju struktuiranja i mobilizacije masa bez promena odnosa vlasništva a posledica toga je estetizacija rata koja za cilj ima homogenizaciju masa³⁴. Ne treba gubiti iz vida godinu u kojoj je nastao ovaj tekst: 1936. Kasniji događaji potvrdili su veličinu ove sjajne Benjaminove analize; njegove teze

³⁴ Benjamin ističe kako je Boder u svoje vreme estetizovao zlo i učinio ga prihvatljivim ljudima sredine XIX stoleća.

ne gube u značaju ni kad je reč o savremenom filmu, posebno američkom, koji je do krajnjih granica ispolitizovan i ideologizovan, a o čemu će tek biti napisane temeljne analize. Isto važi u velikoj meri i za Benjamina koji tek u vreme postmodernizma dobija svoje pravo mesto u istoriji mišljenja i sve češće obraćanje njemu nije nimalo slučajno.

Kako se uvek interesovao za skriveni smisao govora, pa je istraživanju kabale posvećivao mnogo više pažnje no Marksu (koga nije mnogo čitao), Benjaminov interes za istorijski materijalizam može se objasniti željom da se otkriju šifrovani smislovi istorije koju je shvatao kao predmet konstrukcije čije mesto nije prazno vreme, već sadašnjost starih događaja koje današnje vreme neprestano oživljava. Benjamin je bio duboko vezan za ideju mesijanstva i stoga je smatrao da je nemoguća imanentna eshatologija, da *eshaton* kroz neku rupu mora ući u vreme, kao Mesija; on nije hteo da potpuno kida veze sa tradicijom; insistirao je na tome da se delovi mitskog nasleđa moraju spasti jer bez njih kultura ne bi mogla trajati. Konačno, verovao je da postoji neka skrivena riznica smislova, da ljudske jezik i umetnost više otkrivaju no što stvaraju a da jezik nosi značenje ne na osnovu konvencije ili slučaja, već zbog nekakvog alhemijaskog srodstva sa stvarima i iskustvom pa mu je stoga instrumentalno tumačenje jezika bilo simptom opšteg raspada nasleđenih značenja u tehnokratski orijentisanju kulturi.

Za Frankfurtsku školu Benjamina ne vezuje toliko marksizam već interesovanje za razne simptome kulturne dekadencije koji su posledica robnog karaktera umetnosti; ako je verovao u oslobodilački potencijal proletarijata, onda je više verovao u proletarijat kao nosioca buduće kulture no kao organizatora nove proizvodnje.

Herberet Markuze (1898-1979) je od 1933. jedan od aktivnih saradnika Frankfurtske škole; studirao je u Berlinu i Frajburgu, ali je iz Nemačke emigrirao 1934. u Švajcarsku a otud nakon godinu dana u Ameriku gde od 1939. do 1950. radi za američku vladu u informacionom sektoru američke kontraobaveštajne službe. U isto vreme predavao je na Kolumbijskom univerzitetu (1934-1941; 1951-1950), Kalifornijskom (1955-1964) i Univerzitetu u San-Dijegu (1965-1976). Šezdesetih godina Markuze je postao popularan izvan akademskih krugova pa su ga studenti kraće vreme smatrali svojim ideologom jer su u njemu videli ideologa "globalne revolucije" koja se trebala odvijati kroz seksualno oslobađanje bez učešća radnika; uopšte, treba imati u vidu da se pokreti vezani za 1968. poklapaju s prestankom rada zavoda u Mančesteru u kojima je svoja shvatanja socijalizma nastojao da realizuje Robert Oven, kao i sa ekspanzijom rok-muzike i marihuane; ubrzo se pokazalo da studenti i rasne

manjine ne mogu biti nikakav nosilac progresivnih društvenih promena, ali da su veoma efikasno bili iskorišćeni za rušenje sistema vrednosti koje se sistematski sprovodi sve do naših dana uz pomoć holivudske produkcije, lanaca brze hrane, a u najnovije vreme širenjem jednodimenzionalnih besplatnih informacija putem interneta. Oni koji se bave holivudizacijom i mekdonaldizacijom sveta naći će kod Markuzea interesantne opservacije, ali i način kako se mišljenje može dugoročno u određenom smeru kanalisati. Iako je u međuvremenu opao interes za Markuzea, reč nije o nekom beznačajnom misliocu i da je objavio samo jednu jedinu knjigu, *Čovek jedne dimenzije*, ili zbornik rasprava *Estetska dimenzija*, to bi već bio dovoljan razlog da mu se posveti puna pažnja. U njegove osnovne radove spadaju: *Hegelova ontologija i osnovi teorije istoričnosti* (1931), *Um i revolucija* (1940), *Eros i civilizacija* (1955), *Sovjetski marksizam* (1958), *Čovek jedne dimenzije* (1964), *Represivna tolerancija* (1965) *Kraj utopije* (1967), *Psihoanaliza i politika* (1968), *Ideje o kritičkoj teoriji društva* (1969), *Kontrarevolucija i ustanak* (1972), *Estetska dimenzija* (1977).

Nakon odbranjene disertacije iz oblasti književnosti (1922), Markuze u Frajburgu sluša Hajdegera (1928-1932) ali se od njega udaljava pod uticajem u to vreme objavljenih Marksovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*; premda će u nekim elementima ostati pod trajnim Hajdegerovim uticajem, i premda je u Hajdegerovoj analizi opstanka (Dasein) video novu radikalnu tačku za utemeljenje savremene socijalne filozofije, pre svega kroz sintezu egzistencijalne ontologije i istorijskog materijalizma realizovanim u filozofskoj antropologiji, Markuze se nakon upoznavanja s Marksovim spisom udaljava od Hajdegera čije mu se ideje čine apstraktnim i nemoćnim da obuhvate u svom totalitetu realno-istorijske strukture savremenosti.

Nakon toga, Markuze se udaljava i od marksizma i njegovo filozofiranje karakteriše odsustvo Marksovih ekonomskih kategorija; on istražuje "novu realnost" koju određuje kao "tehnološku realnost" i u prvom planu nisu ekonomski momenti društva ni priroda ekonomske moći, već sam tip zapadne civilizacije i njegova imanentna potčinjenost prirodi; to za krajnju posledicu ima vladavinu čoveka nad čovekom. Neko vreme Markuze je prihvatao i najsporniji momenat Frojdovog učenja – ideju o neizbežnom konfliktu između čovekove prirode i društvene forme njegovog postojanja. Ocenjujući psihoanalitičku ideju o determinisanosti kulture arhajskim nasleđem, Markuze je smatrao da je progres moguć pri samosublimaciji seksualnosti u Eros; on polazi od toga da su nagon ka životu (Eros) i nagon ka smrti (Tanatos) nespojivi s "pravilama igre" naše civilizacije. Ovi nagoni se potiskuju od strane društva i sublimišu (Eros)

ili preusmeravaju (Tanatos) na spoljašnji svet u obliku rada (pokoravanje prirode) ili na unutrašnji svet (u hipostazama vlasti).

Po mišljenju Markuzea dostignut nivo nauke i tehnike stvara principijelno novi sistem zadovoljavanja lažnih materijalnih potreba ljudi u visokorazvijenim društvima; moguće je osloboditi instinkte od nepotrebne presije i telu omogućiti da samo bude svoj cilj a rad pretvoriti u slobodnu igru ljudskih mogućnosti. Ali, očuvanje postojećeg društvenog poretka vodi porastu represivnih sila u obliku bezmerne opšte društvene kontrole. Posledica toga savremenoj industrijskoj civilizaciji je formiranje jednodimenzionalnog čoveka, objekta duhovne manipulacije, budući da on ima smanjen kritički odnos prema društvu. Danas dominantna civilizacija, po Markuzeu je jednodimenzionalna u svim svojim momentima: nauci, filozofiji, umetnosti, svakodnevnom mišljenju, političkim sistemima, ekonomiji i tehnologiji; izgubljena "druga" dimenzija je princip negativnosti i kritike, zahtev za istinskim svetom kao kritikom postojećeg sveta; u jednodimenzionalnom svetu sve je svedeno na jednu funkciju lišenu "supstancije", autonomije. Umetnost takođe učestvuje u univerzalnom procesu degradacije ne time što negira vrednosti kulture već što ovu ugrađuje u postojeći poredak. Zadatak kulture budućnosti je da neguje duh negacije i da se okrene protiv "postojećih formi slobode". Tako nešto biće moguće transcendiranjem postojećeg društva, promenom strukture stvarnosti, razvijanjem nove tehnologije i povratkom na jedinstvo nauke i umetnosti, nauke i etike, oslobađanjem mašte. To će, po mišljenju Markuzea, biti moguće uz pomoć slojeva društva koji se nalaze ispod površine konzervativne baze naroda – uz pomoć odbačenih i autsajdera, nezaposlenih, etničkih manjina i studenata, dakle, uz pomoć onih slojeva koji odbijaju da prihvate igru koju im nameću viši slojevi potrošačkog društva izgrađivanjem sistema veštačkih potreba.

Budući da je kapitalistički sistem stvorio takve mehanizme i načine asimilacije kulture da je u stanju da sve kritičke elemente prevede u podršku sistemu i da ih u sebe integriše, Markuze je smatrao da je neizbežno nasilje jer sloboda govora, reči i udruživanja, tolerancija i demokratske institucije, samo su sredstva ovekovečivanja duhovne vladavine kapitalističkih vrednosti. Zato oslobađanje mora započeti oslobađanjem od demokratskih sloboda i tolerancije, i u eseju o represivnoj toleranciji on izlaže shvatanje da tolerancija koja je nekad bila oslobodilačka parola danas služi ugnjetavanju reč je o toleranciji koja služi ugnjetavanju koje sprovodi tiranska većina protiv ideje oslobađanja; to je tolerancija koja ne treba da se toleriše, tolerancija zla i laži. Istinska i dublja tolerancija mora se zasnivati na netoleranciji prema lažnim idejama i

pokretima; tolerancija koja je proširila obim i sadržaj slobode uvek je bila pristrasna - netolerantna prema svima koji su se borili protiv održanja postojećeg stanja. Markuze ukazuje na to da i proklamovana sloboda reči unapred je osuđena na to da proizvodi mišljenje koje je u interesima *establishmenta* koji podržava većina jer ovaj ima sredstva da utiče na mišljenje. Zato su, kaže on, mnogi užasi savremenog sveta opisivani u mas-medijima ali neemocionalnim tonom na nepristrasan način; takva "objektivnost" je lažna i ta vrsta tolerancije je neljudska. Tolerancija mora stoga označavati netoleranciju desničarskih pokreta i toleranciju levičarskih pokreta; pri tom, tu nije reč o zalaganju za neku diktaturu već za stvarnu demokratiju koja je protiv ideje tolerancije, jer većina ne može biti u pravu budući da su demokratska sredstva informacija deformisala njihove duhove.

Dok se u oblasti kulture manifestuje novi totalitarizam, u razvijenim industrijskim civilizovanim društvima koja su pod autoritarnim režimima imamo dve vrste terora: teror pomoću terora i teror pomoću demokratije, pluralizma i tolerancije; prvopomenuti teror koji teži oslobađanju čovečanstva Markuze smatra boljim, dok je daleko gori ovaj drugi teror pomoću slobode koji sam sebe ovekovečuje.

Ako su rane rasprave Markuzea i bile u znaku mladohegelovske interpretacije Hegela, kasnija njegova dela nemaju s marksizmom a i Hegelom mnogo zajedničkog; reč je o poluromantičnom anarhizmu, ali isto tako i o lucidnoj dijagnozi savremene kulture koja sve više poprima apokaliptične crte. Markuze smatra da do društvene promene u savremenom društvu može doći samo napuštanjem vladajućih vrednosti kapitalizma i diktatorskog socijalizma, pri čemu socijalne inicijative dolaze od marginalnih slojeva koje čine intelektualci i studenti; iako su ga u početku ubrajali u ideologe "nove leve" on se ubrzo distancirao od levog radikalizma. Pred kraj života Markuze je pokašavao da razvije nove modele i tipove racionalnosti kojima bi se oslobodila čulnost od represivnog pritiska kulture. U nizu radova kojima analizira duboke izvore ljudskog bivstvovanja on se približava ponovo Hajdegeru. U osnovi savremene industrijske civilizacije leži po Markuzeu određen istorijski projekt u obliku konkretnog čovekovog odnosa prema svetu, odnos mišljenja spram prakse u svetu. Taj projekt Markuze određuje kao "tehnološki projekt", odnosno kao tehnološku racionalnost koja ima za cilj da porobi prirodu i prilagodi je potrebama čoveka. Ali, ta tendencija okreće se protiv samog čoveka kao dela prirode i u tome se ogleda iracionalnost represivne racionalnosti koja je duboko ukorenjena u samo bivstvovanje.

Nemački filozof, psiholog i sociolog **Erih From** (1900-1980) jedan je od glavnih predstavnika neofrojdzizma; u Hajdelbergu je doktorirao filozofiju 1922. godine a naredne dve godine pohađao kurs psihoanalize u Berlinu; od 1925. bavio se psihoanalitičkom praksom da bi od 1929. do 1932. bio saradnik Instituta za socijalna istraživanja u Frankfurtu gde je rukovodio odsekom socijalne psihologije. Nakon emigracije 1933. u Ameriku From predaje na Kolumbijskom i Jelskom univerzitetu da bi potom osnovao Institut za psihoanalizu na Nacionalnom univerzitetu u Meksiku. Od 1974. do smrti živeo je u Švajcarskoj. U njegove najznačajnije spise ubrajamo: *Bekstvo od slobode* (1941), *Čovek za sebe* (1947), *Zdravo društvo* (1955), *Umeće voleti* (1956), *Zenbudizam i psihoanaliza* (1960), *Marksovo shvatanje čoveka* (1961), *Revolucija nade* (1968), *Anatomija ljudske destruktivnosti* (1973), *Imati ili biti* (1976). Podsticaj svojim istraživanjima From nalazi u deloma Frojda, ranog Marksa, Spinoze, Ničea, kao i u budizmu; naglasak stavlja na probleme čoveka i nastoji da čoveka protumači s biološkog, socijalnog i egzistencijalnog aspekta. Smatra da ljudska priroda ne može biti objašnjena ni kao biološki uslovljena suma želja, ni kao slepa posledica socijalnih uslova života; ljudska priroda je rezultat istorijske evolucije i sinteze određenih urođenih mehanizama i zakona. Kidanje jedinstva s prirodom i želja za uspostavljanjem nove harmonije za račun izgubljene stvaraju nerazrešive egzistencijalne dihotomije koje nastaju između čovekovog života i smrti, između njegovih mogućnosti i granica realizacije tih istih mogućnosti. From ukazuje i na protivrečja individualnog i socijalnog života koja nisu imanentna ljudskom postojanju već su posledica istorijskih uslova i u principu rešiva. Primer istorijske dihotomije je pojava ropstva u antičko doba; jedinstvenost čovekovog položaja ogleda se u tome što je zadovoljenje potreba nedovoljno ne samo za sreću već i za psihičko zdravlje. Potrebe koja nastaju usled disharmonije čovekovog postojanja daleko prevazilaze granice životnih potreba; njihov izraz je nagon da se uspostavi jedinstvo čoveka i sveta. Po Fromovom mišljenju izvor svih čovekovih pokretačkih sila, afekata i nagona je u potrebi da se prevaziđe protivrečje postojanja i da se dospe do viših formi jedinstva s prirodom, s drugim ljudima i sa samim sobom. From smatra da svi postojeći oblici istorijskih oblika društva ne odgovaraju autentičnim potrebama čoveka. Represivnost društva izražava se po njegovom mišljenju u manipulaciji svesti i u potiskivanju socijalno nepoželjnog u sferu nesvesnog, i stoga From govori o "socijalno nesvesnom" koje je determinisano delovanjem "socijalnog filtra". Zadatak psihoanalize je "derepresija", dovođenje do svesti ljudskih mogućnosti i njihovo usklađivanje s društvom. Humanistička koncepcija koju je razvijao From imala je veliki uticaj u razumevanju postindustrijske civilizacije.

Komunikativna racionalnost

U početku blizak Frankfurtskoj školi, da bi potom postao krajnje samostalan, originalan i verovatno jedan od najuticajnijih savremenih mislilaca, jeste **Jirgen Habermas** (1929) koji je zajedno s predstavnicima starijeg pokolenja (Gadamerom i Rikerom) veoma brzo postao jedan od živih klasika savremene filozofije, ali isto tako i sociologije, psihologije, filozofije politike i teorije prava; Habermasa odlikuje izraziti duh dijaloga: učestvovao je u raspravama o pozitivizmu sa predstavnicima studentskog pokreta, a zatim sa sledbenicima K. Popera, sa H.G. Gadamerom o pitanjima hermeneutike, sa Niklasom Lumanom o teoriji sistema, kao i sa predstavnicima postmodernizma (Liotar); uvek ga je odlikovala smelost i odgovornost, ali i spremnost da uči od drugih te su mnogi u njemu videli primer moći "komunikativne racionalnosti" kojoj je i posvetio sav život (M. Džej). Habermasove ideje i koncepcije jesu rezultat diskursa, polemike sa onim učenjima koja su na njega izvršila najveći uticaj; tako se moglo dogoditi da su one postale sinteza često krajnje raznorodnih koncepcija. Početkom osamdesetih godina Habermasova teorija komunikativnog delovanja, etika diskursa i originalna filozofija prava, doneli su mu toliku popularnost da su ga mnogi počeli smatrati jednim od najvećih filozofa današnjice³⁵.

Filozofiju, psihologiju, istoriju nemačke književnosti i ekonomiju, Habermas je studirao u Getingenu, Cirihi i Bonu gde je doktorirao 1954. radom o Šelingu kod Eriha Rotakera, nakon čega je prešao u Frankfurt gde je od 1956. do 1962. bio Adornov asistent u Institutu za socijalna istraživanja, potom profesor Univerziteta u Hajdelbergu (1962-1964) i Frankfurtu (1964-1971; 1983-1994) a u međuvremenu sedam godina direktor (sa K.F. Vajczeckerom)

³⁵ Ima, razume se i onih drugih, poput Bernda Rabela koji smatraju kako je Jirgen Habermas denuncijant u službi Vašingtona i kažu kako je "zbog toga mnogo puta nagrađivan i proglašavan za „najznačajnijeg nemačkog filozofa 20. veka“. Ova je tvrdnja naravno besmislena, jer je Habermas jedan ambiciozan, no po svojim dostignućima filozof daleko ispod nivoa jednog Hajdegera, Karla Šmita, Horkhajmera ili Markuzea. Habermas je podržao američko bombardovanje Iraka i Srbije. On je ideolog vladajućeg socijalnoliberalnog sistema: kao takav je primio brojne nagrade od establišmenta u Nemačkoj. Habermas idealizuje rad medija u Sjedinjenim Državama i na Zapadu i pozdravlja njihov doprinos manipulaciji. On to opravdava tehnološkom nužnošću i svesno ignoriše negativne strane moderne komunikacije. On je ideolog finansijskog kapitala". Opširnije: <http://www.pecat.co.rs/2010/10/bernd-rabel-evropska-unija-je-neprijatelj-nemacke/>

Instituta Maksa Planka (1964-1971), no za to vreme nije prekidao nastavničku delatnost u Frankfurtu. On je predstavnik "druge (srednje) generacije" Frankfurtske škole, jedan od ideologa nove leveice i predstavnik neomarksizma. Konceptije Habermasa čine sintezu filozofije Frankfurtske škole, psihoanalize, analitičke filozofije, hermeneutike i strukturalizma. Njegova istraživanja se kreću od socijalne filozofije, preko teorije komunikacije do metodologije i filozofije prava.

Njegova najznačajnija dela su: *Strukturne promene javnosti* (1962), *Teorija i praksa* (1963), *Saznanje i interes* (1968), *Tehnika i nauka kao ideologija* (1968), *Ka logici društvenih nauka* (1970), *Teorija društva i socijalna tehnologija* (sa N. Lumanom, 1971), *Kultura i kritika* (1973), *Teorija društva ili socijalne tehnologije* (1973), *Problem legitimnosti u uslovima poznog kapitalizma* (1973), *Ka rekonstrukciji istorijskog materijalizma* (1976), *Šta je univerzalna pragmatika* (1976), *Teorija komunikativnog delovanja I-II* (1981), *Moralna svest i komunikativno delovanje* (1983), *Filozofski diskurs moderne* (1985), *Moral i komunikacija* (1986), *Postmetafizičko mišljenje* (1988), *Faktičnost i značenje* (1992), *Objašnjenje etike diskursa* (1994), *Uključenje Drugog. Fragmenti o političkoj teoriji* (1997) i dr.

U početku pod velikim uticajem nemačke klasične filozofije ali i Marksa i marksizma, Habermas je bio veoma blizak filozofskim i sociološkim koncepcijama Frankfurtske škole od koje se počeo udaljavati kad se postavilo pitanje odnosa filozofije i politike; za razliku od starijih predstavnika ovog pokreta koji su smatrali da se treba distancirati od politike, mlađa generacija kojoj je pripadao Habermas insistirala je na tome da filozofija mora biti u središtu političkih diskusija i da filozofski osmišljava političke procese. Na taj način on se počeo (uz veće razumevanje Adorna a manje Horkhajmera) udaljavati od filozofije moderne i prosvete koju su zastupali predstavnici Frankfurtske škole, te i svoju doktorsku disertaciju (koja je potom imala preko dvadeset izdanja) *Strukturne promene društvenosti* nije 1961. odbranio u Frankfurtu već u Marburgu kod V. Abendrota.

Od samog početka Habermas je odbacivao pokušaje da se po shvatanjima različiti mislioci objedinjuju u jednu jedinstvenu školu kao što bi to bila "kritička teorija"; tako nešto za njega nikad nije ni postojalo, mada postoji neka genetska veza učenja Horkhajmera, Adorna, Markuzea i Habermasa; on je poseban značaj pridavao *Dijalektici prosvetiteljstva* koju je smatrao jednim od najznačajnijih spisa u XX stoleću, mada se povremeno pozivao i na neke od poznijih radova predstavnika Frankfurtske škole. Analizirajući kritičku teoriju društva Horkhajmera, Adorna i Markuzea, Habermas konstatuje

nedostatke kritičke teorije koji se ogledaju u nejasnosti normativnih odnosa, u apsolutističkom tumačenju istine i odnosa filozofije prema naukama i u nepotpunim ocenama demokratskih tradicija pravne države. Habermas kritikuje i stanovište kritičke teorije po kojem je moguće svodenje društvene racionalnosti na racionalnost radne prakse shvaćene kao pokoravanje prirode što za posledicu ima redukciju procesa samoostvarivanja ljudskog roda u radnoj delatnosti. Po mišljenju Habermasa institucionalni okviri društva nisu neposredni rezultat procesa rada; neophodno je diferencirati dva procesa emancipacije društva: emancipaciju društva od spoljašnje prinude prirode i emancipaciju od represija koje su posledica sopstvene prirode. U prvom slučaju društveni ideal je totalna automatizovana socijalna organizacija kao rezultat naučno-tehničkog progressa. U drugom slučaju pretpostavlja se uvećavanje javne refleksije koja rastvara forme države i oslobađa potencijal komunikativnog delovanja.

Habermas razlikuje rad i jezičku komunikaciju: rad podrazumeva instrumentalnu praksu određenu tehničkim pravilima koja počivaju na empirijskim znanjima. Komunikativno delovanje je određeno interakcijom koja je vođena intersubjektivno određenim normama koje su osnova opšteprihvaćenog ponašanja učesnika u komunikaciji. U tom smislu istorija može biti protumačena kao proces racionalizacije³⁶ društva, kao rast proizvodnih sila uz pomoć racionalnih sredstava i procedura njihovog izbora i kao proces racionalizacije delovanja orijentisanog na uzajamno razumevanje. Habermas je u periodu 1970-1990. transformisao projekt kritičke teorije društva na osnovu sinteze analitičke filozofije (Ostin, Serl), hermeneutike, psihoanalize, kao i niza socijalnih teorija. Habermas je, zajedno s K.O. Apelom, razvijao model komunikativne racionalnosti koji bi trebalo da projektu moderne udahne "drugi život" i da mu sačuva patos racionalne kritike i emancipacije. Njegova osnovna teza je u tome da je projekt moderne nezavršen jer nisu iscrpljene sve njegove mogućnosti; time se Habermas suprotstavlja teoretičarima postmodernizma smatrajući da su njihove koncepcije zasnovane na kritici zastarelog tipa racionalnosti koji počiva na modelu autonomne predlingvističke svesti. U vreme kad su relativistički stilovi mišljenja postali svojevrsna moda, Habermas ide "protiv struje" i traži osnove univerzalnih kriterijuma uma.

³⁶ Racionalizacija označava otklanjanje odnosa prinude koji su neprimetno ugrađeni u strukture komunikacije. Na taj način društvena racionalizacija se pokazuje kao proces postepenog prevladavanja sistematski narušene komunikacije.

Habermas smatra da filozofija više nema pretenziju na to da kazuje apsolutne istine o svetu i da bude vrhovni sudija nauci i kulturi; ona svoj smisao ima u rekonstrukciji intuitivnog, predteorijskog znanja učesnika komunikacije i na taj način pomaže aktualizaciju potencijala racionalnosti koji već leži u osnovi komunikativnog delovanja. Filozofija uspostavlja jedinstvo uma, izgubljeno podelom sfere kulture u novo doba u tri oblasti: nauka i tehnologija, moral i pravo, umetnost i umetnička kritika; na taj način filozofija i dalje ostaje čuvar racionalnosti kao i forma socijalne kritike.

Habermas u savremenoj filozofiji izdvaja četiri smera koji imaju sopstveni lik: analitičku filozofiju, fenomenologiju, zapadni marksizam i strukturalizam. Ta četiri smera se međusobno bitno razlikuju, no svi su na specifičan način moderni i to ima svoj izraz u osnovnim motivima mišljenja. Habermas izdvaja i četiri motiva koji bitno ukazuju na razilaženje s dosadašnjom tradicijom: postmetafizičko mišljenje, lingvistički obrt, lokalizaciju uma i odustajanje od privilegovanog položaja teorije u odnosu na praksu (tj. prevladavanje logocentrizma).

Evropska metafizika zasnovana na identitetu bivstvovanja i mišljenja i sakralizaciji teorijskog načina života, destabilizovana je spoljnim impulsima; metafizici svojstveno totalizujuće mišljenje dolazi u pitanje sa novim tipom metodčke racionalnosti. Novi predmet filozofske refleksije sada je svet života kao oblast svakodnevnog samorazumljivosti, kao nepredmetna, predteorijska realnost i to nije ona totalnost s kojom je računala metafizika; postmetafizičko mišljenje operiše s drugim pojmom sveta.

Lingvistički obrt koji se desio u XX stoleću označava smenu paradigmi: prelaz od filozofije svesti ka filozofiji jezika. Prvoj paradigmi je svojstven odnos ljudske svesti ka nečem u realnom svetu što se može predstaviti i čime se može manipulirati; jezik se pri tom smatra instrumentom reprezentovanja. Zahvaljujući prevladavanju modela kartezijanske predlingvističke svesti oblast simboličkog, koja je zauzimala mesto između mišljenja i sveta, sad dobija samostalno značenje. Na mesto analiza odnosa subjekta i objekta sad dolaze analize odnosa jezika i sveta; konstituisanje sveta se više ne pripisuje transcendentnoj subjektivnosti već gramatičkim strukturama a na mesto introspekcije stupa rekonstruktivna delatnost lingviste. Definitivno prevladavanje filozofije svesti zbiva se već u granicama lingvistički orijentisane filozofije zahvaljujući prevladavanju apsolutizacije reprezentativne funkcije jezika koja se udaljava od svesti i na prvi plan stavlja njegovu komunikativnu funkciju. Nije nimalo slučajno da Habermas posebnu pažnju pridaje pokušajima sinteze hermeneutike i analitičke filozofije (K.O.

Apel, H. Patnem, M. Demit); smatra da teorija govornih akata (Ostin, Serl) može, sintetizovana sa teorijom značenja (Demit), biti inkorporirana u komunikativnu teoriju delovanja.

Zahvaljujući pojmovima konačnosti, vremenitosti, istoričnosti, ontološki orijentisana fenomenologija lišava um njegovih klasičnih atributa: transcendentna svest treba da konstituiše sebe u praksi sveta života; kao dodatne momente antropološki orijentisana fenomenologija uvodi pojmove telesnosti, delovanja, jezika. Jezičke igre kod Vitgenštajna, dubinske strukture Levi-Strosa, društveni totalitet kod marksista – sve to ukazuje na pokušaje da do neba uzdignut um vrati svojim zemnim temeljima; odlučujući značaj za to imali su modeli jezičkog uzajamnog delovanja. Jezik se javlja kao nešto objektivno i od ranije dato.

Pragmatizam od Pirsca do Kvajna, hermeneutika od Diltaja do Gadamera, sociologija znanja Šelera, Huserlova analiza sveta života, antropologija saznanja od Merlo-Pontija do Apela i postempiristička teorija nauke počev od Kuna – sve to je istaklo duboku vezu geneze i sadržaja znanja. Apstraktni saznajni akti imaju svoje poreklo u prednaučnom praktičnom ophođenju sa stvarima i drugim ličnostima i time je uzdrmano u klasici vladajuće prvenstvo teorije nad praksom. Na tom tlu niče savremeni skepticizam, kao i radikalni kontekstualizam koji sve pretenzije na istinu ograničavaju na lokalne jezičke igre i faktično pridržavanje pravila diskursa.

U koncepciji komunikativne racionalnosti Habermas vidi način da se izbegnu zamke zapadnog logocentrizma koji ne obraća pažnju na složenost uma koji deluje u svetu života i njegovo ograničenje kognitivno-instrumentalnim sredstvima. Povratak ka jedinstvu uma moguć je stvaranjem supstancijalne slike sveta oslanjanjem na reificiranu svakodnevnu praksu budući da se razum već realizuje u komunikativnom delovanju pri čemu filozofija samo prevodi tu intuiciju na konceptualnu ravan. Sam Habermas posebno mesto u svojoj filozofskoj koncepciji daje pojmu "komunikativne racionalnosti" koji se suprotstavlja kognitivno-instrumentalnoj redukciji razuma, zatim shvatanju o dvostepenom tumačenju društva (koje povezuje paradigme sveta života i sistema) i teoriju moderne koja objašnjava tip socijalnih patologija.

Blizak Habermasu jeste **Niklas Luman** (1927) koji je pravne nauke studirao u Frajburgu i u prvo vreme radio kao pravnik da bi 1960-1961. posećivao predavanja sociologije i upravljanja društvom na Harvardu u Americi gde je tada vodeća ličnost bio Talkot Parsons (1902-1979), tvorac strukturno-funkcionalne škole u izučavanju društva. Tu se Luman zainteresovao za probleme teorije sistema u sociologiji nakon čega je, po povratku u Nemačku, započeo unive-

rzitetSKU karijeru kao profesor sociologije i sociologije prava u Bilefeldu. Veliku popularnost Lumanu su doneli radovi: *Pravni sistem i pravno učenje* (1974), *Vlast* (1975), *Politička teorija u državi opšteg blagostanja* (1981), *Socijalni sistemi* (1984), *Ekonomija društva* (1988), *Društvena nauka* (1990), *Sociologija rizika* (1991), *Društveno pravo* (1993). Bibliografija radova priredana za Lumanov šezdeseti rođendan obuhvata 33 monografije i 231 članak; ogroman broj naučnih radova, isto tako veliki broj izvora na koje se poziva, kao i široko polje istraživanja skrenuli su na Lumana pažnju svetske javnosti, posebno sociologa; njegovi radovi se bave pitanjima od ljubavi i religije do zakonitosti i ideologije, od nauke i ekonomije do vlasti i strukture države, od svetske zajednice do pravne države i pravnih sistema. Interes za Lumana posebno podstiče i njegov pokušaj da u vreme vladavine teško međusobno usaglasivih socioloških paradigmi izgradi jednu novu "metaparadigmu" koja bi postavila teorijske, metodološke temelje savremene socijalne teorije a da se pri tom ne izgubi u nizu pokušaja "renesansi" učenja Vebera, Parsonsa i mnogih drugih klasika sociologije.

Luman daleko više nastoji da reinterpreтира i dâ novo tumačenje postojećih koncepcija i pojmova no da stvori i konstruiše nove; često, a sa drugačijim naglaskom, formuliše "davno rešene" probleme kao što su: *socijalno delovanje, kriterijumi racionalnosti "ponašanja", vrednosti, smisao, "socijalnost" prava...* Njegove socijalne ideje nisu potpuno nepoznate; one imaju koren kod Konta, Dirkema, Pareta, Spensera, Vebera, Parsonsa, Mertona i drugih teoretičara koji su polazili od toga da funkcionalizam u sociologiji nastaje i da se širi usled ograničenosti broja empiriskih istraživanja i teorijskih analiza, kao i osmišljavanja konkretnih datosti.

Iako se ponekad Luman predstavlja kao sledbenik Parsonsovog strukturnog funkcionalizma vidna je njegova veza i sa nefunkcionalizmom; njegov funkcionalizam se razlikuje od strukturnog funkcionalizma po tome što on nastoji da rekonstruiše jezgro Parsonsovog učenja kod koga je naglasak na dominantnoj ulozi vrednosti, a reč je zapravo samo o jednom od aspekata socijalne diferencijacije. Luman smatra da se metodološki funkcionalizam može realizovati kroz njegovo radikalizovanje koje podrazumeva odustajanje od teleološkog mišljenja, tj. odustajanja od potrage za konačnim ciljevima ka kojima bi bilo usmereno sve delovanje sistema, kao i kroz pokušaj uspostavljanja determinisanosti bilo kakvih događaja i omogućavanja strukturama da proizvode potpuno određene aktivnosti. Tako, na mesto izučavanja kauzalnih (uzročnih) veza stupa potraga za "funkcionalnim ekvivalentima".

Parsonsov strukturni funkcionalizam Luman kritikuje zbog zastarelog shvatanja u njemu po kojem je cilj nauke utvrđivanje uzročnih veza dok je "funkcija" poseban slučaj "uzroka", a pravilnije bi bilo da se uzrok vidi kao poseban slučaj funkcionalne veze. Dok je za Parsonsa primarna struktura, za Lumanu je to funkcija, pa na mesto strukturnog funkcionalizma treba da dođe funkcionalni strukturalizam kao metodološka osnova, mada ovu koncepciju Luman postepeno napušta već početkom sedamdesetih godina.

Lumanova funkcionalistička teorija sistema poreklo ima u opštoj teoriji sistema Ludviga fon Bertalanfija s kraja četrdesetih godina XX stoleća i oslanja se na rezultate iz oblasti kibernetike, biologije, polivalentne logike, teorije mašina i teorije informacija. Centralnu kategoriju svoje teorije – redukciju kompleksnosti sveta – Luman nalazi zahvaljujući idejama Huserla i Arnolda Gelena; suprotnost racionalizma i empirizma rešava u "fenomenološkom ključu", uklanjanjem spoljašnjih smisaonih svojstava predmeta poniranjem u kaos empirijske realnosti. Kao i strukturaliste, ni Luman ne interesuje problem subjekta budući da fenomenološka sociologija i etnometodologija u prvi plan umesto društva kao realne suštine kao primarni objekt istraživanja smatra smislove i značenja vizuelne realnosti, tj. formalizovane sisteme pomoću kojih individue stvaraju svoje predstave o socijalnoj realnosti.

Lumana možemo smatrati predstavnikom radikalizovane moderne budući da naspram postmodernista u centar istraživanja stavlja *refleksivnost* kao glavnu karakteristiku svakog socijalnog delovanja, kao bit projekta moderne; polazeći od takvih metodskih pretpostavki Luman konstruiše ne samo svoju sistemsku paradigmu već i pojmove *društva* i *podstistema*.

Polazeći od toga da čitava tradicija, počev od antike, celinu misli dvojako, kao jedinstvo i kao celinu delova, Luman tradicionalnu podelu na celinu i delove zamenjuje razlikom sistem i okolna sredina i u tom slučaju sistemsko diferenciranje pokazuje se kao razgraničenje sistema i okolnog sveta unutar sistema. Osnovna karakteristika sistema i okolne sredine jeste kompleksnost, pojam koji ukazuje na složenost događaja; kompleksnost sveta ukazuje na beskonačni broj mogućnosti koje permanentno ugrožavaju sistem; da bi sistem mogao da preživi, prinuđen je da vrši redukciju tako što će smanjivati kompleksnost svodeći je na mogućnosti koje omogućuju održavanje sistema. Luman redukciju izjednačava s racionalnošću pri čemu je ključni momenat razlikovanje (između sistema i sredine), a ne princip racionalnosti, morala, solidarnosti ili nečeg drugog budući da ne postoji u svetu neka apsolutna

pozicija rezervisana za posmatrača, kao neka najviša instanca, pa shodno tome ne može postojati ni neki unapred dat kriterijum pravilnog prosuđivanja.

Sve to vodi Lumanu zaključku o *autopoiesisu* sistema, koju imamo kad sistem usvaja "zatvorenost – otvorenost" kao način odnošenja sa sredinom. Ako se ranije smatralo da sistemi imaju otvoren karakter i da svaki sistem da bi se održao mora energiju (odnosno informaciju) dobiti spolja kroz komunikaciju sa sredinom imajući u nju "ulaz" i "izlaz", Luman smatra da sistem ima sposobnost samoproizvođenja, samoreorganizovanja i da elemente usklađuje sa sobom te da samog sebe proizvodi, a što je i smisao tog izraza *autopoiesis* koji je Luman preuzeo od čileanskog neurofiziologa Humberta Marutanija. Komunikacija poseduje *samoreferentnost* i upravo ona socijalni sistem čini sistemom; tako se pitanje o otvorenosti ili zatvorenosti sistema zamenjuje pitanjem o otvorenosti samoreferentne zatvorenosti.

Razlog uvođenju ovakvih pojmova je u Lumanovom pokušaju da pojmove oslobodi od subjekta, od ljudske svesti i da ih prenese u realne sisteme kao "objekte nauke"; to znači da postoji realni svet sistema čije se opisivanje vrši pomoću drugih sistema čime treba da se ukinu logička protivrečja.

Autopoetičnost socijalnog sistema ogleda se u tome što je on sam sposoban da stvara i menja svoje elemente pomoću relacionih (relativnih) procesa; u tome se ogleda osnova stabilnosti sistema i njegovih podsistema; pojam *autopoiesis* ukazuje na prevladavanje orijentacija usmerenih na vrednost i subjektivističke momente sistema. Društvo je stoga autopoetični sistem koji sam sebe ne samo opisuje nego i izgrađuje; tu nije samo reč o ponavljanju već postojećeg, već i o stvaranju novih elemenata povezanih s ranijim. Kako svet nema svoj centar, nema ga ni savremeno društvo a sistemi su osuđeni na stalno raspadanje i ponovno samostvaranje a smisao sistema bilo bi u tome što on uspostavlja vezu između raspadanja i novog samoproizvođenja.

Svoja istraživanja Luman je usmerio na strukture koje upravljaju ponašanjem ličnosti i društvenih sistema, kao i na mehanizme autonomnog delovanja svakog od društvenih podsistema; pitanje o uzrocima postojanja društva je lajtmotiv pitanje koje se provlači kroz sva Lumanova dela; ponašanje pojedinca je nemoguće prognozirati dok se ne pojavi princip poretka: ništa se ne može predvideti tamo gde je sve neizvesno i gde je sve moguće; iz nereda može nastati samo nered; društvo nastaje tek u trenutku kad ličnosti stupe u uzajamne odnose; pri tom je ograničen broj ličnosti koje se integrišu u prvobitni sistem a komunikacija kao i modeli ponašanja nisu neograničeni, jer u suprotnom može nastati prezasićenost i tada dolazi do blokiranja socijalne dinamike. Sistem se može razvijati pod uslovom da svi ne mogu unutar njega raditi sve, već da pos-

toji funkcionalna specijalizacija s ciljem da se redukuje kompleksnost. Samo na taj način društvo može da evoluiru i da postane kompleksnije.

Lumanovo stanovište se razlikuje od Parsonsovog po tome što struktura prestaje da bude faktor stabilnosti sistema ukoliko je faktor njegovog obnavljanja; on nastoji da pojmu subjekta oduzme predmetne temelje, jer pričom o subjektu vlada humanistička predrasuda, i da pri tom pokaže kako društvo nije rezultat uzajamnog delovanja ljudi već je "mreža komunikacija" pa i društvo nije ništa drugo do "samoproizvođenje komunikacija". Socijalnost ne nastaje kao rezultat "orijentisanosti na drugog", kako su tvrdili Veber i Parsons, i društvenost se ne može ocenjivati s obzirom na njenu racionalnost ili iracionalnost, budući da je ona po svojoj prirodi racionalna. Sve to ne znači da kod Lumana subjekt "iščezava" kako bi ustupio mesto samorazvijanju sistema; svaki sistem (kao i podsistem) i sâm istupa kao subjekt za sebe i to čak i onda kad subjekta socijalnih sistema (u formi kolektivne svesti) u Lumanovoj paradigmi nema. Sve to ukazuje da je socijalno samo ono što poseduje komunikativnu vrednost i da se ta komunikacija odvija u odnosu dveju suprotnih tendencija (promena i očuvanje), i upravo ova Lumanova ideja danas dobija sve veći značaj. Ove ideje uticaće na gradnju sinergetičkih modela promene sveta samoorganizovanjem (autopoiesis).

Neomarksizam

Pojmom *neomarksizam* često se označava onaj način mišljenja koji srećemo kod predstavnika Frankfurtske škole; to značenje je preusko da obuhvati sve one teoretičare koji su u XX stoleću osnovne podsticaje mišljenja nalazili u filozofiji Karla Marksa a koji su na razne načine bili daleko van uskog kruga mislilaca okupljenih oko Maksa Horkhajmera. U neomarksiste treba, pre svih, ubrojati Đerđa Lukača, Karla Korša, Ernsta Bloha, Antonija Gramšija, Luja Altisea, Gaju Petrovića, kao i niz drugih filozofa koji, oslanjajući se na najviše vrednosti tradicionalnog marksizma, svoje stanovište određuju kao poziciju radikalnog humanizma. Neomarksistima je svojstveno odbacivanje pozitivističke kritike klasičnog marksizma i nastojanje da se Marksovo učenje aktualizuje u susretu sa fenomenologijom, neohegelovstvom, frojdizmom, egzistencijalizmom, strukturalizmom i drugim savremenim filozofskim orijentacijama. Neomarksistima je zajedničko postuliranje radikalnog humanizma; naglasak se stavlja na društveno-istorijsku praksu, na prevladavanje otuđenja i samootuđenja čoveka (pojam otuđenja ovde se javlja kao analogni pojam "formalne ra-

cionalnosti" kod M. Vebera ili "racionalizacije" kod S. Frojda), i pri tom se smatra da je prevladavanje otuđenja moguće stavljanjem naglaska na autentične čovekove potrebe. Konačno, neomarksisti ponavljaju Marksov zahtev da je slobodni razvoj svakog pojedinca uslov slobode za sve.

Dok je za marksiste iz vremena Prve internacionale bilo karakteristično oslanjanje na pozitivizam i darvinizam, a za marksiste Druge internacionale na neokantovce, marksisti nakon I svetskog rata počinju da se vraćaju Hegelu i to se najviše oseća u filozofiji Lukača, Korša i Bloha. **Đerđ Lukač** (1885-1971) je rođen u Budimpešti gde je završio gimnaziju i univerzitetske studije (1906); filozofiju je studirao u Berlinu kod Zimela (1906; 1909-1910) a od 1913. u Hajdelbergu kod Rikerta; tu je upoznao Maksa Vebera, Štefana Georgea, Emila Laska i Ernsta Bloha; po povratku u Budimpeštu Lukač je inspirator intelektualnog kružoka a zatim i slobodne javne škole u kojoj su se okupljali mnogi mladi ljudi koji su potom stekli ime u oblasti filozofije i umetnosti (Karl Manhajm, Zoltan Kodalji, Arnold Hauzer, Bela Bartok, Mišel Polanji); krajem 1918. stupio je u Komunističku partiju i njen član ostao do kraja života, uveren da je marksizam konačno rešenje zagonetke istorije.

Autor je niza značajnih dela u koja treba pomenuti i spise: *Duša i oblici* (1910; 1911), *Hajdelberska estetika* (1912-1914; 1916-1918; objavljeno 1974), *Teorija romana* (1916; 1920), *Istorija i klasna svest* (1923), zatim *Mladi Hegel* (1938), *Razaranje uma* (1954), *Osobenost estetskog* (1963), *Ka ontologiji društvenog bića* (nedovršeno; štampano 1976). Lukačeva interesovanja veoma su široka: prvi njegovi radovi posvećeni su Dostojevskom i Kjerkegoru i u njima se oseća uticaj Diltaja i Hegela; nakon studiranja Hegelove filozofije počinje da se oduševljava Marksom; njegova knjiga *Istorija i klasna svest* spada u nekoliko najznačajnijih spisa filozofske literature XX stoleća; polazeći od toga da su najznačajniji sporovi među marksistima u to vreme vođeni s pozicija koje su strane Marksovom delu (pre svega evolucionističkih i pozitivističkih), Lukač u ovom delu ukazuje na hegelovske izvore marksizma i kategoriju totaliteta ističe kao osnov Marksove dijalektike; u isto vreme je osporio Engelsove ideje iz *Dijalektike prirode* kao i tada vladajuću "teoriju odraza", što je dovelo do sukoba s tada oficijelnim marksistima okupljenim oko III internacionale (1924); u ovom delu on piše da je suština marksizma u njegovoj metodi (dijalektici) koja nije skup pravila niti samo određen način mišljenja, već učešće u promenama tog sveta, praktično delovanje; dijalektika je kod Marksa shvaćena kao bit društvene revolucije i ne postoji izvan revolucionarnih procesa. Tako shvaćena metoda podrazumeva shvatanje društva kao celine, kao totaliteta; činjenice se ne mogu interpretirati same, pojedinačno, već samo u sklopu celine

koja je unapred poznata jer je prvobitna u odnosu na činjenice. Lukač se poziva na Hegelovo učenje o konkretnom pojmu pri čemu konkretno ne treba suprotstavljati pojavnom jer je ono "shvatljivo" samo sa stanovišta celine; jedinstvo celine i primat celine čini suštinu Marksove dijalektičke metode. Celina nije starije stvari već dinamička realnost; ona je isto što i ljudska istorija (prošla, sadašnja i buduća kao anticipacija) i nju ne može otkriti pojedinac već samo društvena klasa koja ima revolucionarnu inicijativu. Nakon 1933, boraveći u Rusiji, Lukač se odrekao nekih teza iz ove knjige i sam rekao da je ona pogrešna i reakcionarna, ali to nije učinio na jednoznačan i nedvosmislen način, što mu je omogućilo da se 1956. odrekne i ovih svojih odricanja dok je te godine nekoliko dana u Budimpešti vršio funkciju ministra kulture, nakon čega je bio deportovan u Rumuniju i iznova vraćen u Partiju, ali tog puta bez prethodne samokritike.

Tridestetih godina Lukač je bio u prilici da se upozna s Marksovim do tada još neobjavljenim rukopisima i tu nalazi podsticaj za kritiku vulgarnog materijalizma koji beše rasprostranjen među pripadnicima radničkog pokreta, i istiće zahtev za povratkom Hegelu; nakon dolaska nacista na vlast u Nemačkoj, rađeći u Institutu filozofije Akademije nauka u Moskvi, gde prelazi iz Berlina, počinje da radi paralelno u dva smera i bavi se kako filozofskom historiografijom tako i estetikom i književnom kritikom; piše knjige o Hegelu, Geteu, Tomasu Manu, nemačkim i francuskim realistima, kritikuje egzistencijalizam, iracionalističke filozofije i raspravu o istorijskom romanu (svi ti spisi objavljeni su tek između 1947. i 1955). U to vreme u spisu *Mladi Hegel* istražuje filozofiju Hegela i njegov uticaj na istoriju filozofije nastojeći da odgovori na pitanje zašto su Hegela počeli da tumače kao prethodnika Marksa i pri tom naglasak stavlja na društveno-istorijsku stranu tog pitanja. Nemačku klasičnu filozofiju a pre svega hegelovsku, Lukač tumači kao eho industrijske revolucije u Engleskoj i Francuske revolucije u zaostaloj Nemačkoj; Hegel je, smatra on, prvi nemački mislioc koji je originalno pokušao da reši pitanja svoga vremena nagomilana u ekonomskoj sferi savremenog društva.

Najveća Lukačeva ambicija bila je stvaranje marksističke estetike i nije slučajno što je u narednih nekoliko decenija napisao veliki broj radova iz opšte estetike, ali isto tako i književne kritike i teorije književnosti; svi izloženi stavovi i nisu strogo "marksistički", posebno kad je reč o spisima iz njegovog ranog perioda koji su pod direktnim uticajem Hegela, fenomenologije i neokantovaca; u spisu *Osobenost estetskog*, ambiciozno zamišljenom kao prvom delu trotomne *Estetike*, Lukač razmatra neka od temeljnih svojstava umetnosti u odnosu na ukupni sadržaj kulture i duhovnosti i pri tom razgraničava

područja svakodnevnice, naučne spoznaje, kritičkog normativizma, religiozne potrebe od oblasti umetničke uobrazilje; svakodnevica se pokazuje kao osnova iz koje izrasta sve duhovno: umetnost, religija, nauka i filozofija. Razmatrajući odnos filozofskog uma i umetničkog iskustva, Lukač konstatuje zaostajanje kritičke svesti o umetnosti u odnosu na umetničku praksu, što još više ističe razliku između filozofije kao teorijske discipline i filozofije umetnosti kao praktične filozofije; ovo za posledicu ima odvajanje refleksije o umetnosti od umetnosti same pri čemu je refleksija "na gubitku" budući da zaostajući uvek za umetnošću ostaje naknadna a često i suvišna. Međutim, moderna umetnost pokazuje da je razvijanje teorije moguće nezavisno od same umetničke prakse, kao i da se razvijanje teorije može poistovetiti sa samom umetnošću pa se često gube jasne granice između umetnosti i njene teorije. Lukač smatra da umetnost uvek ima antropomorfni karakter usmeren ka društvenim odnosima, te da je u prirodi umetnosti neprijateljstvo spram religije čak i u slučaju da "služi" nekim religioznim ili kulturnim ciljevima; cilj umetnosti jeste izazivanje osećanja i stvaranje slike o stvarnosti koja ima emotivni naboj i aktivan stav prema svetu o kojem govori. Budući da govori o smislu sveta, umetnost se ne može razumeti kao zabava; ona je uvek i nosilac saznavnih vrednosti i omogućuje ljudima da prekorače granice neposredne prakse te je deo čovekovog samostvaranja.

Za kasnije mislioce Lukač ostaje jedan od najznačajnijih interpretatora Marksa i njegova zasluga je u rekonstrukciji Marksovog učenja u potpuno drugačijem duhu no što su to činili Marksovi savremenici i njihovi neposredni sledbenici, jer su pretpostavljali postojanje objektivnog istorijskog procesa kojim upravljaju zakoni a nisu videli da se taj proces podudara s razvojem svesti i da slobodno delovanje jeste isto što i kretanje istorijske nužnosti. U istoj meri on ostaje značajan jer je pokazao da svaka kriza u tumačenju Marksa nužno vodi proučavanju njegove osnovne inspiracije – Hegelove filozofije.

Blizak Lukaču bio je nepravедno zapostavljeni filozof **Karl Korš** (1886-1961) koji je pravo i filozofiju studirao u Jeni a doktorirao pravo 1910; njegovo delo *Marksizam i filozofija* (1923) naišlo je, kao i Lukačeva *Istorija i klasna svest*, na oštre kritike "ortodoksnih" marksista pa je nakon dve godine isključen iz Komunističke partije Nemačke i potom delovao kao nezavisni marksista; u drugom izdanju (1930) Korš nije više kritikovao samo Kauckog već i Lenjina. Korš je, kao i Lukač, smatrao da je neophodno rekonstruisati Marksovu originalnu filozofiju i "odbraniti" je od scijentističkih i pozitivističkih interpretacija koje u njoj nisu prepoznale strategiju klasne borbe; isticao je neophodnost povratka filozofiji Hegela, kao i zaboravljenom jedinstvu teorije i

prakse koje se sreće u ranim Marksovim spisima. Nakon dolaska nacista na vlast, Korš je emigrirao u Dansku, potom preko Engleske u Ameriku (1935) gde je ostao do kraja života da bi tek jedan od najistaknutijih historičara marksizma, predstavnik mlađe generacije Frankfurtske škole, Irving Fečer, obratio na njega pažnju krajem pedesetih godina; među kasnije objavljenim spisima izdvaja se izvanredna knjiga *Karl Marks* (1938) koja je postala šire popularna tek nakon njegove smrti, sredinom šezdesetih godina, kad se pojavilo više izdanja njegovih dela.

Sušтина marksizma je po Koršu u praktičnoj interpretaciji ljudske svesti i upravo tu suštinu zanemarili su pozitivistički marksisti krajem XIX stoleća; teorijsku svest on ne vidi kao "odraz" već bitni aspekt društvenog kretanja pa to znači da je marksizam izraz klasne borbe proletarijata a ne neka "pozitivna nauka"; potkrepljenje svoje teze Korš nalazi kod Hegela i ističe kako je marksizam ukidanje (prevladavanje) filozofije a ne neko novo učenje u rang u ostalih; kako je filozofija izraz istorijskog procesa, ukidanje filozofije ne znači njeno odbacivanje ili zanemarivanje, već prevladavanje revolucionarnom i praktičnom kritikom društva čija je svest postojeća filozofija; zato se Korš zalaže za kritikovanje i prevladavanje filozofije koja je izraz građanskog društva, i o tome u kojoj je meri to moguće raspravljaće kasnije i Sartr. Buržoasko društvo čini celinu (totalitet) i samo kao celina može se i napadati; u onoj meri u kojoj marksizam napada postojeće društvo, on je istovremeno i njegova filozofska kritika i na taj način, sa prevladavanjem postojeće stvarnosti prevladava se i postojeća filozofija kao njen izraz, kao vladajući izraz postojećeg društva. U tome je smisao podnaslova Marksovog *Kapitala*: "kritika političke ekonomije"; to nije samo neka naučna kritika već kritika društva u celini napadom na jedan njegov deo – političku ekonomiju kao ekonomsku ideologiju buržoaskog društva. Zato, po mišljenju Korša, marksizam nije ni nauka ni filozofija, nego praktična i teorijska kritika postojećeg društva čime je i sam vrsta prakse; on nije neka kontemplacija sveta nego njegova praktična izmena pri čemu je teorija podređena revolucionarnim ciljevima.

Među najznačajnijim neomarksistima svakako je nemački filozof, sociolog i publicist **Ernst Bloh** (1885-1977), tvorac "filozofije nade" i "ontologije još-nebivstvovanja"; studirao je filozofiju, germanistiku, fiziku i muziku u Minhenu kod Lipsa, a potom u Virzburgu kod Kilpea gde je i doktorirao 1908. radom o H. Rikertu i problemu moderne teorije saznanja koji anticipira neke od kasnijih njegovih tema; već tu se zalaže za jednu novu teoriju saznanja koja ne bi trebalo da se obraća stvarima kakve jesu već kakve bi trebalo da budu; to bi

trebalo da bude jedna utopijska teorija saznanja koja se ne bi opirala na princip identiteta niti predikativne sudove, nego na skrivene potencije stvari, na njihove buduće namene; potom je Bloh kao slobodan pisac studirao u Berlinu kod Georga Zimela, družio se sa ekspresionističkim piscima, da bi potom prešao u Hajdelberg, gde je bio u krugu Maksa Vebera zajedno sa Đerđom Lukačem, Valterom Benjaminom i Hajnrihom i Tomasom Manom; za vreme Prvog svetskog rata, kao pacifista živeo je u Švajcarskoj pišući svoje prvo glavno delo *Duh utopije*, objavljeno u Minhenu 1918; nakon toga vraća se u Berlin, saraduje u mnogim časopisima i objavljuje knjige: *Toma Mincer kao teolog revolucije* (1921), *Tragovi* (1930), *Baština ovog vremena* (1935); nakon 1933. odlazi u Cirihi, zatim u Beč, Prag i Pariz, a od 1938. živi u SAD gde sa Bertoldom Brehtom i Hajnrihom Manom osniva izdavačko preduzeće *Aurora*; u to vreme Horkhajmer je odbio da ga primi na rad u Institut za socijalna istraživanja u Njujorku zbog jako izraženih komunističkih stavova, kao i vere u utopiju kao filozofsku formu koja omogućuje prevladavanje savremenih društvenih problema; na poziv Univerziteta iz Lajpciga prelazi u DDR 1949, predaje istoriju filozofije i objavljuje knjige *Sloboda i poredak* (1946), *Subjekt-Objekt* (1951), *Avicena i aristotelovska levica* (1952), *Princip nada I-II* (1954-1955): iako je za ovo poslednje delo dobio i državnu nagradu istočne Nemačke, ubrzo je javno napadnut "zbog neortodoksnosti" i udaljen sa katedere; 1957. je penzionisan, bez prava objavljivanja dela, godine 1959. izlazi treći deo spisa *Princip nada* a 1961. kad počinje da se gradi Berlinski zid, prelazi u Tibingen gde ostaje do kraja života držeći predavanja i objavljuje knjige: *Prilog ontologiji još-ne-bivstvovanja* (1961), *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo* (1961), *Potudjenja I-II* (1962-4), *Tibingenski uvod u filozofiju* (1963), *Ateizam i hrišćanstvo* (1968), *Problem materijalizma, njegova istorija i supstancija* (1972), *Experimentum mundi* (1975), *Međusvetovi u istoriji filozofije* (1977). Za člana nemačke Akademije nauka izabran je 1956, a za počasnog doktora Univerziteta u Zagrebu 1969; za počasnog doktora na Sorboni i u Tibingenu izabran je 1975. godine.

Bloh je ono još nepostojeće, buduće, ono što tek predstoji čovečanstvu smatrao njegovim autentičnim prostorom; svet je tendencija i eksperiment, sadrži različite mogućnosti i nije sigurno koja će se od njih ostvariti: totalno uništenje ili savršenstvo; materija samo je moguće-bivstvujuće; sva filozofija pre Marksa okrenuta je, po mišljenju Bloha, prošlosti a ako se i bavi savremenošću, nju tumači sa stanovišta idealnog savršenstva koje se dostiže u apsolutu. Kategorija *novum* nije našla svoje mesto ni u jednoj slici sveta pre Marksa; najviši do met ranije filozofije bio je u otkriću pojma *granice*, dok se do pojma cilja, odno-

sno svrhe, moglo doći samo uz pomoć pojma *ponavljanje* čija je poslednja pojavna forma bila *identičnost*. U svoj judeo-hrišćanskoj filozofiji od Filona i Avgustina do Hegela *granično* se uvek vezuje za *prvobitno* a ne *novo*, što ima za posledicu da se *novo* tumači kao vraćanje onog što je već završeno, izgubljeno, "granično" otuđeno. Tako se u modernoj filozofiji, kod Bergsona, pojam *novog* javlja kao apstraktna suprotnost ponavljanja ili kao suprotnost mehaničke jednovrsnosti. Ono se pripisuje svakoj manifestaciji života i na taj način gubi svoju vrednost. Nužnost redefinisanja i novog promišljanja pojma *novog* Bloh nalazi u pojmu *nada* koja je svojstvena biću koje je stalno usmereno na budućnost. Nada nije samo afekt, u njoj je sadržana posebna vrsta znanja jer nam otkriva svet kakav on može da bude; nada je kvalitet našeg bića; u njoj je sadržana težnja ka savršenstvu koja oživljava čitav univerzum; tako se kroz ljudsku delatnost ostvaruje kosmičko predodređenje. Ono čega još nema, budućnost, nije neko ništa, već ima sopstveni ontološki status kao realna mogućnost skrivena u stvarima i ljudskom odnosu prema svetu, ona je poziv filozofiji da probudi uspavani utopijski potencijal u čoveku.

Misliti o boljem, to je unutrašnji proces u našem "Ja". To svedoči o tome koliko je neko mlad, koliko u njemu ima skrivene nade, očekivanja koje ne tonu u san mada su obično bila čuvana u snovima. Čak i oni koji su duboko očajni nisu usmereni na ništa; čak i samoubica odričući se života vođen je nadom; i razorena nada ne prelazi u ništa već mesto ustupa svojim novim oblicima. Buduće je još-ne-bivstvujuće. Čovek je osuđen na stanje neostvarive nade: prošlo se ostvaruje tek nakon određenog vremena a autentična sadašnjost u datom vremenu uvek je odsutna. Stvarnost je uvek procesualna stvarnost; stvarnost se može razumeti samo kao proces; ona je posredovanje između sadašnjosti (kao nedovršenog prošlog) i mogućeg budućeg. Treba razlikovati saznato, objektivno moguće i realno moguće. Objektivno moguće je ono što se očekuje sa stanovišta nauke, dok je realno moguće ono što još nije u punoj meri sabrano u samom objektu ili zbog nezrelosti ili što novi uslovi (mada i oposredovani već postojećim) tek pripremaju pojavu nove stvarnosti. Mali je broj ljudi koji po mišljenju Bloha, žive u sadašnjosti; mnoštvo na razne načine živi u prošlosti, često u dubokoj prošlosti i to može imati za posledicu neadekvatno ponašanje čitavih društvenih grupa; Bloh ima u vidu razne "gotske", "nordijske" ideale koji su doprineli dolasku fašista na vlast. U marksizmu je Bloh video otelotvorenje nade, spoj konkretne teorije-prakse s objektivno-realnom mogućnošću evolucije sveta. Istovremeno, Bloh je zastupao ideju o mnoštvu potencijalno mogućih oblika socijalizama i bio je daleko od toga da domete marksističke filozofije tumači na osnovu spisa "marksista" koji su ostali daleko ispod Marksovog nivoa.

Sam marksizam jeste čin nade koji poseduje znanje o anticipiranom svetu i volju za izgradnjom takvog sveta; za razliku od empiristički orijentisane filozofije, marksizam jeste ontologija onog čega još nema, onog što još-nije no što ipak na određen način postoji jer su anticipatorski elementi takođe delovi stvarnosti.

Svoju filozofiju Bloh je video kao produžetak stvaralačkog, dijalektičkog materijalizma, pri čemu pojam materije nije shvaćen na tradicionalan način budući da materija ne poseduje nikakve stvaralačke osobine već samo u sebi imanentno stvaralaštvo i svrhovitost; pojam *materije* Bloh misli u tradiciji aristotelizma (Avicena, Averoes, Bruno) kao materiju-proces, kao materiju koja sadrži diferencirane forme i mogućnosti daljeg razvoja; sve što se zbiva u svetu jeste samo razvijanje potencija koje se već nalaze u materiji; materija je *bivstvujuće prema mogućnosti* (kata to dynaton), ono što je uvek istorijski određeno i što može da se pojavi, kao i *bivstvujuće u mogućnosti* (dynamei on) – ona je mogućí supstrat dijalektičkog procesa.

U razmatranjima Bloha o materiji i materijalizmu imamo eho misli Bruna, Bemea kao i Paracelzusa; materija je pra-temelj, neodređen univerzum sposoban za sve, reč je o jednom svojevrsnom panteizmu budući da tako shvaćena materija može biti sve pa i bog; on stoga govori kako su snovi, estetski doživljaji i estetski kvaliteti takođe materijalni, pa ako je bog moguć on nije nikakva "pretnja" materijalizmu budući da je i sam materijalan. Tako se ovaj materijalizam završava zapravo u monizmu, u uverenju da sve moguće pojave, uključujući ljudsku subjektivnost i njene proizvode, imaju isti supstrat koji nema nikakvih posebnih kvaliteta osim što je stvaralački i što u sebi nosi mnoštvo mogućnosti.

Mada je nemoguće dati ni letimičan pregled svih Blohovih knjiga i u njima izloženih ideja jer je reč o opusu koji u sebi sadrži čitavu istoriju zapadnog mišljenja, moglo bi se ukazati na to da Blohovo delo čini jedan otvoren sistem visoke filozofske i literarne vrednosti da pred sobom imamo sam proces znanja koje se iz sebe imanentno razvija i uvećava; njegova se misao ne može ponoviti jer je neponovljiva poput umetničkog dela; njega možemo samo slediti i u njegovim delima tražiti odgovore na pitanja koja sebi postavljamo mi i naše vreme. Blohovo delo u celini mnogi su skloni da odrede kao filozofiju umetnosti, ali ono je istovremeno i umetnost sama, u tome je njegova magija i njegova privlačnost; ima autora koje čitamo a i onih koje volimo da čitamo; Ernst Bloh je u ovoj drugoj grupi.

Jednaku strast za mišljenje, jednak kritički dar i temeljno poznavanje filozofije imao je i **Gajo Petrović** (1927-1993) čiji radovi spadaju u najviše domene marksističke misli XX stoleća; diplomirao je i doktorirao na Filozofskom

fakultetu u Zagrebu gde je niz godina predavao filozofiju; bio je glavni i odgovorni urednik časopisa *Praxis* (1964-1974) kao i član niza internacionalnih filozofskih društava. Među njegovim spisima ističu se: *Od Loka do Ejera* (1964), *Filozofija i marksizam* (1975), *Filozofija i revolucija* (1971), *Mišljenje revolucije* (1978), *Savremena filozofija* (1979), *Praxis/Istina* (1986), *Marks i marksisti* (1986), *Prolegomena za kritiku Hajdegera* (1986), *U potrazi za slobodom* (1990). Iako možda najviše pominjan kao autor udžbenika *Logike* (koji je za nekoliko decenija doživeo preko dvadeset izdanja), Gajo Petrović spada u retke filozofe³⁷ iz Jugoslavije koji su na ravnopravan način učestvovali u oblikovanju savremene evropske filozofske situacije. Svejedno da li je pisao o Brentanu, Marksu ili Hajdegeru, Gajo Petrović je to činio na najviši način dostojan filozofije.

Neotomizam

Ne treba identifikovati hrišćansku filozofiju i neotomizam koji nastaje u XX stoleću, kao što ne treba hrišćansku filozofiju identifikovati ni sa neosholastikom; dve hiljade godina, od Avgustina pa do Karla Barta, Hansa Ranera i Emanuela Munijea filozofska misao se inspiriše hrišćanskom tradicijom. Pojavu neotomizma u novo vreme treba videti kao reakciju na prosvetiteljski racionalizam, na idealistički imanentizam, materijalistički pozitivizam i neke aspekte političkog liberalizma. Traženje inspiracije u nekim sholastičkim učenjima treba videti i kao posledicu revalorizacije srednjovekovne misli i povećanog interesa za nju. Reč je o pokušaju da se zaštiti poljuljana ideja autoriteta kao i da se uspostavi izgubljena ravnoteža između razuma i vere unutar hrišćanstva.

Ovaj pokret podstaknut je dvema papskim poslanicama: *Aeterni Patris* (Lav XIII, 1879) i *Pascendi* (Pije X, 1907); prva poslanica je pozivala katolike da budu na nivou razvoja svetske nauke, kulture, industrije i politike, svega što je karakterisalo Evropu XIX stoleća. Druga poslanica nije bila progresivna kao prethodna budući da je osuđivala modernizam kao tip nove kulture koji su prihvatili neki katolici i koristili u stvaranju nove teologije u duhu novih filozofskih tokova. Sintezu svih jeresi Pije X je nazvao *modernizam* i pozvao da se ovo otrovno bilje iščupa iz korena. Tako je ometen započet dijalog nove neosholastike s novom kulturom. Dok je Lav XIII tražio da se teolozi vrate izvornom učenju Tome Akvinskog koje se mora razlikovati od opasnog učenja

³⁷ Ovde se očekuje da se kažu i druga imena; bez namere da budem subjektivan, a polazeći od kvaliteta knjiga objavljenih u inostranstvu kod najuglednijih izdavača kao što su M. Niemeyer

njegovih naslednika, a što je podrazumevalo neophodnost očuvanja tomizma na istorijskom planu, Pije X je orijentisao teologe protiv modernizma. U najznačajnije predstavnike neotomizma ubrajaju se Žak Mariten, Etjen Žilson i Mihael Grabman.

U tomizmu je **Žan Mariten** (1882-1973) video rešenje mnogih savremenih problema; svoje osnovno stanovište formuliše u naslovu: *Razlikovati da bi objedinio: stepeni saznanja* (1932); bivstvovanje je razumu dostupno samo u analogiji s realnošću, analogija je zakon po kome se bića uopšte mogu razumeti i taj zakon nas čuva od opasne unifikacije gde sve tone u carstvo sivila. Analogija je način tumačenja realnosti koji sve vreme održava sve aspekte sličnosti i razlike. Saznati, to ne znači ostati unutar sopstvene svesti; saznati, znači postati drugi i drugačiji pri čemu ta drugost nikad nije data apsolutno već samo u nekom od svojih aspekata.

Mariten je studirao prirodne nauke i filozofiju na Sorboni; iako je u početku pobornik liberalnog protestantizma, pod uticajem Šarla Pegija postaje blizak idejama hrišćanskog socijalizma da bi prelaskom u katoličanstvo 1906. postao sledbenik filozofije Tome Akvinskog. Od 1914. profesor je filozofije na Katoličkom institutu u Parizu gde organizuje kružok za izučavanje tomizma koji su posećivali Ž. Kokto, M. Žakob, M. Šagal, I. Stravinski, N. Berdjajev. Od 1940. do 1945. živi u Americi i predaje na Prinstonskom i Kolumbijskom univerzitetu. Naredne tri godine je ambasador Francuske u Vatikanu; od 1948. do 1960. ponovo predaje na Univerzitetu u Prinstonu a potom ostatak života živi u Francuskoj. Glavna dela: *Integralni humanizam* (1936), *Simbol vere* (1941), *Kratak traktat o bivstvovanju i bivstvujućem* (1947), *O filozofiji istorije* (1957), *O Hristovom milosrđu i humanosti* (1967), *O crkvi Hristovoj* (1970).

Novovekovna filozofija je po mišljenju Maritena postala destruktivna stoga što je izgubila svoje vrednosne temelje u srednjovekovnoj kulturi; tu razornu liniju nastavio je Dekart izgrađivanjem ekstremnog antropocentrizma i negovanjem kulta razuma koji se usredsredio na manipulisanje realnošću koja ga okružuje. Bekonovsko-lokovska tradicija je utemeljila moralni relativizam i težnju za postizanjem dobiti po svaku cenu. Rusoovo groteskno tumačenje "prave prirode" dovelo je do nevidenog uspeha buržoasko-demokratski egalitarizam. Naspram takvog puta u filozofiji Mariten nastoji da na tragu Tome Akvinskog (pozivajući se i na Frojda, Bergsona, Sartra, Kamija) izgradi jednu "večnu filozofiju" koja treba da odgovori na izazove vremena i da sa katoličke tačke gledanja osvetli kulturne, istorijske i socijalno-političke

ili de Gruyter, treba pomenuti Ante Pažanina i Mihaila Đurića; njima bih dodao Danila Pejovića, autora najboljih stranica o Hartmanu i Hajdegeru.

fenomene XX stoleća koje je obeleženo revolucijama, svetskim ratovima i eksplozijom naučnih i tehničkih otkrića.

Osnovne probleme Tomine filozofije – problem harmonije vere i znanja, religije i filozofije – Mariten tumači u kontekstu dubokih prevrata i promena koje preživljava čovečanstvo u XX stoleću; hrišćanstvo je pokazalo da je ljubav viša od intelekta ma koliko on bio razvijen; ono je izraz istinske čovekove slobode i njegovo predodređenje koje se sastoji u služenju bližnjima, u stvaranju kulturnih vrednosti, u usavršavanju, milosrđu i iskupljenju grehova. U osnovi Maritenove ontologije leži razlika između bivstvovanja, bivstva i bivstvujućeg. Bog ne stvara bića i ne daje im krajnju formu bivstvovanja da bi im potom dao postojanje, već on svakom biću daje slobodu stvaranja. Bog stvara egzistencijalne objekte koji slobodno, u saglasju sa svojom individualnom prirodom, u svom delovanju i međudelovanju, obrazuju realno bivstvovanje. Bog sva bića i stvari poznaje iznutra u svojstvu subjekata, dok ljudi sve stvari poznaju spolja, pretvarajući subjekte u objekte. Samo jedno biće u čitavom svetu znamo kao subjekt – sopstveno Ja. Za svakog od nas Ja je kao centar vasiona, i ako nekog kao pojedinca ne bi bilo ništa se ne bi izmenilo. Filozofija u objektima saznaje subjekte no ona ih objašnjava kao objekte; to i čini granicu koja odvaja svet filozofije od sveta religije. Samo religija ulazi u odnos subjekta sa subjektom i doseže do tajanstvenog bivstvovanja objekata kao subjekata. Mariten kritikuje Hegela zbog totalitarizma razuma koji zastupa i zbog pokušaja da religiju uključi u filozofsko znanje. Isto tako kritikuje i egzistencijalizam zbog zastupanja ideje o radikalnom apsurdnom postojanju; operišući pojmovima *egzistencija* i *sloboda* egzistencijalizam ne kazuje pravu istinu ni o jednom ni o drugom. Religiozno shvatanje sveta pokazuje da smisao svetu ne dolazi spolja već iznutra, iz čoveka, i da čovekovo postojanje nije apsurdno već da ima dubok smisao koji proističe iz osnove stvaranja, iz subjekata a ne objekata. Pogrešno je i egzistencijalističko potcenjivanje uma u odnosu na Tvorca. Um dovoljno poznaje subjekte u stvaranju sveta kroz stvaranje objekata. Time su uslovljene i mogućnosti filozofije, posebno kad se misli o njenom odnosu spram religije. Oporogavajući Marksovu tezu o ulozi filozofije u radikalnoj izmeni sveta Mariten ističe sopstvenu tezu o filozofiji "u gradu", odnosno, u društvu. Po svojoj prirodi filozofija je nezainteresovana delatnost usmerena na istinu, a ne na utilitarne aktivnosti čiji je cilj ovladavanje stvarima i društvenim procesima. Samo u tom slučaju filozofija može biti sila koja pomaže kretanju istorije. Filozof u gradu – to je čovek koji ukazuje ljudima na istinu i slobodu. Prevazilazeći vezanost za posebne interese političkih i socijalnih grupa, filozof treba da se vrati nezavisnoj i nepokolebljivoj istini. Čak i u slučaju da greši on donosi korist slo-

bodno kritikujući ono čime su zarobljeni savremenici. Postajući posednik mišljenjâ filozof nema pravo da svoja rešenja socijalnih problema nameće drugima kako ne bi postao ideološki diktator. Svi diktatori mrze filozofe, jer ovi poslednji ljudima otvaraju oči i pokazuju kako je društveno dobro bez slobode samo jedna ideološka fikcija. Progres iskustvenih nauka odvija se potiskivanjem teorije koja je objašnjavala manje činjenica i pojava drugom teorijom koja poseduje veću objašnjavajuću moć. Progres metafizike manifestuje se kao put produblivanja. Različiti filozofski sistemi zajedno čine celinu filozofije koja počiva na istinama koje u sebi sadrži. Ljudi slobodno mogu da iz drugih učenja uzimaju ono što u najvećoj meri odgovara njihovom stremljenju dobrom i na taj način svoj život izgrađuju na istinskoj osnovi. Progres u filozofiji odražava one horizonte istine i slobode na putu ljudske civilizacije i kulture čiji je razvoj beskonačan. Mariten upozorava da treba razlikovati ljudsku i božiju slobodu. Težnja ljudskoj slobodi je pretpostavka božanske slobode. Ljudska sloboda je sloboda izbora svakog čoveka, sloboda koja je neophodna za razvoj ličnosti, iz koje se sastoji neki narod i koje se ujedinjuju radi opšteg dobra. Ljudske slobode omogućuju nezavisnost koja obezbeđuje ekonomske garancije nekog naroda, politička prava, građanske vrline i duhovnu kulturu. Razvoj buržoaskog liberalizma otvara mogućnosti za ljudske slobode ali zaoštrava i egoizam i individualizam koji otežavaju put ka božanskoj humanosti; komunizam je delom reakcija na taj individualizam, ali težeći apsolutnom oslobođenju čoveka on ga oslobađa i od individualne slobode. Rešenje Mariten vidi u koncepciji integralnog humanizma koji razmatra čoveka u totalitetu njegovog prirodnog i natprirodnog bivstvovanja a njegovu slobodu kao organsko jedinstvo čoveka i boga. Čovekovo dobro nije toliko povezano s nivoom blagostanja i nivoom njegovog materijalnog života već sa nivoom duhovnog života, s poštovanjem božijih vrednosti kao što su istina, dobro, lepota, milosrđe, uzajamna pomoć. Drama savreme demokratije je u nesposobnosti u sebe zatvorenog individuumu da dospe do dobrog, do harmonije i svestranog razvoja ličnosti, do vrednosti kao što su pravednost i saradnja, a koje se obično proglašavaju za krajnje ciljeve demokratije. Ostvarenje ideja integralnog humanizma vodi nastanku novog, višeg oblika demokratije zasnovanog na poštovanju hrišćanskih vrednosti, prevladavanju klasnih antagonizama i procvatu kulture. To ne znači uspostavljanje poretka u kojem neće biti zla ili nepravednosti; hrišćanstvo nema za cilj ostvarenje utopija već permanentno jačanje unutrašnjih napora koji vode osbođenju. Integralni humanizam je novi humanizam koji se zasniva na novom shvatanju hrišćanstva, ne čisto sakralnom, već sekularnom koje sjedinjuje u sebi ljudsko i božansko. Taj neo-

humanizam je odgovor na marksističko shvatanje istorije; on ne stavlja pred istoriju zahtev za postizanjem nečeg apsolutno novog kao što ne govori o kraju istorije; on samo traži obnovi čoveka u okvirima mogućeg a uz pomoć vaspostavljanja vrednosti koje su jednom u prošlosti već bile postignute i to bi zapravo bili neki od motiva koje ističe savremeni tomizam kao "večna filozofija".

Među tomistima ne manje značajan je **Etjen Žilson** (1884-1978), profesor Kolež de Frans i niza univerziteta u Evropi i Americi, član Francuske Akademije, autor izuzetnih dela o srednjovekovnoj filozofiji: *Filozofija sv. Bonaventure* (1924), *Duh srednjovekovne filozofije* (1932), *Sveti Toma Akvinski* (1925), *Teologija i istorija duha* (1943), *Srednjovekovna filozofija I-II* (1944), *Tomizam* (1947), *Realizam tomizma i kritika znanja* (1947), *Hrišćanski egzistencijalizam* (1948), *Bivstvovanje i neki filozofi* (1949), *Hrišćanstvo i filozofija* (1949), *Johan Duns Skot* (1952), *Metamorfoze Božanske države* (1953), *Jedinstvo filozofskog iskustva* (1955), *Istorija hrišćanske filozofije* (1955), kao i spisa: *Uvod u hrišćansku filozofiju* (1960), *Filozofija i teologija* (1960), *Savremeni filozofi. Hegel* (1966), *Masovno društvo i kultura* (1967).

Etjen Žilson smatra da duhovni potencijal koji u sebi nosi tomizam ni iz daleka nije iscrpljen jer je još uvek aktuelno pitanje odnosa razuma i vere a na tom putu se moramo sresti i sa filozofijom Tome Akvinskog; zato Žilsonovo obraćanje srednjovekovnoj filozofiji ima programski karakter, budući da se u novom kulturnom kontekstu koncepcija tomizma može razmatrati kao *filozofija budućeg*; klasični teološki problem božije egzistencije Žilson modernizuje uz pomoć egzistencijalističkih kategorija i božije bivstvovanje tumači kao akt čistog postojanja; postojanje nije čulno svojstvo i nema čulnog organa kojim bi se ono moglo konstatovati, te se postojanje ne može dosegnuti čulnim putem. Pravo postojanje može biti samo postojanje pojedinačnog i ono izmiče razumu koji je deduktivno orijentisan.

Tajna tomizma sastoji se u višoj sintezi racionalnog saznanja i vere koja je osnova neposredne "intuicije bivstvovanja" kao prediskustvene "evidentnosti realnosti" u kojoj ne može biti nesaglasnosti između suštine predmeta i njegovog postojanja pošto postojanje stvari potvrđuje istovremeno i njenu suštinu; tomizam teži tome sa sledi realnost dok refleksivni racionalizam pokazuje netrpeljivost razuma koji želi da svest svede na znanje. Antirefleksivna pozicija Žilsona je izraz odustajanja od meta-nivoa filozofske analize pošto koncept u kojem je misao ne intendira saznanje već mišljenje kao samodovoljnu, beskonačnu i besadržajnu proceduru. Na taj način, harmonija znanja i vere u tomizmu se javlja kao neophodnost uma. U kognitivnom smislu filozofija i teologija (semantički, sa stanovišta sadržaja istinskog znanja kao rezultata)

jedna drugoj ne protivreče već svedoče o istom, dok, funkcionalno posmatrano (sa stanovišta statusa i zadatka), filozofija i teologija su jedna na drugu principijelno nesvodive: "teologija nije nauka koja bi prevazilazila nauke njenog ranga, ali je principijelno drugačija, budući da je nenaučni i vannaučni način postizanja istine posredstvom sadržaja otkrovenja koji se postiže intuicijom. Istina je uverenost u to da se bog otkriva kroz govor i da je izrečena reč istinita, mada mnogi to ne shvataju. Istine se dele na one koje se postižu umom i one su pretpostavka vere (božije bivstvovanje, božanski atributi, besmrtnost duše) pa mada se mogu javiti putem otkrovenja mogu se dokučiti i umom, i isto tako, imamo dogme koje se nalaze van granica koje dosežu nauke jer se saznanje boga postiže principijelno van subjekt-objekt procedura (tomistička doktrina zabranjuje predstavljanje boga u ma kom obliku). Zato se Žilson protivi svakoj filozofskoj reformi koja bi nastojala da izmeni dogmatske formule.

Kao izvanredni poznavalac sholastičke misli Žilson vrši i tipologiju različitih smerova unutar nje: s jedne strane on izdvaja ekstremne pozicije o odnosu razuma i vere (Tertulijan, Avgustin, Averoes) i njima suprotstavlja sintetičku poziciju Tome Akvinskog kojeg odlikuje kako neograničena intelektualna smelost tako i bezgranična intelektualna skromnost; Tomina pozicija podrazumeva odnos prema stvarima sa stanovišta filozofa, a odnos prema bogu sa stanovišta teologa.

Nesvodivost ljudskog postojanja ni na intelekt ni na afekte, otvara pitanje koncepcije čoveka; Žilson čovekovo bivstvovanje određuje tradicionalnim egzistencijalističkim kategorijama: bog svaku ljudsku dušu tvori individualno i čovekovo prebivanje u svetu nesvodivo je na njega; na istorijsko-filozofskom planu i Žilson ocrta evoluciju jedne "večne filozofije" koja se kreće ka dosezanju bivstvovanja kroz traženje njegovog smisla pa, "ako se dva filozofa razilaze u razumevanju bivstvovanja oni se razilaze u svemu".

Jedan od najvećih poznavalaca dela Tome Akvinskog, neopravdano zapostavljan mislilac jeste **Gustav Sivert** (1903-1963) koji je s drugim katoličkim filozofima (Bernard Velte, Karl Raner, Johan Loc) studirajući kod Hajdegera i pretrpeo presudni uticaj fundamentalne ontologije i filozofije bivstvovanja; studirao je filozofiju i psihologiju u Frankfurtu (1922-1924), teologiju u Fuldi (1924-1926) a potom filozofiju, istoriju umetnosti i istoriju na Univerzitetu u Frajburgu (1926-1930) kod Huserla, Hajdegera i Martina Honekera; doktorirao je radom *Metafizika saznanja kod Tome Akvinskog* (1930) a habilitirao 1937. spisom *Tomizam kao sistem identiteta*. Od 1945. profesor je filozofije i pedagogije a potom i rektor novoosnovane Pedagoške akademije u

Ahenu a od 1961. profesor i rektor na novoosnovanoj Pedagoškoj visokoj školi u Frajburgu. Nakon smrti započeto je s izdavanjem Sivertovih sabranih dela i dosad su objavljene četiri knjige; no, među njegovim knjigama treba istaći: *Tomizam kao sistem identiteta* (1939), *Metafizika detinjstva* (1957), *Apstrakcija i bivstvovanje u učenju Tome Akvinskog* (1958), *Sudbina metafizike od Tome do Hajdegera* (1959), *Filozofija jezika* (1962), *Temeljna pitanja filozofije u horizontu ontološke razlike* (1963), *Bivstvovanje i istina* (1971), *Bog u istoriji*. Problem boga kod Hegela i Hajdegera (1971).

Polazeći od Hajdegerovih temeljnih uvida Gustav Sivert smatra da je "kriza mišljenja bivstvovanja" središte celokupnog filozofiranja i da ona na odlučujući način utiče na novovekovno mišljenje, a što dovodi u pitanje i mogućnost da mišljenje danas uopšte može da nađe i jedan pristup bogu kao jedinstvenoj i najvišoj realnosti; na ovo pitanje Sivert nastoji da odgovori kroz radikalizovanje izvornog odnosa Hegela i Hajdegera; naspram Hajdegera koji nastoji da celu tradiciju zapadnog mišljenja misli u svetlu "zaborava bivstvovanja", Sivert ističe način mišljenja bivstvovanja kakav srećemo u XIII stoleću kod Tome Akvinskog i problem bivstvovanja misli u kontekstu *Sume teologije*, ali tako što polazi od Hegelovog pojma *identiteta* dok pod tomizmom pri tom misli na celokupno učenje Tome Akvinskog. Posledica toga je da na mesto Hegelovog *dijalektičkog identiteta* stupa pojam *egzemplarnog identiteta* čime se uključuje celokupna problematika analogije bivstvovanja i istoj obezbeđuje temelj budući da je kod Hegela usled dijalektike iščezla analogija; na putu izgradnje metafizike bivstvovanja bivstvujućeg kao spekulativnog sistema, iznalaženje bivstvovanja kao božijeg lika moguće je po Sivertu osvetljavanjem dveju razlika: bivstvujućeg i bivstvovanja i akta i supstancije; mada je prva, ontološka razlika temeljno rasvetljena kod Hajdegera, ova druga (akt – supstancija), iako temeljna, ostala je nepromišljena i nju Sivert razvija s obzirom na učenje o trinitetu; Hajdeger je Hegela, po rečima Siverta, samo prividno prevladao; Hegel za Siverta ostaje najveći spekulativni mislioc i zato se on obraća prvenstveno Hegelu kao tvorcu najvećeg spekulativnog sistema, budući da se o sistemu kao zatvorenoj dedukciji iz jednog temeljnog principa može govoriti tek nakon Spinoze koji stvara prvi sistem u istoriji filozofije (uostalom, videli smo da u naslovu dva Tomina spisa nimalo slučajno ne stoji *sistem već summa*); Sivert nastoji da ukaže na korene Hegelovog mišljenja kod Tome, ali da pri tom i Hegela projektuje unazad na Tomu te da Tomu rekonstruiše kroz prevazilaženje Hegela. Osnovna razlika između Hajdegera i Siverta bila bi u tome što prvi naglasak stavlja na razliku *ens - verum*, a drugi na razliku *ens – unum*. To za posledicu ima da Sivert ističe kako apriori nije

pojam, ideja ili sinteza transcendentale apercepcije, već priroda, dok bi za Hajdegera to bilo vreme, odnosno istina. Čitav problem svodi se na to da se ova dva apriorija (priroda i vreme) misle zajedno a to je zadatak koji do kraja nisu priveli ni Sivert ni Hajdeger, jedina dva mislioca koji su o ovoj stvari mogli nešto bitno da kažu u XX stoleću.

Sivertovo filozofsko delo, kao hrišćanska metafizika, sve vreme je prožeto nastojanjem da se metafizički utemelji antropologija i pedagogija i to u najvišem smislu filozofije shvaćene kao *philosophia perennis*; polazeći od toga da pitanje o "bivstvujućem kao bivstvujućem", o "bivstvujućem u celini", o stvarnom i njegovoj istini, kao i o svetom i dobrom, o *kalon kai agathon*, vode pitanju o smislu i kraju shvaćenim kao *sirsi* čovekovih težnji, odnosno, njegove ljudske egzistencije, Sivert je posebnu pažnju posvetio pedagogiji kao nauci koja polazeći od sopstvenih izvora iskustva svoj temelj nalazi u filozofiji, etici i teologiji. U nizu svojih radova i na predavanjima, kada je o pedagogiji reč, najviše se Sivert oslanjao na Tomu Akvinskog, Hajdegera i Mariju Montesori; shvatajući čoveka na tragu Tome kao *substantia potentialis*, a na tragu Hajdegerovih analiza ljudskog opstanka kao transcendirajućeg bivstvovanja u svetu, on je neprestano nastojao da kroz kritiku jedinstva čoveka i prirode, misli izgubljeno jedinstvo inteligibilnog subjekta prirode iz njegovog apriornog temelja; Sivert modifikuje hermeneutiku konačnog i istorijskog ljudskog opstanka kao bivstvovanja u svetu ukazujući na izvor ljudskog iskustvo sveta u detetu. Iskustvo bivstvovanja, kao osobit temelj svega, koje je dato zajedno sa izvorom, jeste iskustvo apsolutne pozitivnosti. Metafizika detinjstva jeste deskripcija biti obrazovanja i suštine darovitosti i sazrevanja u početku ljudskog opstanka. Suština čoveka nije jedna u sebi zatvorena slika već potencijalna supstancija, tj. bivstvujuće u sebi koje je od samog početka drugačije od onog što na prvi pogled jeste. Čovekovo saznanje polazi od bivstvovanja i vodi bivstvovanju. On je uvek otelotvoren duh a ne duh ili duša koja samo "ima" telo; i na tragu Tome Sivert ističe kako je duša supstancijalna forma oduševljenog tela, dok je dar elemenat u procesu sazrevanja, podsticaj. Sivertova metafizika vaspitanja bila je od odlučujućeg uticaja na Volfanga Belera, Ferdinanda Grafa i Almu fon Štokhauzen.

Kosmizam

Decenijama je izraz *kosmizam* imao metaforično značenje; ponekad se tim pojmom obuhvatao čitav jedan smer u ruskoj kulturi koji je u sebe uključivao i pesnike i muzičare od Lomonosova i Tjučeva, preko Vjačeslava Ivanova i Skrja-

bina, do Reriha i Ćurlonisa, a ponekad se tim pojmom ukazuje na samo nekoliko imena, mahom naučnika, kao što su Vernadski, Ciolkovski ili Čiževski. Moglo bi se reći da se tu radi o orijentaciji koja je nastala već sredinom XIX stoleća u Rusiji sa učenjem o prelasku biosfere u noosferu i novim, naučnim putem tematizovanja pojma *kosmos*. Tim pojmom se ukazuje i na kosmocentrizam koji uči o kontemplaciji božanske energije u stvarnom svetu i o preobražaju sveta (Berdjajev), pa bi se tu zapravo radilo o odnosu kosmosa i čoveka, o tvoračkoj eshatologiji po kojoj kraj sveta a time i kraj istorije zavisi i od tvoračke aktivnosti čoveka.

U svemu tome je veoma aktivna uloga slavnog mineraloga, geologa i hemičara V.I. Vernadskog koji je svojim radovima iz biohemije usmerio istraživanja na izučavanje delovanja žive tvari na istoriju hemijskih elemenata. Biologija je dugo vreme bila van sfere interesovanja teoretičara i sad su prvo biolozi skrenuli pažnju na evolucione procese žive materije u kojima se nedovoljno posvećuje pažnja teleologiji evolutivnih procesa. Konstantin Ciolkovski (1857-1935) je isticao da je progres organizama neprekidan i da ima budućnost, da se ne može zaustaviti na čoveku sa čim je saglasan i Konstantin Vernadski: "Čovek nije kruna stvaranja: iza svesti i života kao njene spoljašnje forme mora postojati "nadsvest" ili "nadživot"". Ideja oboženja razvoja ima svoje poreklo kod Grigorija Palame, u njegovom učenju o transcendiranju sveg ljudskog, zemnog i konačnog a u težnji besmrtnom, preobraženom božanskom bivstvovanju..

Ideja Vernadskog o kosmičnosti života, o biosferi i njenom prelasku u noosferu početkom XX stoleća dobija nove impulse iz dela N.F. Fjedorova i *Stvaralačke evolucije* Anri Bergsona koji ističe život kao večito svojstvo bivstvovanja materije i energije, kao i da je život kosmički proces vođen unutrašnjim tvoračkim nagonom. Tako se naspram sila entropije, kao sila raspada dezorganizacije i pojednostavljivanja, stavlja tendencija ka uvećanju reda i organizacije a povezana s tokom života i svesti; na taj način čovekova racionalna sposobnost izbija u prvi plan, pre svega njegove duhovne moći, njegovo nastojanje da se preobrazi i oduhovi svet. Sva živa bića su povezana i sva zajedno služe tom cilju: životinje se oslanjaju na biljke, čovek na životinje a sve čovečanstvo u vremenu i prostoru jeste sila koja sve pred sobom pobeđuje pa će u jednom trenutku možda pobediti i smrt, pisao je Bergson u pomenutom delu. U isto vreme o evoluciji živog piše u Rusiji Nikolaj Umov (1846-1915), smatrajući da s razvojem živih bića i usložnjavanjem života raste i sposobnost za stvaralaštvo, da život prelazi sa nesvesnih na svesne akte i da među ljudima nastaje nova vrsta *homo sapiens explorans*, (razuman čovek koji

istražuje) koji se nalazi na rubu evolucije jer je pred njim zadatak: "stvaraj i gradi!"

Ideja stvaralačkog regulisanja evolutivnog procesa nalazi se već kod pomenutog Nikolaja Fjodorova (1829-1903), jednog od najinteresantnijih ljudi svog doba; on smatra da je čovečanstvo pozvano da ovlada stihijama, slepim silama u sebi i van sebe, da se otisne u kosmos kako bi ga osvajalo i preobražavalo te da tako da novi kosmički status bivstvovanju zajedno sa svim prethodnim pokolenjima; svesno upravljanje evolucije je najviši ideal čovečanstva a postiže se regulisanjem "meteoroloških" kosmičkih pojava, obuzdavanjem stihijnih pojava u prirodi, stvaranjem novog tipa organizacije društva – *psihokratije*. Za ovo pozvani su svi, ne samo živi već i mrtvi, sve što je u prirodi, odnosno vasioni. U subjektu je sve a u objektu su svi; sve i svi treba da opštim delom i stvaralaštvom dostignu sveopšte kao najviše dobro. Fjodorov se zalaže za istinski kolektivizam (živeti sa svima i za sve) i pledira za jednu grandioznu sintezu nauka koja treba biti ostvarena u kosmičkim razmerama; u opštu kosmičku nauku o životu, nauku o čoveku ulaze sve nauke, jer je život jedinstvena celina u kojoj je sve međusobno povezano. Fjodorov nastoji da tehniku postavi na njoj odgovarajuće mesto: ona se može usavršavati ali ne na račun čovekovog usavršavanja; sâm čovek mora da usavršava svoje organe i danas bi mnogi genetičari mogli da svoj rad opravdaju upravo pozivanjem na ovog mislioca.

Sam izraz *noosfera* prvi je upotrebio Bergsonov učenik, matematičar i filozof Eduard Lerua 1927/1928. godine da bi ga odmah prihvatio paleontolog i filozof Tejar de Šarden; i jedan i drugi se oslanjaju na predavanja koja je Vladimir Vernadski (1863-1945) držao 1922/1923. na Sorboni. Po mišljenju autora teorije o noosferi pojava čoveka na uzlaznoj lestvici životnih formi označava da evolucija prelazi na upotrebu novih sredstava, psihičkog i duhovnog. Evolucija je u svom prvom proizvodu svorila veliko oruđe svog daljeg razvoja: um koji poseduje samosvest, mogućnost dubokog saznanja i preoblikovanja sebe i sveta. Čovek je kulminacija spontane, nesvesne evolucije, no i počelo koje u sebi stvara pretpostavke za novi, umni nivo same evolucije. Sa prvom mišlju o sebi i svetu, ideja i stvoreni projekat (usmeno predanje, pismeno, knjige, dokumenti...) počinju da se usavršavaju - zemlju preplavljuje informaciona reka fakata i znanja, koncepcija i teorija – stvara se specifična opna oko Zemlje (noosfera), koja počiva na biosferi, no nije slivena s njom već samo sve više na nju deluje. Ta noosfera (sfera umnosti, svesnosti, informacija) jeste sfera idealnih realnosti; nju čine duhovna, umetnička, naučna dela, stvaralačka otkrića koja se materijalno realizuju u transformisanoj prirodi ispunjenoj veštačkim

instrumentima, oruđima i mašinama, naučnim konstrukcijama, umetničkim delima...

Skoro identičnu ideju izlaže u jednom pismu Vernadskom Pavel Florenski 1929. godine; on govori o nečem što bi moglo postojati u biosferi ili nad biosferom i to naziva *pneumatoserom*; reč je o posebnoj sferi bivstvujućeg koja čini oblast kulture, odnosno duha. Terminološki ta dva pojma su bliska: *nous* znači um, razum, a *pneuma* duh, duhovno načelo. U tradiciji hrišćanskog kosmisa analogon *noosfere* i *noogeneze* (stvaranja noosfere) jeste koncepcija bogočovečanstva, bogočovečnog procesa oboženja, metamorfoza sveta. Sam čovek u svojoj evoluciji još uvek nije savršen; on je još uvek "krizno" biće, ali postoji viši ideal, ideal koji je iznad duhovnog Čoveka, ideal koji pokreće čoveka u nastojanju da ovaj prevlada sopstvenu prirodu; zato čovekova tvorevina – noosfera – još uvek je disharmonična, nalazi se u stanju nastajanja i realnost koja se tu stvara najviši je ideal tog nastajanja.

Na formiranje učenja o noosferi uticalo je nekoliko momenata: (a) vasseljensko shvatanje čovečanstva, (b) jedinstvo čovečanstva okupljenog oko jedinstvene moralne ideje, (c) omasovljenje društvenog života koje se manifestuje kroz sve veće svesno uticanje širokih društvenih slojeva na državne i društvene aktivnosti i (d) rast nauke kao glavne sile pri stvaranju noosfere. Krajem XIX i početkom XX stoleća još uvek je velika vera u rast nauke koji je bezgraničan; apsolut ne može počivati u čoveku; apsolut može biti samo ideal koji je iznad čoveka, a to je ili bog ili preobraženi čovek u sklopu bogočovečanskog jedinstva. Put do tog višeg čoveka ide preko zadobijanja sve višeg ontološkog statusa (u hrišćanskoj misli to se naziva oboženjem). Koreni te hrišćanske antropologije leže u tradiciji isihazma o kojem smo već govorili kad je bila reč o asketskoj praksi IV-VII stoleća naše ere, kao i o teoriji koju je razvio Grigorije Palama; tu se ne srećemo s teorijom već s praksom kontemplativnog delanja; treba imati u vidu pokušaj isihazma da uključi i telo a ne samo dušu u krug metamorfoze i osvećenja za buduće oboženje.

U ruskom kosmizmu, počev od Fjodorova vlada uverenost da čovečanstvo nikad ne može dospeti iz nižih u više sfere slobode ako ne počne da menja i svoju fizičku prirodu da bi vremenom mogla postati sposobna da ostvari taj viši ideal – noosferski. Moralno čovekovo usavršavanje moguće je samo uporedo s fizičkim preobražajem, kroz oslobađanje od onih fizičkih svojstava koja ga nagne da uništava, ubija i da samog sebe uništava; neophodno je prevladavanje spoljnih nesavršenstava; mnogi su nastojali da formulišu konkretne aktivnosti za postizanje takvog cilja a među njima je bio i Vernadski sa svojom idejom o budućem autotrofnom čovečanstvu koje može svoj organizam da stvori tako što

će se samo hraniti ne uništavajući druga živa bića u okolnoj sredini (koja su heterotrofna jer se održavaju na račun drugih živih bića). Simptom prelaska od biosfere ka noosferi kosmisti vide u produžavanju života, iskorenjavanju bolesti za čitavo čovečanstvo. Ideje kosmista zadojene su optimizmom koji u narednom periodu nije našao opravdanje. Ali, isto tako, nakon dve hiljade godina hrišćanstva, šta je ostalo od onog što je propovedao apostol Pavle ili sveti Avgustin?

Ideje kosmista, posebno Fjodorova i Vernadskog, ponovo bude interes danas, u vreme kad se postavlja pitanje suštine informacije i načina na koji se prenosi informacija. Ako danas znamo da je nama poznati svet sastavljen iz tri elementa (energija, materija i informacija), nije li ono što se u antičko vreme nazivalo dušom samo nosioc individualne svesti koji poseduje osobeno biopolje neentropijske prirode a koje ostaje koherentno i nakon fizičke smrti individue? Možda je tu samo reč o nosiocu informacije na isti način kao što je jedna ćelija nosioc celokupne genetske informacije o celom organizmu i o čemu danas uveliko govore genetičari? Moguće je da biopsipolje izlučeno iz organizma u trenutku njegove smrti nastavlja da čuva svu informaciju o njemu; na taj način mogle bi se vratiti u bivstvovanje i sve energije što su ranije prešle u nebivstvovanje, ali u jednom savršenijem obliku koji ne bi egzistirao na belančevinastoj osnovi.

Jedna od najinteresantnijih, najjarkijih i nesporno najuticajnijih ličnosti XIX stoleća je neobični moskovski bibliotekar, čovek koji je bitno uticao na Dostojevskog, Tolstoja, Solovjova, S. Bulgakova, Gorkog, Majakovskog, Zabolockog, Hlebnikova, vanbračni sin kneza Pavla Gagarina – **Nikolaj Fjodorovič Fjodorov** (1829-1903) koji je, kako je u takvim slučajevima bio običaj, ime dobio po svom kumu. Gimnaziju je pohađao u Odesi a nakon toga četrnaest godina bio učitelj u raznim školama; od 1869. je pomoćnik bibliotekara moskovske Čortkovske biblioteke a od 1874. bibliotekar Rumjancevskog muzeja³⁸ gde je pored skromne dužnosti dežurnog u čitaonici bio duhovno središte celokupne muzejske delatnosti; uživao je neverovatan autoritet kod kolega i posetilaca muzeja, čuvenih naučnika, pisaca i filozofa. Stvar nije samo u tome što je imao fenomenalno pamćenje (kažu da je znao sadržaje svih knjiga biblioteke koja beše tad najveća u državi), već i u tome što su njegove preporuke bile duboko usmeravajuće. Osamdesetih i devedesetih godina intenzivno se družio sa Tolstojom i V. Solovjovim i ti odnosi imali su svoje uspone i padove. Fjodorov nije imao ambicije da sebe ovekoveči u istori i ako je nešto objavljivao, to je činio anonimno ili pod pseudonimom. Tek pred kraj života počinje intenzivno da radi nad svojim rukopisima kako bi im dao formu pogodnu za objavljivanje; pred

³⁸ Potom biblioteka im. Lenjina.

smrt usled obostrane upale pluća, rukopise je ostavio svom učeniku V.A. Koževnikovu; sahranjen je na jednom manastirskom groblju koje je 1929. sravnjeno sa zemljom i pretvoreno u igralište. Njegovi spisi pod nazivom *Filozofija opšteg dela I-II* (1906; 1913) objavljeni su u Vernom (kasnije, Alma-Ata) i Moskvi, dok je treći tom koji obuhvata članke i pisma publikovan tek 1982.

Ideja "regulisanja prirode" i "imanentnog vaskrsnuća" ima kod Fjodorova kako prirodno-naučne tako i religiozne osnove; svoje učenje on naziva i aktivnim hrišćanstvom; "aktivnost" se ogleda u pozivu za aktivno preobražavanje prirodnog, smrtnog sveta u drugi, ne-prirodni, besmrtni, božanstveni tip bivstvovanja. Zahtevi koji se postavljaju pred čoveka proističu iz hrišćanske antropologije po kojoj bog stvara i usavršava čoveka kroz njega samog: bog čoveka "uči" heuristički: čovek mora sav svoj trud i znanje da uloži u veliko delo vaskrsavanja i da dođe do zaključka o nužnosti sopstvenog učešća u tome, dok čovečanstvo treba od sebe da stvori aktivno oruđe dostojno toga da kroz njega može delovati božija volja. Hrišćanska ideja eshatologije dolazi kod Fjodorova do svog punog izraza time što ispunjava dva, po njegovom mišljenju izopačena hrišćanska ideala: parcijalno, delimično spasenje i natprirodni katastrofizam pri pasivnom očekivanju da se ispuni usud. Fjodorov apokaliptično proročanstvo smatra uslovnim i sveopštost spasenja vidi kao nužnost koja se zbiva kroz immanentno vaskrsnuće koje dostiže čovečanstvo pošto je ovladalo tajnama života i smrti, tajnama metamorfoza realnog sveta. Fjodorov smatra da ne može postojati pakao (jer bi to bio sadizam Carstva božijeg) kao ni raj (jer nema apsolutno pravednih); može postojati čistilište i to je sva ljudska istorija, sadašnje čovečanstvo izloženo udaru raznih sila koje su izvan i u njemu; pozivajući ljude da pristupe opštoj stvari, odnosno, zajedničkom, "velikom poslu" Fjodorov se obraća svim ljudima, verujućim i ne-verujućim, jer opšta stvar je delo svih smrtnih ljudi, izlaz iz svake ontološke varijante, kao i iz krajnjeg metafizičkog očajanja u koje bi čovek zapao tvrdnjom da boga nema i da je svet besmislen. Za razliku od sterilne Kjerkegorove koncepcije koja je dobila svetsku popularnost, iz Fjodorova izbija ruski, pravoslavni optimizam; reč je o odgovoru koji nastaje u jednoj drugačijoj tradiciji, neprekinutog u vreme Karla Velikog a poteklom iz istinske vere: ako boga i nema u takvom vidu kako ga sebi predstavljaju teističke religije, tada ideal božanskog bivstvovanja kao regulativna ideja treba da nas vodi stvaranju takvog bivstvovanja koje će se postepeno proširiti na svu vasionu; u opštoj stvari treba da se ujedine svi ljudi, verujući ili ne, svi ljudi na zemlji.

"Vaš projekt prihvatam bezuslovno, i bez bilo kakvih razgovora, mogu Vas priznati samo svojim učiteljem i duhovnim ocem", pisao je Fjodorovu početkom

1882. dvadesetosmogodišnji **Vladimir Solovjov** (1853-1900). Svojim poreklom Solovjov je dobio sve: otac mu je bio veliki istoričar i profesor Moskovskog univerziteta Sergej Solovjov, autor mnogotomne *Istorije Rusije*, a majka, od koje je nasledio poetske i mistične crte, potomak je stare ukrajinsko-poljske porodice čiji je predak bio filozof Grigorije Skovoroda (1722-1794). U mladosti je Solovjov, kako sam kaže, prošao sve faze "negativnog razvoja evropske misli poslednja četiri stoleća": od ikonoborstva, preko deizma, panteizma, do ateizma i materijalizma. Njegov razvoj, od očajanja preko pozitivne nauke do "aps-traktne filozofije", jeste u znaku potrage za znanjem a iz velikog uverenja. Jednom je, idući s prijateljima na groblje, besno izvalio jedan krst i gazeći po njemu govorio kako ničeg pasjeg iz tog ne može proizaći, a smatraju ga najvećim religioznim filozofom koji je (kao Karsavin ili Vjačeslav Ivanov) život završio kao katolik. Ne znam za katoličke filozofe koji su prešli u pravoslavlje; ovde nije reč o "ispravnosti vere", već o spremnosti da se misli "stvar vere" iz filozofije ali istovremeno i iz same vere, koja ruske religiozne mislioce uzdiže u najviše prostore mišljenja.

Glavni cilj Solovjovu bio je da izmiri filozofiju i nauku sa religioznom istinom; tu ideju je nasledio od oca koji je u mladosti maštao o tome da stvori sintetičku filozofiju hrišćanstva koja će pomiriti razum i veru; ali ono što je kod oca bila samo mašta, kod sina se pretvorila u životni program. Solovjov je studije započeo na istorijsko-filološkom fakultetu Moskovskog univerziteta da bi već tokom prve godine studija prešao na fizičko-matematički fakultet gde izučava morfologiju biljaka i uporednu anatomiju što će mu omogućiti izgradnju sopstvenog učenja o evoluciji. Nakon tri godine studija vraća se na istorijsko-filološki fakultet, daje ispite za zvanje kandidata nauka i potom odlazi u Sergijev Pasad, središte ruske duhovnosti gde izučava bogosloviju. Rezultat svih tih istraživanja je magistarski rad *Kriza zapadne filozofije* koji je s velikim uspehom odbranio 1874. na Petrogradskom univerzitetu, u kojem se, kritikujući tada vladajući pozitivizam, Solovjov zalaže za ostvarenje univerzalne sinteze nauke, filozofije i religije, zapadne prirodne nauke i logike sa svim sadržajima duhovne kontemplativnosti Istoka. Samo na taj način moguće je prevladati apstraktno znanje i filozofiji omogućiti da služi životu i izađe iz apstraktnosti zapadnog mišljenja. Još kao docent katedre za filozofiju Moskovskog univerziteta Solovjov počinje da se bavi spiritizmom da bi uskoro u Britanskom muzeju počeo da izučava egipatsku mitologiju i Kabalu koji ga vode u Egipat gde u pustinji ima vizuju Sofije (mudrosti); na njegova predavanja o bogočovečanstvu 1878. dolazi ceo Petrograd. U to vreme je u bliskim odnosima s Dostojevskim (pretpostavlja se da u likovima Aljoše i Ivana

treba tražiti crte ovog mladog filozofa) i piše mu da u mislima "legendarnog bibliotekara" nalazi mnogo sebi srodnog. Poslednja četiri predavanja iz pomenutog ciklusa su pod dubokim uticajem Fjodorova, a ideje ovog mislioca biće vidne i u potonjim delima Solovjova *Rusija i vaskrseljska crkva* (1888) i *Lepota u prirodi* (1889); u jesen 1881. Solovjov i lično upoznao Fjodorova, oduševljava se njegovim učenjem i svoja predavanja početkom sledeće godine vidi kao učešće u propovedi ideja Fjodorova; iako su ona privukla znatnu pažnju, posebno predavanje *Životni smisao hrišćanstva*, do velikog trijumfa nije došlo, prvenstveno zbog neobičnosti ideje da podražavanje Hristu ne podrazumeva trpljenje i ponižavanje, već da je u učešću u njegovom Delu: u vaskrsavanju mrtvih, izgrađivanju sopstvenog hrama-tela. Razlog neuspeha ovih predavanja možda je ležao i u tome što je Solovjov konkretni projekt Fjodorova preveo na "filozofsko-mistički jezik". Kako slušaoci nisu pred sobom imali "dešifrovani" tekst Fjodorova, ezoterička predavanja Solovjova nisu mogla naići na puno razumevanje. Isto se dogodilo i deset godina kasnije kad je Solovjov na zasedanju Psihološkog društva pročitao referat *O propadanju srednjovekovne kontemplacije sveta* u kojem je kritikujući istorijsku crkvu istakao da "ako neko hoće istinski biti hrišćanin, onda i od njega zavisi da li će Hrist vaskrsnuti u čitavom čovečanstvu; mada je već po dogovru s Fjedorovim ovo predavanje trebalo da bude i javna propoved nakon toga, iako će u osnovi njegove filozofije biti osnovne misli Fjodorova, ovaj poslednji je veoma dobro istakao i jednu njegovu karakternu crtu rekavši kako je "Solovjov tokom čitavog života nastojao da bude natčovek: čas medijum, čas kabalist, čas prorok, i kao i Tolstoj on nije razumeo neophodnost da se bude skroman: ne uzdižati se, ne isticati se, biti neprimetnim". Kako učenje Solovjova o vaskrsnuću, tako i poslednja dva perioda njegovog stvaralaštva – teokratski (1881-1889) i etičko-estetički (1889-1900) – ostaju pod dubokim uticajem koncepcije Fjodorova; u tom smislu ističu se radovi iz njegovog poznog perioda: *Opravljanje dobra* (1894), *Lepo u prirodi* (1889) i *Opšti smisao umetnosti* (1900). Poslednja dva rada posebno su bliski Fjedorovu, njegovom stavu da je naš život akt estetskog stvaralaštva. Ovaj poslednji period stvaralaštva Solovjova naročito će potom uticati na Aleksandra Bloka. Nakon što je napisao rad *Tri razgovora o ratu, progresu i kraju svetske istorije* (1899-1900), Solovjov je umro na imanju svojih prijatelja braće-filozofâ, kneževa Trubeskog.

Ovde se ne može ne spomenuti jedna od najinteresantnijih figura tog doba, religiozni mislioc, naučnik-enciklopedista koji je vidan trag ostavio u oblasti matematike, fizike, filologije, retorike, teologije, istraživanjima umetnosti – **Pavel Aleksandrovič Florenski** (1882-1937) koji je dvadesetih godina XX

stoleća, na tragu A.S. Homjakova, N.F. Fjodorova i V.S. Solovjova kao svoj glavni zadatak isticao izgradnju integralnog znanja i stvaranje jednog sveobuhvatnog pogleda na svet. Uporedo s matematikom, koju je studirao na Fizičko-matematičkom odseku Moskovskog univerziteta, izučava i filozofiju na Istorijsko-filološkom fakultetu kod S.N. Trubeckoja (1862-1905) i L.M. Lopatina (1855-1920) da bi se nakon toga upisao na Moskovsku duhovnu akademiju gde 1911. magistrira radom *O duhovnoj istini* i postaje sveštenik; od tog trenutka moguće je pratiti paralelni tok njegovih duhovnih i naučnih istraživanja: drži predavanja iz istorije filozofije, uređuje časopis "Bogoslovski vesnik", predaje fiziku i matematiku, razrađuje kurseve metodike geometrije, matematike i dr. Godine 1914. objavljuje knjigu *Stub i potvrda istine* u kojoj razvija ideje Solovjova o Sofiji i svejedinstvu. Originalna kompozicija ove knjige sastavljena od dvanaest pisama svedoči o originalnoj poziciji ovog mislioca, o nastojanju da izgradi jedinstvo religije i egzaknog znanja a s dubokim uverenjem u puno saglasje religiozne i naučne istine. Dvadesetih godina on izgrađuje sistem "konkretne metafizike" tako što izgrađuje složenu sliku bivstvovanja, njegove strukture i različitih nivoa, no knjiga koju je 1922. dao u štampu a koja je sadržala poglavlja o obrnutoj perspektivi, o nauci kao simboličkom opisu, o anatomiji jezika, filozofiji imena kao i organoprojekciji, nije bila tada objavljena.

Florenski je kao osnovni zakon sveta isticao drugi stav termodinamike – zakon entropije. Svetu se suprotstavlja Logos kao njegovo načelo, dok je kultura svesna borba s nastojanjem sveta da dođe u ravnotežu; u pismu upućenom V.I. Vernadskom piše o pneumosferi, kao posebnom zemljinom omotaču koji nastaje kao rezultat ljudskog stvaralaštva; reč je ideji koja se podudara s koncepcijom o noosferi. Značaj tehnike je po mišljenju Florenskog u organizovanju materije koja se nalazi van čoveka (sličnu ideju je razvijao i N.A. Umov); ideju o organoproekciji Florenski preuzima od nemačkog filozofa Ernsta Kapa a ona se sastoji u tome zahtevu da se stvore tehnička oruđa po uzoru na prirodne organe čime bi čovek mogao da deluje na okolnu prirodu i da je menja. Granice našeg tela su posledica ograničenosti naše vlasti nad nama samima i stoga tehnika nije samo posrednik između čoveka i prirode već i sredstvo čovekovog samosaznanja. Konstruišući instrumente i mašine mi zapravo sve uspešnije razumevamo strukturu naših sopstvenih organa i ono što se u organizmu zbiva nesvesno ovde se proizvodi svesno, po određenoj zamisli. To Florenskog vodi zaključku da linija tehnike i linija života teku paralelno pa se on približava misli Fjodorova, Berdjajeva, Gorskog, Vernadskog o neophodnosti prelaska od tehničkog progressa (koji ostavlja čoveka u fizičkom nesavršenstvu) ka organ-

skom progresu. Ovladavši umećem stvaranja oruđa, čovek to umeće treba da primeni na svoje telo i da sebe vodi ka savršenstvu. Ne bez razloga A.F. Losev (1893-1988) je Florenskog nazivao "filozofom života i prakse", budući da su ga uvek u nauci interesovala ona istraživanja čiji bi rezultati mogli biti primenjeni u stvarnosti, dok ga je u duhovnoj oblasti interesovala mogućnost aktivnog služenja ljudima (što je bio osnovni razlog da postane sveštenik). Za vreme progonstva u Sibiru bavio se načinima dobijanja joda iz morskih algi i u toj oblasti je načinio čitav niz otkrića.

U mladosti je pod velikim uticajem "čudesnog bibliotekara Fjodorova" bio **Konstantin Ciolkovski** (1857-1935); na dugogodišnjeg učitelja raznih egzaktnih disciplina malo je ko obraćao pažnju; sve do dvedesetih godina XX stoleća smatrali su ga čudakom i zanesenjacom; tek nakon 1924, kada je ponovo štampan njegov rad o principu rada rakete, Ciolkovski postaje šire poznat u krugovima inženjera-entuzijasta koje su predvodili F.A. Cinder (1635-1920) i S.P. Koroljov (1907-1966), budući glavni konstruktor rakete kojom je čovek dospeo u kosmos. Za ime Ciolkovskog vezuje se kosmička "naučna etika" koja naglasak stavlja ne na ličnost sa njenim beskonačnim unutrašnjim razvojem već na kosmos u celini. Kosmos Ciolkovski smatra otelotvorenjem više božanske realnosti; reč je o jednoj panteističkoj religiji Kosmosa; vasionom vlada najviši um, radost i blaženstvo, do kojih se mogu uzdići svesna bića stvaralačkim naporom; odlučujuću ulogu u progresivnom razvijaju prirode i čoveka igra svest; kosmos nije neka beskonačna fizička sredina koju ispunjavaju materija i energija već potencijalno mesto za biološko i društveno postojanje ljudi; noosferni momenti su vidljivi u radovima Ciolkovskog: on piše o uticaju razumnih bića na vasionu, o mišljenju kao faktoru u evoluciji kosmosa, pri čemu čovek nije poslednji momenat u razvoju kosmosa, budući da je nesavršen te stoga je, zbog svoje krizne prirode, samo njen prelazni stadijum. Imajući u vidu brojne nedostatke i nesavršenstvo čovekovog organizma on govori o vremenu kada će čovek moći da preobražava svoje telo (na taj način je pionir genetskog inženjeringa i transformacija kroz koje prolazi Majkl Džekson) u težnji ka besmrtnosti; famozna medicina, o kojoj se u to vreme mnogo govori i hvale njeni rezultati, još uvek nije nauka jer ne može da leči starost.

U kosmičkoj filozofiji Ciolkovskog sreću se krajnje različiti uticaji: od budiističkih verovanja u reinkarnaciju, antičkog hiloizma i eudajmonizma, do morala "razumnog egoizma" i savremene teosofije. U svojoj genijalnoj naivnosti Ciolkovski ih ne samo eklektički sjedinjuje nego pretvara u originalni prostor primarnih intuicija i tvoračke volje; njegove kosmičke ideje su, po rečima

Čičevskog, izraz volje za životom, izraz želje za vladavinom ljudskog uma nad stihijnim silama prirode.

Jedna od najznačajnijih ličnosti ne samo ove orijentacije, već i čitave nauke XX stoleća jeste **Vladimir Vernadski** (1863-1945) koji nakon završetka gimnazije (1881) studira na moskovskom Matematičko-fizičkom fakultetu; a potom je nastavnik minerologije i kristalografije, da bi, nakon odbrane doktorske disertacije (1897) počeo da se bavi geohemijom, a nakon što je osnovao Ukrajinsku akademiju nauka (1918) otvara i prvu laboratoriju za biohemiju (1929). Tvorac je niza nauka, od genetičke minerologije do biohemije, radiologije i učenja o biosferi, pa su neki govorili da bi sam mogao da predstavlja čitavu akademiju nauka. Vernadski odbacuje stari biologistički pristup koji je podrazumevao istraživanje organizma istrgnutog iz njegove životne sredine jer nije omogućavao da se ispita povratni uticaj organizma na sredinu; biohemija je na prvo mesto stavila pojam života kao organizovane celine žive tvari iz kojeg je potom moguće razumevanje neke konkretne pojave. Vernadski je pokazao da je sva tvar planete (a isto je i u slučaju vasiona) rezultat kružnog toka (mrtvo – živo – mrtvo) pri čemu živa bića (biogeni) čine najveći deo biosfere i prelaze njene granice; tako on dolazi do pitanja kosmičnosti žive tvari i zaključka da je život večna komponenta bivstvovanja, pored materije i energije.

Tokom leta 1917. godine Vernadski je formulisao originalni biohemijski pogled na svet; nakon prvih godina revolucije u Rusiji boravi u Ukrajini i na Krimu da bi od 1922. do 1926. predavao geohemiju na Sorboni; U Parizu radi u Insitutu Kiri i završava spis *Biosfera* koji objavljuje po povratku u Petrograd; u Parizu inspiriše tamnošnje filozofe učenjem o noosferi koje izlaže u spisu *Naučna misao kao planetarna pojava*, koji je trebalo da bude uvod u njegovo glavno delo *Hemijska struktura biosfere Zemlje i njenog okruženja*, no oba spisa biće publikovani tek šezdesetih i sedamdesetih godina XX stoleća. Pred smrt Vernadski sažima svoja najdublja verovanja u spisu *Nekoliko reči o noosferi*. Rezimirajući rezultate svojih istraživanja Vernadski ističe kako je na mesto pojma *život* (opterećenog raznim filozofskim, religioznim kao i umetničkim kontekstima) on uveo pojam *živa tvar* kojim se obuhvataju svi živi organizmi; čovek je vezan za biosferu kao deo planete na kojoj živi; ako se ranije govorilo i o tome kako čovek sam stvara svoju istoriju nije se dovoljno pažnje posvećivalo zakonima prirode biosfere, zemnoj opni u kojoj i može samo postojati život i od koje je čovek neodeljiv; ovakvo shvatanje bilo je prisutno i u delu Kaspara Volfa (1733-1794) koji se u svojim istraživanjima daleko više oslanjao na Njutna no na Dekarta. Pojam *biosfera* kao oblast života uveo je u biologiju Lamark (1744-1829) a u geologiju E. Zis (1831-1914); doprinos Vernadskog bio bi u to-

me što biosferu tumači kao planetarnu pojavu koja ima kosmički karakter; o životu kao kosmičkoj pojavi pisano je i ranije: dovoljno je pomenuti Hristijana Hajgensa (1629-1695) i njegov posthumno objavljen rad *Kosmoteoros*, no u današnje vreme, po mišljenju Vernadskog, zbiva se korenita promena: biosfera prelazi u novo stanje koje on određuje izrazom *noosfera*. Njoj je svojstveno da čovek postaje najveća geološka sila, da može temeljno da menja oblast svog života. Tu se javlja i problem: ako misao nije forma energije, kako ona može da menja materijalne procese?

Možda jednako veliki kao i Vernadski, mada manje priznat mislilac, osnivač helio- i kosmobiologije, autor niza teorija i otkrića (za koja su drugi dobijali Nobelove nagrade) jeste **Aleksandar Čiževski** (1897-1964). U ranoj mladosti, zbog lošeg zdravlja, veći deo vremena provodi u Italiji i Francuskoj, upoznaje se sa umetnošću Grčke i Egipta, sedam godina uči slikarstvo na Pariskoj umetničkoj akademiji kod jednog Degaovog učenika; oduševljava se astronautikom i već sa deset godina piše kompilatorski rad "Popularna kosmografija po Klajnu i Flamarijonu" gde se već javlja ideja o jedinstvu Života koji je prožet energijama i uticajima Vasiona. On rano dolazi do shvatanja o postojanju unutrašnjih vibracija organizma pod uticajem spoljašnjih pojava. Nakon što se s porodicom 1913. preselio u Kalugu gde se intenzivno bavi izučavanjem Sunca i sve o njemu postojeće literature, naredne godine se upoznaje sa "čudakom" Ciolkovskim koji mu prvi izlaže svoje intuitivne teorije o uticaju Sunca na život na Zemlji i ta ideja pratiće ga do kraja života, do poslednjeg njegovog objavljenog spisa *Strukturna analiza kretanja krvi* (treba imati u vidu da je još Hipokrat "kosmički" tumačeći čovekov organizam kao skup elemenata, krv shvatao kao element vatre). Čiževski je studirao na dva instituta Komercijalnom i Arheološkom (gde je izučavao humanističke nauke) a istovremeno je posećivao i predavanja na Medicinskom i Prirodno-matematičkom fakultetu; na savet Ciolkovskog počinje da izučava stare hronike i letopise i da izrađuje grafike kojima će potkrepiti tezu o tome kako su veliki istorijski događaj, bune, epidemije, ratovi i revolucije posledica cikličnih elektromagnetnih promena na Suncu; pošto je godinu dana ranije već odbranio disertaciju *Ruska lirika XVIII stoleća*, marta 1918. Čiževski brani disertaciju *Istraživanje periodičnosti svetsko-istorijskih procesa*; kratku verziju ovog na preko 900 stranica rada objavljuje u Kalugi 1924. pod naslovom *Fizički faktori istorijskog procesa*. Ovo delu je izazvalo velike rasprave; u njegovu odbranu ustao je i Ciolkovski koji je rekao da Čiževski prvi eksperimentalno pokazuje vezu fizike i astronomije, vezu ponašanja čoveka i delatnosti Sunca i određuje ritam, cikluse i periode tih promena i tako stvara novu sferu ljudskog znanja.

Čiževskog smatraju osnivačem kosmičke biologije koja izučava zavisnost svih funkcija života od aktivnosti Sunca, kao i šire, od stanja kosmosa; ta nova nauka deli se na kosmobiologiju i kosmoepidemiologiju. Najznačajnija teorija Čiževskog jeste *heliotaraksija*, formulisana 1922. po kojoj "stanje predispozicije za ponašanje ljudi jeste funkcija energetske delatnosti Sunca". Zračenje Sunca deluje na nervni i hormonalno-endokrini sistem individua i to dovodi do povišene kolektivne uzbuđenosti, a u takvim situacijama dolazi do epidemija, povećane agresivnosti, ili ekstremalnog ponašanja; intenzivno zračenje Sunca prevodi potencijalnu nervnu energiju čitavih grupa u kinetičku čija posledica se manifestuje kroz burno kretanje, i kad se ta energija ne može usmeriti u pozitivnom smeru tada nastaju pojedinačni individualni ispadi koji su nemotivisani (izgređi, histerija); impulsivno narastanje socijalne razdražljivosti masa može voditi do ubrzanja ili usporavanja istorijskog procesa (i to imamo u poznatim godinama: 1789, 1830, 1848, 1870, 1917, 1941...); Čiževski je izračunao da kada su sunčane aktivnosti minimalne masovno kretanje je oko 5% a kad su maksimalne ovo je 60%. Pored svih teorijskih radova treba istaći i praktične radove Čiževskog, posebno u oblasti pozitivnog delovanja negativno jonizovanog vazduha na ljudski organizam; prvu eksperimentalnu laboratoriju je otvorio 1918. u Kalugi, a od 1924. do 1931. je nastavio istraživanja u Zoopsihološkoj laboratoriji Vladimira Durova.

Čiževski nastavlja liniju istraživanja koja počinje sa Fjodorovim i vodi preko Ciolkovskog; za njegov rad bili su posebno zainteresovani A. Tolstoj, M. Gorki, V. Brjusov, a pokrovitelj mu je neko vreme bio, obezbeđujući mu punu podršku, i Lunačarski. Radovi su mu većinom bili objavljeni van Rusije pa je 1939. bio izabran i za počasnog predsednika Prvog međunarodnog kongresa iz biofizike i biokosmike u Njujorku kada je bio predložen i za Nobelovu nagradu s obrazloženjem da je on "Leonardo da Vinči XX stoleća". Prilikom hapšenja nakon tri godine (1942) propalo je oko 150 fascikli materijala s rezultatima njegovih višedecenijskih istraživanja i rukopis od preko četrdeset tabaka spisa *Morfologija i evolucija iz aspekta teorije elektrona*; narednih 15 godina proveo je na severnom Uralu, potom u Karagandu. Njegova knjiga *Zemaljski eho sunčanih bura*, prvobitno objavljena u Parizu na francuskom jeziku, u Rusiji je objavljena tek 1973. godine da bi sredinom devedesetih godina njegovi spisi postali dostupni širem krugu čitalaca (*Kosmički puls života*, 1995).

Mnogi rad Čiževskog dovode u vezu s Kopernikom: dok je Kopernik među prvima ukazao na kretanje zemlje oko Sunca, Čiževski je dokazao da sve što postoji na Zemlji pulsira u ritmu Sunca, da svi supstancijalni procesi na Zemlji i u njoj biosferi razvijaju se pod neposrednim delovanjem Sunca; život nije

stoga neka igra zemnih sila već je u daleko većoj meri kosmička pojava a ne zemaljska. Naspram tada uobičajenih teorija o širenju vasiona Čiževski govori o tome kako se ona nalazi u dinamičkoj ravnoteži a da se u raznim njenim delovima povećava i gubi njena energija. Isto važi i za Sunčani sistem i organski život na Zemlji koji reaguje na spoljašnje uticaje promenom svog fiziološkog stanja; reaguje sve, od mikroorganizama do čoveka.

U radovima Čiževskog tesno se prepliću biologija, fiziologija i medicina sa geofizikom, meteorologijom i astronomijom; da bi slika o njemu bila potpuna, treba imati u vidu da je on istovremeno slikar (autor preko 2000 likovnih dela) i pesnik, da njegovi spisi tek u poslednje vreme počinju da bivaju predmet interesovanja ne samo naučnika već i filozofa, posebno kad je reč o njegovoj koncepciji kosmosa koja upravo poslednjih godina dobija svoju potvrdu.

Već početkom XX stoleća "energetizam" postaje moda: sve pojave tumače se kroz prizmu energije i ona postaje fundamentalni pojam fizike koja se u to vreme nalazi u metodološkoj krizi; ovo prenaglašavanje pojma energije imalo je za posledicu veličanje pojma mišljenja u odnosu na realnost; sve to imalo je znatnog uticaja na razvoj psihologije prve polovine prošlog stoleća (refleksologija, reakciologija), no rezultati do kojih se došlo bili su relativno skromni. Delovanjem energije Sunca Čiževski objašnjava ljudsko ponašanje i krupne istorijske promene, nalazeći se pri tom s one strane politike i ideologije. Najveći "provokator" jeste Sunce; ono je regulator masovnih pokreta i raspodeljuje ih u vremenu i zato je Čiževski najveću pažnju posvetio psihičkim epidemijama, tj. posebnim stanjima masovne svesti kojima je svojstveno ponašanje praćeno identičnim anomalijama kod velikih grupa ljudi. Drugim rečima: ako smatramo razložnim pominjanje Niklasa Lumana, onda moramo pomenuti i Čiževskog kao bitnog autora u razvijanju ideje kosmizma jer, ako je Čiževski za nekog samo naučnik, teorija Lumana samo je lepa pesnička tvorevina.

Epistemologija

Ovde će najviše biti reči o filozofiji nauke koja se, kao grana savremene analitičke filozofije, bavi istraživanjem nauke s pretenzijom na naučnu zasnovanost svojih rezultata; veliki rezultati do kojih je u poslednja dva stoleća došla nauka imali su za posledicu da i sama nauka postane predmet filozofskog istraživanja; pitanja kao što su: kakva je razlika između nauke i mita, koji je smisao nauke, koja je njena vrednost, kako se ona razvija, koje su njene metode - jasno ukazuju na to da je nauka posebna sfera ljudske delatnosti i da filozofija nauke, kao poseban smer savremenog mišljenja, ima

puno opravdanje. Ako se govori o istoriji filozofije nauke, treba reći da je teško odrediti kad ona počinje; o specifičnosti naučnog znanja i naučne metode govore već Bekon i Dekart; svaki filozof novog doba bavi se i teorijom saznanja i na ovaj ili onaj način postavlja pitanje naučne metode; premda se dugo nauka razmatra u kontekstu gnoseoloških analiza, sa Kontom, Milom i Mahom naučno saznanje postepeno postaje glavni predmet teorije saznanja da bi, nakon njih, A. Poenkare, P. Djugem i B. Rasel počeli intenzivno da se bave strukturom nauke i njenih metoda. Činjenica je da je tek logički pozitivizam razdvojio naučno i obično saznanje proglašivši nauku za jedinu oblast ljudske delatnosti koja se bavi istinskim znanjem; tako je izučavanje nauke odvojeno od opštih gnoseoloških problema.

Da bi mogao da se bavi istraživanjem nauke i naučnog znanja, svaki naučnik prethodno već treba da zna šta je to ljudsko saznanje uopšte, kakva je njegova priroda, kakvu ima socijalnu funkciju i kakav je njegov odnos s društvenom i proizvodnom praksom. Odgovore na ova pitanja daje filozofija, a različiti filozofski smerovi daju različite odgovore na ova pitanja te je stoga svaki filozof nauke prinuđen da se oslanja na određene filozofske stavove. Imajući u vidu razvijenost savremenih nauka jasno je da svaki istraživač može uzeti za predmet svog razmatranja samo neki od njenih momenata i stoga je njegovo razmatranje uvek parcijalno; budući da filozofi nauke pripadaju različitim filozofskim orijentacijama, jasno je da oni imaju i razne predstave o nauci a to vodi uvidu u postojanje različitih metodoloških koncepcija. Nije stoga nimalo slučajno što su krajem XIX i početkom XX stoleća najveću popularnost imale koncepcije austrijskog fizičara i filozofa E. Maha, francuskog matematičara A. Poenkarea i francuskog fizičara P. Djugema, da su sredinom XX stoleća najveći uticaj imale koncepcije predstavnika logičkog pozitivizma, a da su u drugoj polovini XX stoleća dominantni postali stavovi K. Popera, T. Kuna, I. Lakatoša, S. Tulmina, P. Fajerabenda i mnogih drugih filozofa i naučnika koji nisu mogli a da u nauci kao nauci ne vide filozofski problem. Bez obzira na razlike, svim ovim koncepcijama je zajednički predmet izučavanja: savremena nauka i njena istorija; svi oni polaze od činjenice da postoji istorija nauke i svi polaze od savremenih naučnih teorija.

Kada je nakon smrti E. Maha na čelo katedre za filozofiju prirode u Beču došao Moric Šlih 1925. godine grupa mladih naučnika, u kojoj pored ostalih behu i R. Karnap i O. Nojrat, postavili su sebi zadatak da reformišu nauku i filozofiju. Tako je nastao tzv. "Bečki krug" filozofa čiji je vođa bio Šlik. Nakon dolaska nacista na vlast predstavnici Bečkog kruga i njihovi istomišljenici iz Berlina, Varšave i drugih mesta porobljene Evrope rasuli su se po svetu, ali je

to imalo za posledicu porast uticaja njihovih ideja u zemljama u kojima su se obreli, posebno u Americi.

Postalo je uobicajeno da se filozofska koncepcija Bečkog kruga označava i kao logički pozitivizam, odnosno neopozitivizam (treći pozitivizam) jer su se njegovi predstavnici inspirisali kako koncepcijama Konta i Maha, tako i Rasela i Vajtheda; neopozitivisti su u logici videli instrument koji je trebalo da bude osnovno sredstvo filozofsko-metodološke analize nauke. Polazište svog istraživanja neopozitivisti su našli kod ranog Vitgenštajna, ali na mesto ontologije njegovog *Traktata* oni su pošli od nekoliko novih gnoseoloških teza; smatrali su da (a) svako znanje jeste znanje o onom što nam je čulno dato, da (b) to što nam je čulno dato možemo znati s apsolutnom pouzdanošću i da se (c) sve funkcije znanja svode na deskripciju. To je za posledicu imalo odbacivanje tradicionalne filozofije, odnosno "metafizike" i to je odbacivanje postala jedna od bitnih karakteristika njihovog učenja. Dok je ranija filozofija uvek nastojala da kaže nešto o onom što se nalazi iza oseta, da zađe izvan granica psihičkih doživljaja, logički pozitivisti su smatrali da iza sveta čulnih opažaja ništa ne postoji, a ako nečeg i ima o njemu se ne može ništa reći. U oba slučaja filozofija više nije bila neophodna i jedino čemu još može koristiti jeste logička analiza naučnih iskaza. Tako se filozofija počela poistovećivati s logičkom analizom jezika. Odbacivanje filozofije vodilo je pomirljivom stavu prema religiji, shvatanju da se o svetu kao celini može govoriti sa stanovišta religije ali ne i nauke i naučnog saznanja, budući da je vera privatna stvar pojedinca.

Iz činjenica da je svet skup čulnih doživljaja i nepovezanih činjenica, svet ne može imati istoriju jer su sve promene posledica kombinovanja činjenica a ne nastajanja jednih iz drugih. Znanje, kao opisivanje činjenica, raste i ništa se ne gubi ali razvoja nema; antiistorizam imao je za posledicu da se neopozitivisti nikad nisu obraćali istoriji nauke. U osnovi nauke po njihovom mišljenju leže protokolarni sudovi koji izražavaju čulna osećanja subjekata; ukupnost istinitih protokolarnih sudova čini osnovu nauke. Zadatak naučnika je da utvrdi protokolarnu stavove i da nađe način uopštavanja i objedinjavanja tih stavova. Naučna teorija je shvaćena u obliku piramide na čijem se vrhu nalaze temeljni pojmovi, definicije i postulati, dok se u osnovi nalaze svi protokolarni sudovi. Progres nauke sastojao bi se u izgradnji takvih piramida u različitim oblastima znanja što treba da dovede do univerzalnog sistema – jedinstvene unificirane nauke.

Upravo ovaj model nauke stvorio je niz problema s kojima su se sreli logički pozitivisti u izgradnji svoje metodologije. Prvi sporovi su nastali oko prirode protokolarnih stavova: Karnap je smatrao da oni mora da se sastoje od reči

koje se odnose na čulne predmete, Nojrat je smatrao da je za te iskaze najvažnije ime protokolarnog lica, dok je Šlik govorio o "konstatacijama" koje su, imajući u sebi izraze *ovde* i *sada*, imale smisao samo u konkretnim situacijama. Sve te razlike počivale su na tome da ne postoji "čisto" čulno iskustvo i da ga je nemoguće izraziti u jeziku pa je tako bila dovedena u pitanje teza o tome da se nauka oslanja na čvrstu empirijsku osnovu koja bi sledila iz logičko-gnoseoloških pretpostavki. I danas neki filozofi nauke veruju u postojanje empirijskog jezika koji bi bio nezavisan od teorije i kao takav jezik obično se uzima običan jezik. Druga teškoća s kojom su se sreli logički pozitivisti bila je u nemogućnosti da se formuliše kriterijum razgraničenja (demarkacije) nauke i drugih formi duhovne delatnosti (filozofija, religija, umetnost); ako se nauka razlikuje od filozofije i mita u čemu se sastoji ta razlika? Pokazalo se da je nemoguće postaviti oštru granicu između nauke i ne-nauke i da je svako razgraničenje veoma uslovno i istorijski promenljivo.

Polazeći od toga da je naučno znanje opis čulnih datosti i rukovodeći se analogijom s ekstenzionalnom logikom u kojoj se istinitost molekularnih iskaza utvrđuje s obzirom na istinitost atomskih iskaza, logički pozitivizam je za kriterijum demarkacije uzeo proverljivost (verifikacija); neki stav je naučni samo u slučaju ako se može proveriti, ako je svodljiv na protokolarne iskaze i ako se njegova istinitost može proveriti posmatranjem; ako se stav ne može verifikovati, on se u tom slučaju nalazi izvan granica nauke. Sami protokolarni iskazi nisu podložni verifikaciji jer čine čisto čulno iskustvo i empirijska osnova su za verifikaciju drugih iskaza. Logički pozitivisti otišli su i korak dalje time što su smatrali da verifikacija nije samo kriterijum demarkacije no i kriterijum smislenosti, budući da po njihovom shvatanju samo proverljivi iskazi imaju smisao dok su svi ostali besmisleni. Prema tome: ako se neki filozofski stavovi ne mogu proveriti, oni su i besmisleni. Na taj način nije bila ugrožena samo filozofija već i veliki deo nauke jer su se svi naučni iskazi i termini koji su se odnosili na idealizovane ili čulno neopažljive objekte pokazali besmislenim što je imalo za posledicu da su i mnogi zakoni nauke morali biti proglašeni za besmislice. Ali, šta je zapravo nauka ako je lišena svojih zakona?

Model koji su predložili logički pozitivisti bio je toliko daleko od realne nauke i njene istorije da je metodološka koncepcija na kojoj je on počivao počela da se raspada odmah nakon njegovog nastanka; taj raspad nije bio prouzrokovan spoljašnjim već unutrašnjim činocima pa logički pozitivisti nikad nisu ni dospeli do realne nauke i njenih metodoloških problema budući da svoje metodološke konstrukcije nikad nisu ni videli kao odraz realnih nauka i saznavanih

procedura već kao ideal kojem bi nauka trebalo da teži. Usled slabljenja krutih metodoloških standarda dolazi do postepenog pomeranja težišta istraživanja sa logike na realnu nauku i njenu istoriju; metodološke koncepcije se više ne porede s logičkim sistemima već s realnim teorijama i istorijskim procesima razvoja naučnog znanja; od tog trenutka na metodološke koncepcije počinje da utiče istorija nauke pa se menja i problematika filozofije nauke te se analiza jezika i statičnih struktura potiskuje u drugi plan.

Važnu ulogu o tom obratu odigrao je **Karl Popper** (1902-1994) koji je nakon diplomiranja na Univerzitetu u Beču neko vreme predavao fiziku i matematiku na Bečkom Pedagoškom institutu; i sam blizak logičkom pozitivizmu, kako po stilu mišljenja, tako i po problematici koju je obrađivao, Popper je već 1934. u knjizi *Logička istraživanja* izložio osnovne ideje jedne nove metodološke koncepcije koja je dovela do prevladavanja logičkog pozitivizma. Godine 1937. Popper je emigrirao na Novi Zeland odakle se 1946. preselio u Englesku gde je do kraja života predavao na katedri za filozofiju, logiku i naučni metod na Londonskoj ekonomskoj školi.

Popperova metodološka koncepcija dobila je naziv *falsifikacionizam* jer se kao njen osnovni princip javlja princip falsifikacije. Imajući u vidu da su logički pozitivisti nauke nastojali da utemelje polazeći od principa verifikacije, dakle polazeći od njihovog utemeljenja uz pomoć empirijskih datosti, i da se do toga može doći ili induktivno ili oslanjanjem na empirijsko iskustvo, a što se pokazalo nemogućim, budući da opšte iskaze ne možemo dokazivati pojedinačnim već ih samo osporavati, Popper je falsifikacionizam istakao kao osnov svoje metode.

Popper polazi od objektivnog postojanja fizičkog sveta i čovekove težnje da svet opiše na istinit način, ali on odbacuje kriterijum istinitosti koji bi nam omogućio da istinu izdvojimo iz skupa naših ubeđenja, čak i kad bismo naišli na isitnu mi ne bismo mogli reći da je to istina. Neprotivrečnost kao i oslanjanje na empirijske datosti nisu kriterijumi istine. Svaku fantaziju moguće je izložiti u njenom neprotivrečnom obliku a lažna ubeđenja često nailaze na potvrdu. Ljudi stvaraju hipoteze i teorije ali ne mogu reći da su one i istinite; sve što mogu učiniti jeste da utvrde njihovu lažnost čime se zapravo i jedino mogu približiti istini. Ovo vodi u ograničeni skepticizam. Naučno saznanje kao i filozofija oslanjaju se na dve temeljne ideje: na ideju da je nauka sposobna da nam da istinu i da ona to i čini i na ideju da nas nauka oslobađa od zabluda i predrasuda. Popper je prvu ideju odbacivao dok mu je druga omogućavala da učvrsti svoju metodološku koncepciju.

Kada je reč o pokušaju da se razgraniče empirijske nauke od matematike, logike kao i metafizičkih sistema, Poper je pošao od široko rasprostranjenog shvatanja o tome da se nauka odlikuje primenom induktivnog metoda, a što je bilo prihvaćeno od vremena Bekona i Njutna, a to shvatanje po kojem induktivna metoda počiva na posmatranju, konstatovanju činjenica i njihovom uopštavanju prihvatili su i logički pozitivisti dvadesetih godina XX stoleća. On je odbacio indukciju i verifikaciju kao kriterijume demarkacije nauke; smatrao je da se potpuna evidentnost u nauci ne može dosegnuti a da parcijalni dokazi ne mogu razgraničiti nauku od ne-nauke. Veliki empirijski materijal ništa ne dokazuje a na osnovu toga što se može potvrditi sve što se hoće još uvek se ne dobija kriterijum naučnosti. Zato Poper kao kriterijum demarkacije uzima princip falsifikacije, tj. empirijsku opovrgljivost i kaže da za empirijski naučni sistem treba da postoji mogućnost da bude opovrgnut iskustvom.

Naučne teorije su samo nagađanja o svetu, nedokazane pretpostavke u čiju istinitost nikad ne možemo biti uvereni; svi zakoni su kao i sve teorije privremeni; njih ne možemo potvrditi već samo podvrći proveri koja može ukazati samo na lažnost pretpostavki. Tako je dovedena u pitanje induktivna metoda na šta je među prvima ukazivao već Hjum a pitanje je glasilo: kako se od pojedinačnih iskaza dolazi do opšteg? Poper je odgovorio negativno tvrdnjom da je indukcija mit i ona nije ni psihološka činjenica, ni činjenica običnog života ni činjenica koja sledi iz naučne prakse.

Istupajući s tezom o jedinstvu naučnog metoda na kongresu u Tibingenu 1961. (koja je izazvala oštru reakciju³⁹ Teodora Adorna), Poper je istakao kako se metod društvenih nauka, kao i prirodnih, sastoji u pokušajima da se reše problemi; društvenim naukama kao i prirodnim zajedničko je da polaze od problema. Dokazi mogu voditi prihvatanju ili pobijanju; ljudi se uče na greškama i svaka teorija koja je opovrgljiva nije potpuna time što neki događaj objašnjava iz određenog aspekta, pa je objektivnost teorije ekvivalentna tome koliko je nju moguće kontrolisati ili opvrgavati. Objektivnost kao činjenica društvene kontrole atribut je teorije dok nepristrasnost može biti svojstvena samo ličnosti.

Zato jedini prihvatljiv naučni metod morao bi po Poperu počivati na pokušajima i greškama; taj metod je svojstven svakom živom biću, i Ajnštajnu i amebama, i to nije samo metod svakog saznanja no i metod svakog razvoja i na taj način deluje i sama priroda. Nauke se ne razvijaju; postoje samo promene, postoje problemi s kojima počinje nauka a ne s posmatranjem ili teorijom.

³⁹ Ovde zapomenuti spor između Popera i Adorna nastavili su potom Jirgen Habermas i Hans Albert; dok je Habermas tvrdio da se društvene nauke razvijaju u pravcu pozitivističkog ideala i

Tako je Popper došao do zaključka da progres nije u nagomilavanju znanja već u produbljivanju i rešavanju problema i da filozofija nauke treba da se okrene istoriji naučnih ideja i koncepcija. Ako je njegovo učenje još uvek počivalo na logici i određenim matematičkim teorijama, prvu metodološku koncepciju koja je postala široko popularna, a koja se oslanjala na istoriju nauke, formulisao je američki filozof **Tomas Kun** (1922-1996) koji je studirao na Harvardu i u početku se bavio fizikom a pred kraj života kvantnom mehanikom; uočivši kako predstave o nauci i njenom razvoju nisu saglasne s realnim istorijskim materijalom, on je posebnu pažnju posvetio istoriji nauke i razvio originalnu koncepciju nauke koju je izložio u knjizi *Struktura naučnih revolucija* (1962). Najvažniji pojam u njegovoj koncepciji jeste pojam *paradigme*; iako sadržaj tog pojma nije najjasniji može se reći da Kun pod njim misli ukupnost naučnih dostignuća koje prihvataju svi naučnici u određenom vremenskom periodu. Paradigmu čine jedna ili više teorija koje uživaju opšte priznanje i koje određeno vreme usmeravaju naučno istraživanje. Primeri takvih paradigmi jesu Aristotelova fizika, Ptolomejeva geocentrična teorija, Njutnova mehanika i optika, Lavoazjeova teorija o kiseoniku, Maksvelova elektromagnetna teorija, Ajnštajnova teorija relativiteta ili atomska teorija Nilsa Bora. Paradigme u sebi sadrže nesporno, opšteprihvaćeno znanje o istraživanju pojava u prirodi u jednoj određenoj epohi.

Paradigma ne podrazumeva samo neku teoriju već mnogo više, budući da njen tvorac (ili tvorci) istovremeno rešava(ju) i nekoliko važnih naučnih problema i time daju primer kako probleme treba rešavati. Rezultati na osnovu kojih je stvorena neka paradigma ulaze potom u udžbenike i na osnovu njih se stiču potom naučna znanja. Paradigma daje primere naučnog istraživanja i to je njena najvažnija funkcija. Dajući određeno tumačenje sveta ona istovremeno određuje i krug problema koji imaju smisao i rešenje; sve što u to ne spada ne zaslužuje pažnju pobornika paradigme. Paradigma utvrđuje metode koje su dopuštene u rešavanju tih problema i tako određuje činjenice koje mogu biti dobijene u empirijskom istraživanju (ne konkretne rezultate, već vrstu činjenica).

S pojmom paradigme (kao određenim pogledom na svet) tesno je povezan i pojam naučne zajednice kao grupe ljudi kojima je zajednička vera u jednu paradigmu; član neke naučne zajednice može biti neko samo ako usvaja određenu paradigmu; svi oni koji odbacuju vladajuću paradigmu nalaze se izvan granica naučne zajednice. Za razliku od Popera koji je smatrao da naučnici neprestano sumnjaju u osnove svojih teorija nastojeći da ih opovrgnu, Kun zastupa tezu da

da u njima prevladava čisto tehnički interes, Albert je nastojao da ospori informativnost totalnosti i dijalektike pošto u sebi imaju isključivo pragmatičku snagu.

u realnosti naučnici nikad ne sumnjaju u osnove svojih temeljnih stavova i čak ne postavljaju zahtev za njihovom proverom. Istraživanje u okvirima neke paradigme uvek je usmereno na razradu teorija koje paradigma pretpostavlja.

Razrada paradigme obično vodi pojavi anomalija (problema koje paradigma ne uspeva da reši) i kad se njihov broj uveća toliko da dolazi do nesklada paradigme i činjenica, obično usled usavršenosti instrumenata merenja, nove teorijske pretpostavke počinju da ugrožavaju deduktivnu strukturu paradigme i vera u nju nestaje. Nesposobnost paradigme da reši novonastale probleme dovodi do krize i naučnici traže sve nove i nove teorije koje bi mogle uspešnije da reše nastale probleme. Tada polako nestaje paradigma koja je naučnike povezivala, naučna zajednica se raspada na manje grupe od kojih jedni nastavljaju da veruju u još vladajuću ali poljuljanu paradigmu dok drugi nastoje da izgrade novu. Tada samo istraživanje zamire, nauka prestaje da funkcioniše i samo u tom trenutku naučnici počinju da proveravaju hipoteze i teorije koje jedna drugoj konkurišu. Kriza prestaje kad jedna od hipoteza uspe da odgovori na većinu pitanja i na svoju stranu privuče većinu naučnika; u tom trenutku dolazi do smene paradigme koju Kun naziva naučnom revolucijom. Nakon toga dolazi ponovo do uspostavljanja naučne zajednice. Prihvativši novu paradigmu naučnici vide svet na nov način; pobornici raznih paradigmi žive u različitim svetovima, govore različitim jezicima i ne mogu međusobno da komuniciraju.

Prelazak na novu paradigmu nije uslovljen logičko-metodološkim već često religioznim, filozofskim ili estetskim razlozima i nadom da će ona biti udobnija od prethodne; konkurencija među paradigmama ne može se razrešiti strogom argumentacijom. Progres u nauci moguć je samo u vreme vladavine određene paradigme; sa njenom smenom, naučnom revolucijom, odbacuje se sve što je bilo postignuto u prethodnom periodu i rad u okvirima nove paradigme počinje na praznom mestu; na taj način razvoj nauke pokazuje se diskretan: postoje periodi progressa koji se smenjuju lomovima koji otvaraju prostor novom progressu.

Bez obzira koliko se teoretičari slažu s Kunom da postoji progres u istorijskom razvoju nauke, činjenica je da je on na najtemeljniji način postavio pitanje naučnog progressa; sporna je slika po kojoj jedna grupa naučnika predaje znanje drugoj koja ga dalje umnožava; moguće je da dođe i do gubitka znanja pa se postavljaju pitanja: šta i u kom obliku stara paradigma predaje novoj, kako se ostvaruje komunikacija među predstavnicima raznih paradigmi, da li je moguće poređenje paradigmi? Tako su pod uticajem Kuna a nakon Popera filozofi nauke počeli još više da se okreću istoriji naučnih ideja i da u njoj postavljaju temelj svoje methodske građevine pa se istorija pokazala čvršćim

metodološkim temeljem no gnoseološke, psihološke ili logičke koncepcije, ali se istovremeno dogodilo da je ovo okretanje istoriji dovelo do brisanja metodoloških shema, pravila i standarda, do reaktivizacije svih principa filozofije nauke i do napuštanja nade da ona može da opiše strukturu i razvoj naučnog znanja.

Sve ovo dovelo je do stanja koje je **Paul Fajerabend** (1924-1997) nazvao epistemološkim anarhizmom; on je studirao u Beču istoriju, matematiku i astronomiju, u Vajmaru dramaturgiju a u Londonu i Kopenhagenu filozofiju. Godine 1958. preselio se u Ameriku i do kraja života predavao je na Berkli univerzitetu u Kaliforniji. Njegovi najpoznatiji spisi su: *Protiv metode* (1975), *Nauka u slobodnom društvu* (1978) i *Zbogom, razume!* (1987). Fajerabend smatra da je anarhizam posledica dva principa: principa proliferacije i principa nesamerljivosti. Saglasno prvom principu treba stvarati i umnožavati teorije i koncepcije koje su nespojive s vladajućim teorijama, a to znači da svaki čovek, svaki naučnik može da stvori svoju koncepciju bez obzira koliko je okolina smatra apsurdnom i neprihvatljivom; drugi princip kaže da se nijedna teorija ne može zaštititi od spoljašnje kritike od strane drugih koncepcija; ako neko stvori i zastupa čak i najfantastičniju koncepciju, nema načina da se ona ospori; ta koncepcija se ne može osporiti važećim, opšteprihvaćenim teorijama samo zato što sa stanovišta vladajuće teorije izgleda apsurdna. Ne može se zastupniku takve teorije zameriti narušavanje zakona logike jer se on koristi sasvim drugačijom logikom. Autor fantazije stvara nešto nalik kunovskoj paradigmi, neki u sebe zatvoren svet i sve što ne spada u taj svet nema nikakvog smisla.

Spajanjem ova dva principa dobija se metodološka osnova anarhizma: svako je slobodan da stvori svoju sopstvenu koncepciju koju je nemoguće poređiti s drugim koncepcijama jer nema osnova takvom poređenju. Iz toga sledi da je sve dozvoljeno i sve opravdano i to je princip koji se može braniti u svim etapama razvoja čovečanstva.

Argument u korist anarhizma Fajerabend je našao u istoriji nauke: nema nijednog metodskog pravila koje u ovom ili onom vremenu nije osporio neko od naučnika; istorija pokazuje da su naučnici često postupali protiv postojećih pravila a to znači da se umesto postojećih mogu usvojiti njima suprotna pravila pri čemu ni jedna ni druga nisu univerzalna. Zato nauka ne treba da teži izgradnji pravila naučne igre.

Epistemološki anarhizam se razlikuje od političkog anarhizma: dok politički anarhist ima određen politički program i teži da sruši određenu društvenu organizaciju, epistemološki anarhist može da štiti neku formu nemajući prema

njoj ni osećaj afiniteta ni neprijateljstva, jer on nema nikakav čvrst program budući da je protiv svih programa. Svoju koncepciju gradi pod uticajem određenog raspoloženja ili sa željom da izazove određen efekt. Da bi ostvario svoj cilj on deluje kao usamljenik i nije član neke grupe; pri tom koristi um i emocije, ironiju ali i ozbiljnost – sva sredstva koja čovek može da stvori. Ne postoji toliko apsurdni stav koji se ne bi mogao razmatrati kao što ne postoji metod koji bi bio apsolutno neprihvatljiv. Jedino protiv čega on istupa su univerzalne norme i zakoni, univerzalne istine i ideje kao što su *istina, razum, pravednost*, kao i ponašanje uslovljeno tim normama.

Fajerabend dolazi do zaključka da nauka nije racionalna kao što to veruje većina naučnika; ako je to tako, ako je ona iracionalna, i ako stalno narušava zakone uma, čime se ona onda razlikuje od mita ili religije? U suštini, ničim, odgovara on. Mit se karakteriše dogmatizmom, monizmom, fanatizmom, neprihvatanjem kritike; nauka prihvata pluralizam i nastoji da bude tolerantna, spremna da prihvati i drugačija mišljenja da poboljša svoje stavove. Ali, to je odviše optimističko shvatanje. Fajerabend kao i Kun smatra da nauku jednako toleriše i dogmatizam i netrpeljivost. Fundamentalna shvatnja se ljubomorno brane a odbacuje se sve što protivreči prihvaćenim teorijama; autoritet tvorca paradigmi pritiska naučnike kao autoritet vračeva i sveštenika kad je reč o mitu. I u čemu je onda prednost nauke nad mitom?

Mogući izlaz Fajerabend vidi u odvajanju nauke od države kao što je od države bila odvojena religija; nauka u obrazovanju treba da ima isto mesto kao religija i mitologija; obrazovanje mora biti svestrano kako bi pojedinac mogao da načini svoj sopstveni, slobodni izbor između različitih ideologija i delatnosti, jer je samo sloboda izbora koegzistentna s humanizmom i samo ona može da obezbedi slobodan razvoj svakog člana društva. Jedina moguća lozinka epistemološkog anarhizma je: *nikakvih ograničenja u oblasti društvenih delatnosti, nikakvih pravila i zakona obavezujućih za sve, potpuna sloboda stvaralaštva*.

Savremena analitička filozofija nauke nalazi se u krizi. Srušena je paradigma koju je stvorio logički pozitivizam i u prvi plan je izbilo mnoštvo alternativnih metodoloških koncepcija, no nijedna od njih ne uspeva da reši zadate probleme. Sa Fajerabendom analitička filozofija nauke došla je u situaciju da odbacuje samu nauku i istovremeno opravdava različite forme iracionalizma. Pri tom, ako se gubi granica između nauke i religije, između nauke i mita, ako je došlo do kraja fundamentalnih nauka i nauke postoje samo u svom ironičnom smislu, kao estetičke teorije budući da je većina teorija nedokazivo; i da imaju isti status kao i umetnička dela tada gubi smisao i sama filozofija nauke kao teorija naučnog saznanja. Bez obzira na doprinose filozofiji nauke

autora kao što su Imre Lakatoš, Lari Laudan, Džon Votkins, u poslednjih desetak godina nema nijedne nove i originalne koncepcije i interesovanje većine istraživača sve više počinje da se pomera ka sociologiji nauke i hermeneutici.

Strukturalizam

Terminom strukturalizam označava se niz humanističkih istraživanja koja za svoj predmet imaju ukupnost invarijantnih odnosa (strukturu) u dinamici različitih sistema. Sam pojam *struktura* veoma je frekventan u nizu nauka kao što su matematika, fizika, anatomija, i gde se govori o strukturi atomskog jedra, o algebarskim strukturama, o strukturi tela, o zakonima kompozicije, o topološkim strukturama; nije nimalo slučajno da je ovaj pojam postao veoma raširen u sociološkim i ekonomskim istraživanjima, kao i u istraživanjima u oblasti književnosti i umetnosti. Pod strukturom se obično misli na sistem zakona koji određuju neku predmetnu sferu i veze među objektima, specifikujući njihovo ponašanje i zakone razvoja. Tako se pojam strukture i određuje u naukama. Filozofsko značenje izrazu struktura dali su Klod Levi-Stros, Luj Altise, Mišel Fuko i Žak Lakan u nizu spisa kojima su se suprotstavljali šezdesetih godina vladajućem egzistencijalizmu, personalizmu, istoricizmu i idealističkom subjektivizmu; oni polaze od starih filozofskih problema ali s tom razlikom što smatraju da u centru istraživanja ne treba da se nalazi više subjekt (ja, svest, duh) sa njegovom težnjom ka slobodi, samoodređenju, transcendenciji, stvaralaštvu, već da se u središtu istraživanja moraju naći strukture koje su duboko podsvesne ali koje određuju čitavo ljudsko ponašanje. Kada je reč o samom smeru koji se označava terminom *strukturalizam*, a koji je nastao na tlu rezultata u oblasti lingvistike, ekonomije i psihoanalize, treba reći da ne postoji neko doktrinarno učenje koje bi u potpunosti odgovaralo tom nazivu, već da tu pre svega imamo pravac koji se formirao sa humanizmom, istoricizmom i empirizmom, da je tu reč o jednom opštem protestu protiv egzaltiranog Ja i teleološkog načina mišljenja.

Početak formiranja strukturalističke metode vezuje se za ime Ferdinanda de Sosira i njegov spis *Kurs opšte lingvistike* gde se izlažu složeni fonološki i sintaksički mehanizmi jezika kao strukture unutar kojih se formira mogućnost mišljenja. Tumačeći jezik kao sistem znakova Sosir smatra da izvor sposobnosti da se nešto označi i razume leži u međusobnoj vezi elemenata jezika i sistemu koji čini njihove međudnose. Ovo shvatanje je antiteza pozitivističkom atomizmu koji je nastojao da izdvoji "konkretne jezičke suštine", elementarne jedini-

ce značenja iz kojih je sastavljen jezik. U pomenutom *Kursu* de Sosir je osporio shvatanje o supstanciji jezika budući da se već na nivou prostih zvukova mi ne srećemo sa delovima "materije" jezika, već s nizovima elemenata koji se međusobno osporavaju, s destruktivnim fonemama, sa čistim razlikama koje nemaju svog nosioca. Dvadesetih godina XX stoleća ideje de Sosira bivaju široko prihvaćene i tada nastaje nekoliko lingvističkih centara (Pariz, Kopenhagen, Prag). Uticaj de Sosira bio je veliki posebno na geštalt-psihologiju i ruski formalizam; strukturalnu analizu teksta nalazimo već 1928. u knjizi *Morfologija bajke* Vladimira Propa; pedesetih godina XX stoleća strukturalizam se pokazuje kao jedna tipično francuska tvorevina i on je, po rečima Levi-Strosa, sastoji u prenošenju konkretnih naučnih metoda strukturalne lingvistike u oblast kulturologije koja bi na taj način trebalo da postane stroga i objektivna po uzoru na prirodne nauke. Svoja istraživanja Levi-Stros je ograničio na oblast etnografije formalizujući terminima binarnih opozicija i teorije komunikacije rituale, mitove i običaje primitivnih naroda. Isto to započeli su u različitim oblastima Fuko, Bart i Lakan: polazeći od dubinske konfiguracije jezika različitih epoha, Fuko je analizirao niz pojava u oblasti nauke o jeziku, biologije i političke ekonomije; Rolan Bart proučava strukturalno-semiotičke zakonitosti u "jezicima" različitih kulturnih fenomena (masovne komunikacije, moda, i dr.) da bi potom prešao na deskripciju procesa označavanja u književnim, prevashodno modernističkim delima. Polazeći od analogije funkcionisanja nesvesnog i jezika, Lakan nastoji da reformiše psihoanalizu i predlaže da se naglasak stavi na analizu i korigovanje simboličkih struktura jezika i pri tom se upliće u terapiju nesvesnih anomalija.

Na osnovu rezultata do kojih su oni došli moglo bi se reći da strukturalizam teži desupstancijalizaciji tradicionalne metafizike, a što je započeo još Kant i najradikalnije nastavio Niče; ističući kako relacionalna svojstva elemenata imaju visoku gnoseološku vrednost za istraživanja u oblasti humanističkih nauka, strukturalisti van sfere interesa ostavljaju kantovsku "stvar po sebi" pa svoju poziciju određuju kao "kantovstvo bez transcendentnog subjekta i istorijskog apriorizma". Ničevov stav o "smrti boga" oni prevode u stav o "kraju čoveka", o "smrti autora", o neadekvatnosti pojmova kao što su *umetničko delo* ili *stvaralaštvo*. Strukturalisti poseban značaj pridaju nesvesnim osnovama razuma i tako iznova aktualizuju Frojda (psihoanaliza) i Marksa (ekonomija), i njima zahvaljujemo za niz novih pojmova kao što su *mentalna struktura* (Levi-Stros), *epistema* (Fuko), *simbolički poredak* (Lakan); oni posebno naglašavaju značaj istraživanja prorode i funkcije nesvesnog. Polemišući protiv romantičarskih filozofskih

ideja, koje su inspirisale introspektivne filozofske analize, strukturalizam raznovrsne kulturne fenomene posmatra kroz prizmu jezika i orijentiše se na semiotiku koja izučava unutrašnju strukturu znaka i mehanizme označavanja, čime se suprotstavlja anglo-saksonskoj semiologiji koja se prevashodno bavila problemom referencije i klasifikacije znakova (Pirs). Tokom sedamdesetih i osamdesetih godina jača kritika strukturalizma, ali i unutar njega samokritika zbog ograničenosti strukturalističkog metoda koji vodi u aistoričnost, formalizam i scijentizam. Nestrukturiranost čitave oblasti ljudskog opstanka postaje ishodište tzv. "filozofije tela" pa strukturalisti težište istraživanja prenose sa "otvorenosti dela" ili "socijalno-političkog konteksta *strukture*", dakle sa struktura sa "gotovim značenjem" na proces nastajanja strukturâ što vodi do prerastanja strukturalizma u poststrukturalizam. Teme kao što su *označavanje, smrt autora, smrt subjekta, telo, telesnost, skriptor*, sada zamenjuju teme kao što su: *autor, "smrt autora", čitanje, acentrizam, genotekst, fenotekst, Difference, logocentrizam, metafizika odsutnosti, prazan znak, rasejanje, simulakri, transcendentalno označeno*.

Poststrukturalizam označava skup pristupa u društvenim naukama tokom sedamdesetih i osamdesetih godina usmerenih na semiotičko tumačenje realnosti ("tekstualizovani svet"), a koji se oslanjaju kao i strukturalizam na koncepciju znaka kao jedinstva označavajućeg i označenog, no sad je reč o takvim pristupima koji se usmeravaju na vanstrukturne parametre strukture i s njima povezanim kognitivnim procesima. Poststrukturalizam je nastao u Francuskoj ali se nastavio dalje razvijati u Americi; njegovi predstavnici su: Žak Derida, Žil Delez, Žak Bodrijar, Žan-Fransoa Liotar, Karlos Kastorijadis, kao i pozni Rolan Bart i Mišel Fuko.

Poststrukturalizam je od strukturalizma nasledio opšte problemsko polje a da sam nije istupio sa sopstvenim celovitim programom; ponekad poststrukturalizam određuju kao pokušaj da se ostvari ono što nije pošlo za rukom strukturalizmu u njegovoj prvoj fazi, ali i kao pokušaj da se prevladaju aporije i paradoksi koji su se u strukturalizmu pokazali kao nerešivi. Kao hronološka granica strukturalizma i poststrukturalizma obično se uzima 1968. godina a na teorijskom planu to je vreme kad se strukturalizam preseca sa semiotičkom teorijom, postmodernizmom, levim radikalizmom, američkim dekonstruktivizmom (za koji se dekonstrukcija svodi na analizu tekstova).

Treba imati u vidu da i sami poststrukturalisti insistiraju na relativnosti granica između označenog i označavajućeg, između filozofije i litetarure, literature i kritike, a to je svojstvo i novih aksioloških orijentacija; imajući u vidu raznovrsnost poststrukturalističke prakse i njenu terminološku

neobičnost koja otežava interpretacije, moguće je istaći nekoliko zadataka koje je pred sebe postavio poststrukturalizam: (a) kritika zapadnoevropske metafizike koja počiva na logocentrizmu kao i tematizovanje problema krize reprezentacije; (b) demistifikacija različitih strategija prinude skrivenih pod maskom nesvesnog; (c) traženje sfera slobode, marginalnih, van granica struktura, no koje su odlučujuće za razumevanje realnosti koja nije kontrolisana silama vlasti (želja, istorija, "haosmos", afekti, telo). Treba imati u vidu da van teksta za poststrukturaliste nema ničeg realnog, a da je istinski realna samo jezička struktura (tekstualni svet).

Analizirajući evropsku metafizičku tradiciju, poststrukturalisti kao njeno glavno svojstvo ističu logocentrizam (Derida); pojam istine je proizvod logocentričke svesti koja teži da svemu nađe poredak, smisao ili njegovo počelo, ali ta svest ostaje nesposobna da dosegne alogičku suštinu sveta. Strukturalisti sam tekst uvek vide i kao njegov sopstveni komentar, dok je interpretacija književnog teksta u istoj ravni u kojoj je njegov "objekt", odnosno "predmet". Interpretacija je istovremeno atribut literarnog korpusa: svaki literarni objekt na određen način distanciran je od svog "imanentnog" značenja, ali je pri tom neophodno da sačuva svoj zajednički interpretativni sadržatelj. Opozicija teksta kao objekta i njegovih spoljašnjih interpretacija (klasična paradigma) zamenjuje se predstavom o kontinuumu beskonačnog literarnog teksta koji uvek istupa i kao svoja interpretacija čime se istovremeno i distancira od sebe.

Posledica toga je da poststrukturalisti svaki tekst tumače kao literarni i pri tom stavljaju u zagrade pretenziju svakog teksta na istinitost, rekonstruišući tekstualne mehanizme koji stvaraju "efekat istinitosti". Po mišljenju Habermasa, poststrukturalizam se odlikuje univerzalnom estetizacijom posredstvom koje se "istina" redukuje na jedan od stilskih efekata diskurzivnog izraza. Zato je, po mišljenju poststrukturalista, iluzorno klasicističko svodenje retoričkih metoda na spoljašnja sredstva izražavanja. Unutrašnji pojmovni sadržaj nekog teksta određen je stilističkim metodama pomoću kojih je on izgrađen i zato nulti stepen svakog metafizičara, prirodan, običan jezik, sadrži u sebi sve zamislive interpretacije svih metajezika. Prirodni jezik je sopstveni metajezik; on je samoreferencijalan time što se konstituise u prostoru beskonačnog kretanja samorefleksije. Pretpostavlja se da je objektivni svet uvek struktuiran ovim ili onim jezičkim sredstvima; poststrukturalisti smatraju da ne može postojati čisti jezik-objekt koji bi mogao da funkcioniše kao čisto transparentno sredstvo za označavanje stvarnosti koja mu je unapred zadata. Svi "objektivni stavovi" o prirodi stvari neizbežno su i samodistancirajući budući da imanentno uključuju u sebe i dis-

tanciranje označenog od svog "sopstvenog smisla". Poststrukturalisti potkopavaju predstave o referenciji, o bivstvovanju kao prisutnosti. Pretenzije na reprezentaciju, na relaciju tekstova kulture s realnošću su nerelne jer označeno ne postoji budući da je samo iluzija. Naše vreme karakteriše brisanje razlike između realnosti i njenih predstava i ostaju samo "simulakrumi" (Bodrijar) koji ne poseduju nikakve referencije i odnose se samo na sopstvenu realnost koju predstavljaju. Označavajuće gubi neposrednu vezu sa označenim usled pomeranja u budućnost predstava o označenoj pojavi. Zato, znak pre svega, označava "odsutnost" predmeta, a tako i principijelnu razliku u odnosu na samog sebe. Poststrukturalizam ističe neophodnost sasvim drugačijeg pristupa problemu smisla pa se ističe princip "diseminacije" (Derida), tj. rasejavanja, dispersije svakog smisla među mnoštvom njegovih različitih diferenciranih tonova; tako ideja "razlike" treba da ustupi mesto ideji "razlikovanja", što označava kraj vladavine jednih smislova nad drugima. Odsustvo preciznog značenja otkriva neograničeni prostor za kretanje označenog, a što se fiksira pojmom "geno-tekst" (J. Kristeva). Pogled na svet samo kroz prizmu označenog ukida problem objektivnosti, metode, istine i obezvređuje naučno znanje. To se dešava i stoga što je nauci "predodređeno" da bude nasilna jer je povezana s prihvatanjem poretka koji se određuje vlastitim odnosima (M. Serl). Poststrukturalisti nastoje da u svim kulturnim fenomenima razotkriju diskurs vlasti, sposobnost koja u sve prodire i koja je sposobna da preseče, koordinira, prekida svaku socijalnu strukturu i instituciju, i to Delezu omogućuje da vlast poredi s drvetom. Jezik koji simbolizuje sve forme represivne vlasti funkcioniše kao struktura nalik na drvo. Postavlja se pitanje kako je moguće razoriti tu mašinu jezika i suprotstaviti se represivnoj sili totalitarne binarizacije celikupne kulture. Prostor slobode u kojem ne deluju zakoni moći i potčinjenosti jeste tekst – poprište borbe mnoštva sila, međusobno ravnopravnih diskursa koji su istovremeno i objekti borbe za vlast no i same moći. To je "intertekst" koji pretpostavlja odgovarajuću "revolucionarnu" proceduru čitanja (F. Solers) i eliminiše tradicionalnu figuru Autora (R. Gatt, Fuko). Glavna namera teksta je – udaljavanje od vlasti. Zahtev za "dubinskim značenjem" i "istinskim nivoom jezika" (Derida) koji, potčinjeni opšteprihvaćenim kodovima i strukturama, otkrivaju značaj vansistemskih, alternativnih, marginalnih, asocijalnih elemenata. Možda su upravo oni ontološka osnova krajnje, neređukovane realnosti ("nivo bivstvovanja želje"). Ocrtava se "poleđina" strukture koja briše granice unutrašnjeg i spoljašnjeg u iskrivljenom prostoru savremene kulture.

Značaj poststrukturalizma je u tome što je on podstakao reviziju mnogih klasičnih filozofskih pojmova i označio novu kartografiju kulturnog prostora. U odnosu na postmodernizam, poststrukturalizam je njegova teorijski najfundiranija pretpostavka, ali se teško mogu razgraničiti poststrukturalistički ili postmodernistički period u stvaralaštvu predstavnika ova dva toka savremenog mišljenja.

Rolan Bart (1915-1980), osnivač centra za istraživanje masovnih komunikacija (1960) i profesor na Kolež d Frans (1977) bitno je uticao na formiranje strukturalizma; među njegovim spisima ističu se: *Nulti stepen pisma* (1953), *Mitologike* (1957), *O Rasinu* (1963), *Elementi semiologije* (1964), *Kritika i istina* (1966), *Sistem mode* (1967), *Imperija znakova* (1970), *Sad, Fuko, Lajola* (1972). Bez obzira na raznolikost Bartovog interesovanja, već na osnovu pomenutih naslova lako je uočljiva osnovna tema ne samo njegovih interesovanja već i strukturalizma uopšte: principi i metode zasnivanja znanja. Treba istaći da problem jezika u tumačenjima Barta potiskuje problem svesti koja se dotad shvatala kao nedeljiv atom na kom se gradi svako znanje a takvo tumačenje je bilo dominantno u ranijoj filozofskoj tradiciji. Po tim shvatanjima jezička delatnost prethodi svim kognitivnim ili perceptivnim aktima saznanja, fiksiranju svih subjekt-objekt opozicija. Na taj način jezik postaje uslov saznanja fenomena, svesti, bivstvovanja... Bart razvija fundamentalnu strukturalističku temu zasnivanja znanja istražujući kulturno-istorijske sadržaje (literatura, sistemi mode, ponašanja, različite socijalne strukture) i nastoji da otkrije mehanizme nastajanja i funkcionisanja tih sistema i to tako što bi svi ti kulturni fenomeni bili međusobno povezani u jedinstven izvorni sistem. Uprkos činjenici da semiotički modus neke kulturne pojave izdvojen kao atribut otežava i često onemogućuje istraživanje drugih, ne-znakovnih momenata tog fenomena, pristup po kom se u vezu dovode različite kulturne pojave uz pomoć jezika dovodi do stvaranja novih modela i novih pitanja kakvih nije bilo pre pojave strukturalizma. Bart tako postavlja pitanje opozicije socijalne i prirodne determinisanosti subjekta u književnom stvaralaštvu. U radu *Nulti stepen pisma* on razvija pojam "pisma" koji se s jedne strane oslanja na samoidentitet nacionalnog jezika (čime se prevladava razlika između umetničkog, naučnog, religioznog "jezika") a s druge strane na nedirenciranu oblast ličnog stila pisca, na ono individualno kao biološku determinantu svakog subjektivnog literarnog akta. Bart nastoji da istraži one tipove pisma koji određuju specifičnost konkretnog umetničkog dela. Na osnovu toga što se pismo ne pokazuje do kraja u svim svojim aspektima sledi da su njegove pojedinačne manifestacije uslovljene raznim kulturnim, socijalnim ili političkim momentima, a to opet

znači da je pismo način realizovanja individualnog u opštem pri čemu se svaki stvaralački akt individue prihvata od društva kao neki smisleni napor konkretizovan u obliku dela. Svoju teoriju pisma Bart razvija s obzirom na različite odnose koji postoje među znacima (sintagmatički, paradigmatski, simbolički). Iza svakog od ta tri tipa nalaze se različiti oblici umetničke svesti i kao realizacije, njima odgovaraju različiti oblici umetničkih dela. Sredinom šezdesetih godina Bart napušta istraživanja načina primene semiotičke paradigme na primerima konkretnih književnih dela, i pod uticajem Levi-Strosa okreće se socijalnoj problematici – istraživanju masovnih komunikacija. Ubrzo dolazi do zaključka da strukturalistički pristup može primeniti ne samo na istraživanje primitivnih kultura već i na istraživanje savremene kulture. Kao novi zadatak postavlja potrebu ujedinjenja dve najveće savremene episteme (materijalističke dijalektike i frejdovske dijalektike) kako bi se uspostavili novi odnosi. "Socio-logika" treba da pomogne u izučavanju modela kulturnog stvaralaštva koji leže ne samo u osnovi literature i dizajna, već bitno određuju društvene odnose određenog sociuma, što znači da bi ti modeli bili zapravo principi opisivanja i samoidentifikacije određene kulture, odnosno, mogućnosti te kulture. Interes za ne-literarne izvore analize dovodi Barta do istraživanja trukturnih osobenosti ženske odeće u modnim časopisima i to ga dovodi do zaključka o konverziji različitih tipova stvaralaštva (jezika fotografije, jezika religije, jezika tehnologije proizvodjenja) i tako postavlja pitanje odnosa tih različitih jezika, pitanje mogućnosti prelaska njihovih elemenata iz jednog u drugi. Tako Bart dolazi do tzv. "semiološkog paradoksa" koji se sastoji u tome što društvo neprestano prevodi elemente "realnog jezika" (koji su po svojoj prirodi "stvari") u elemente reči ili znakove nastojeći da elementima označavanja da "racionalnu" prirodu. Na taj način dolazi do paradoksalne situacije da se "stvari" pretvaraju u smisao i obratno. Tako u središte Bartovih interesovanja dolazi ne samo sistem znakova i denotativnih značenja, već i polje "konotativnih" značenja koje nastaje u procesu komunikacije koja omogućuju nekom društvu da se na kulturno-istorijskom planu distancira od nekog drugog društva koje ima neke druge konotativne sadržaje. "Semiološki paradoks" vodi i tome da u masovnoj svesti dolazi do fetišizacije jezika a da je sama svest mesto različitih mitova koji počivaju na jezičkim konstrukcijama nastalim opisivanjem stvari. S druge strane, reči i pojave počinju da pretenduju na "racionalnost" i posedovanje smisla (robni fetišizam).

Mišel Fuko (1925-1984) studirao je filozofiju i psihologiju na Sorboni u Parizu; osnivač prve katedre za psihoanalizu u Francuskoj, član Francuske komunističke partije, profesor psihologije na Univerzitetu u Lulu, neko vreme

radi u francuskim kulturnim centrima u Švedskoj, Poljskoj i Nemačkoj, sa Žilom Delezom priprema kritičko izdanje Ničeovih sabranih dela na francuskom jeziku (1966-1967), a naredne dve godine je šef katedre za filozofiju u Tunisu, potom šef katedre na Kolež d Frans (1970-1984). Među glavnim spisima Fukoa ističu se: *Duševna bolest i ličnost* (1954), *Istorija ludila u doba klasicizma* (1961), *Geneza i struktura Kantove "Antropologije"* (1961), *Rođenje klinike* (1963), *Reči i stvari* (1966), *Arheologija znanja* (1969), *Šta je autor* (1969), *Struktura reči* (1969), *Uvod u logičku gramatiku* (1970), *Filozofsko pozorište* (1970), *Niče, genealogija, istorija* (1971), *Nadziranje i kažnjavanje* (1975), *Igra vlasti* (1976), *Zapad i istina seksa* (1976), *Subjektivnost i istina* (1977), *Mikrofizika vlasti* (1977), *Istorija seksualnosti I-III* (1976; 1984), *Kazano i napisano* (1994) i dr. Fuko nastoji da prevlada inteligibilnu univerzalnost heglovstva tako što iz osnova iznova promišlja odnos "subjekt – saznanje – svet". Polazeći od teze da filozofija subjekta ne može da odgovori na savremena pitanja, Fuko smatra da dolazi vreme kad se kao prvo postavlja pitanje da li je subjekt jedina moguća forma postojanja i nije li došlo vreme da se samoidentitet subjekta i njegova kontinuiranost pokažu kao njegovi atributi. Drugim rečima, da li je moguće da subjekt izgubi ta svojstva (disocijacija subjekta). Nije reč o tome da se odrede formalni uslovi odnosa prema objektu niti empirijski uslov koji u nekom momentu dozvoljavaju subjektu da spozna neki objekt koji je već dat u realnosti; osnovno pitanje je: šta treba da bude subjekt i kakve uslove treba da ispunjava da bi bio stvarni subjekt nekog saznanja – kakav je način njegove subjektivacije, budući da način subjektivacije nije isti u slučaju egzegze nekog svetog spisa, posmatranja u prirodi, ili analize ponašanja duševnog bolesnika. Ne postoji subjekt: postoji subjektivnost. Pojmove kao što su *jezik*, *tekst*, *diskurs* Fuko koristi kao metaforičke oznake univerzalnog tipa uz čiju pomoć se mogu saznati kulturne tvorevine koje se tradicionalno nalaze u različitim ravnim. Fuko nastoji da konstruktivnim prevladavanjem fenomenološke tradicije dođe do novih saznajnih paradigmi; dok fenomenološko istraživanje ostaje razvijanje problema u okviru mogućeg, vezano za svakodnevno iskustvo, Fuko nastoji da dođe do takve tačke gde će se moći postaviti pitanje nemogućnosti, pitanje iskustva koje se ne može doživeti. Fenomenologija nastoji da dokuči značenje svakodnevnog iskustva onog što subjekt sam postavlja budući da je sam temelj. Fuko smatra da se iskustvo mora ogledati u tome da subjekta istrigne iz njega samog kako on više ne bi bio on sam, i tada se radi o desubjektivizaciji (čije motive on traži kod Ničea, Bataja i Blanšoa); prevodeći Bisvangerov tekst *San i postojanje* (objavljeno 1954), Fuko je došao do zaključka da se ogra-

ničenja fenomenologije i psihoanalize ogledaju u tome što obe ispuštaju iz vida značaj govorenja (fenomenologija naglasak stavlja na analizu smisla a psihoanaliza na analizu snova kao govora). Za egzistencijalnu analizu *izražavanje* postaje centralno i Fuko se zalaže za stvaranje jedne netradicionalne antropologije koja ne bi bila ni filozofija ni psihologija i čiji bi metodi bili uslovljeni odustvom subjekta kao što je čovek. Ta nova antropologija je antropologija "izražavanja" koja ima za cilj određivanje odnosa smisla i simbola, lika i izraza; time bi se prevazišla pozicija psihološkog pozitivizma koja teži tome da iscrpi sve sadržaje čoveka redukovano na *homo natura*. Takva antropologija bi se mogla usredsrediti na ontološka razmišljanja i u svoje središte staviti egzistenciju (Dasein). U knjizi o Kantu Fuko piše kako bi filozofija mogla ponovo da se nađe u situaciji da misli u prostoru oslobođenom od čoveka a da bi se Ničeov projekt mogao razumeti kao početak prestanka postavljanja pitanja o čoveku. Smrt boga označava i smrt čoveka; čovekov lik nastaje kao crteži na pesku. Istražujući nastanak medicinskih i psihijatrijskih pojmova (kad je reč o odnosu normalnog i patologije), Fuko nastoji da redefiniše pojam subjekta: odustaje od egzistencijalističkih pristupa (bivstvovanje-u-svetu) kao i od marksističke ontologije "otuđenja" i dolazi do paradigme sopstvene "arheologije" koja ima za cilj objašnjenje uslova mogućnosti nastanka i postojanja različitih fenomena ljudske kulture. Zadatak Fuko vidi u "transgresiji" – prevladavanju granica nastalih pod diktatom razuma, a sebe kao metateoretičara tradicionalne (dijalektičke) filozofije; filozofija transgresije zalazi van granica unutar kojih imaju smisao vrednosti i smisao zapadnog kulturnog sveta; savremena kultura se može izraziti samo jednim potpuno drugačijim jezikom (koji govori sam po sebi, jezik bez subjekta i bez sabesednika, jezik koji prelazi svoje granice govoreći ono što ne može biti rečeno), a to za sobom povlači i transformaciju stila filozofiranja. Nosilac takvog jezika je Ja, razume se, sasvim drugačije od onog Ja koje poznaje tradicionalna filozofija; tu se radi o jeziku koji određuje prostor iskustva u kome subjekt sam ide ka svojoj smrti. Ova tema (smrt subjekta) biće potom jedna od omiljenih tema postmoderne filozofije. Transgresivnost se realizuje u seksualnosti koja je granica svesti, zakona i jezika. Kao jedan od svojih zadataka Fuko je video to da pokaže ljudima kako većina stvari iz njihove okoline koje oni smatraju univerzalnim jesu proizvod sasvim određenih konkretnih istorijskih promena, a da je postojanje većine institucija krajnje proizvoljno te da je neophodno da se istraži kojim još prostorom slobode ljudi raspolazu i kakve se promene još mogu izvršiti. Ako je Hajdeger nastojao da istraži *u čemu prebiva istina*, a Vitgenštajn *šta se kazuje*

kad se kaže "istina", Fuko je svoj zadatak video u traženju odgovora na pitanje: zašto je istina tako malo istina?

Postmodernizam

Savremena epoha poslednjih decenija određuje se kao postmoderna; reč je o nastojanju da se osmisli stanje svojstveno kako savremenoj kulturi tako i subkulturi; ono određuje tehnologiju, politiku, nauku, filozofiju, arhitekturu, sve oblike umetnosti, svakodnevicu, stil mišljenja, komunikativne strategije. Reč je ne samo o preosmišljavanju ili prostom preokretanju (menjanjem predznaka), već i o napuštanju temeljnih vrednosti na kojima je ponikla zapadna civilizacija i kultura; pre svega misli se na odustajanje od ideje svrhovitosti, struktuiranosti, harmoničnosti, nekoordiniranosti. Centralni pojam nije ni struktura već kaos, pa se jedini smisao svesti vidi u osmišljavanju haosa; svet se sastoji iz fragmenata koji stalno menjaju smisao i ne mogu se uklopiti u neku smislenu strukturu. Ističu se razvaline (Borhes, Derida), ireverzibilni pluralizam (Velš), nesupstancijalnost, antimetafizičnost, nestabilnost, raspadanje stvari, dezorganizovanost, apokaliptičnost; govori se o kraju ideologija, utopija, istorije, blagostanja, demokratije i svakog oslonca (Delez, Gatari); ne može se reći više ništa što već neko od "postmodernista" nije rekao, a svaki pokušaj kritike ili osporavanja postmodernizma i sam pripada postmodernizmu. Za razliku od klasičnih tumačenja, svet smisla u postmodernizmu dobija "problematičan status" usled semantičkog haosa koji potvrđuje "besmisao bivstvovanja" (Kristeva). Smisao se smanjuje s umnožavanjem informacija što dovodi do "katastrofe (implozije) smisla" (Bodrijar). Kategorijalni aparat postmodernizma ne teži unifikaciji već se neprestano menja budući da je u "stalnoj evoluciji".

Sam izraz *postmodernizam* označava kulturu i stil današnjeg filozofiranja (koje nastoji da se sadržajno-aksiološki distancira ne samo od klasične već i od neklasične tradicije i koje sebe vidi kao post-savremeno) i njega neki teoretičari zamenjuju izrazom *postneklasična filozofija* i u predstavnike te vrste mišljenja ubrajaju R. Barta, Ž. Bataja, M. Blanšoa, Ž. Bodrijara, Ž. Deleza, Ž. Deridu, Ž.F. Liotara, M. Fukoa. Pojam *postmoderno* nastao je početkom XX stoleća kao oznaka za neke avangardne tendencije koje su se radikalno suprotstavljale literarnoj tradiciji; tim izrazom Tojnbi je označao savremenu epohu nakon I svetskog rata koja se radikalno razlikovala od njoj prethodne moderne epohe; krajem sedamdesetih godina XX stoleća taj pojam se počeo primenjivati kao oznaka nekih novih tendencija u arhitekturi i umetnosti, da

bi nakon Liotarovog spisa *Postmodernost stanje* (1979) dobio široku popularnost i proširio se na sve oblasti kulture, od umetnosti do filozofije i od politike do ekonomije. Tim izrazom se u to vreme označuje stanje savremene epohe da bi i sam ubrzo postao predmet postmodernističke filozofske refleksije. Uprkos svom ograđivanju i distanciranju kako od klasične tako i neklasične filozofije, postmodernizam u velikoj meri zavisi od neklasične filozofske tradicije (Niče), kao i strukturalizma, neomarksizma, fenomenologije, psihoanalize i Hajdegerove filozofije; budući da nisu zanemarljivi ni uticaji semiotike, strukturalne lingvistike filozofije dijaloga, teorije igara Vitgenštajna, može se reći da su u pravu oni koji postmodernizam vide kao konglomerat svih ideja na kraju XX stoleća. Iako se postmodernizmom obično označava vreme nakon 1950. godine, ima onih koji tu početnu granicu pomeraju u prošlost i govore kako se simptomi postmodernizma mogu konstatovati već tridesetih godina XX stoleća (K. Batler, I. Hasan), kao i u Kantovom tumačenju apriorizma (V. Moran), ali ima i onih koji vreme postmodernizma protežu unazad čak do Homera (U. Eko) mada u tom slučaju više nije jasno šta je uopšte postmodernizam i ima li išeg što ne bi bilo postmodernost. U savremenoj filozofskoj literaturi česte su diskusije o filozofskim, socijalnim, kulturološkim, literarnim, umetničkim aspektima postmodernizma; razlike među postmodernistima su tolike da se mnogi odriču tog naziva ili ističu da im je nejasno njegovo značenje (Derida); ipak, već je uobičajeno da se govori o postmodernističkoj lingvistici, postmodernističkoj sociologiji, postmodernističkoj kulturologiji, postmodernističkim teorijama prava i politike (R. Stepanov), što samo pokazuje tendenciju da se izraz postmodernizam uzima veoma široko kao literarno-istorijski, teorijsko-arhitekturni ili svetsko-istorijski pojam. U poslednje vreme ističe se kako postmodernizam nije samo epoha razvijenog postindustrijskog društva no i izraz određenog stanja svesti (Z. Bauman). Savremena kultura sebe određuje kao post-modernu, odnosno kao post-savremenu, kao procesualnost koja počinje da se razvija "posle vremena", u situaciji kraja (završenosti) istorije. Analogno tome, savremena filozofija ne vidi sebe samo kao post-savremenu, već i kao post-filozofiju koja odbacuje tradicionalni filozofski kategorijalni pojmovni aparat. Postmoderna filozofija odbacuje tradicionalnu podelu na filozofske discipline, odnosno odbacuje tradicionalnu podelu znanja na ontologiju, gnoseologiju, etiku, estetiku itd. Istovremeno, odbacuje mogućnost postojanja metafizike kao takve i taj rasplinuti stil mišljenja koji neguje, određuje kao postmodernistički ili postmetafizički. Postmodernizam nastoji da stvari misli izvan binarnih shema, izvan opozicije subjekt-objekt, unutrašnje-spoljašnje, centar-periferija, pa je razumljivo što se počinju uvoditi

izrazi kao što su *smrt subjekta*, *antipsihologizam*, *acentrizam*, *površina*, *falta* ili *Onto-teo-teleo-falo-fono-logocentrizam*⁴⁰ (Derida). Ako se stanje savremene kulture određuje kao postmodernost, onda se stanje svesti koja to stanje reflektuje može označiti kao postmodernizam; zato se uporno podvlači reflektivni karakter postmodernizma kao kulturnog fenomena, a radikalni pluralizam kao njegova osnovna koncepcija (V. Velš). Reč je o koncepciji koja semantički iscrpljuje celokupno polje savremene postmoderne filozofije što ide dotle da je i svako odbacivanje postmoderne – postmodernost; sve rečeno protiv postmoderne može biti istovremeno protumačeno kao njoj u prilog. Istovremeno, nemoguće je postmodernizam analizirati kao neki koherentan sistem budući da je pluralizam (kako sa stanovišta kriterijuma modelirane predmetnosti tako i sa stanovišta korišćene metodologije) njegov programski credo. Među njegovim projektima ističu se tekstološki, nomadološki, šizoanalitički, naratološki, genealoški, simulacionistički, komunikativni; postmodernizam ni ne nastoji na tome da se konstituiše kao jedinstvena filozofska strategija, unificirana po svojim metodama i ciljevima, sa pretenzijom na originalnost. Semantičko i kategorijalno šarenilo postmodernističke filozofije uveliko je uslovljena ne samo odbijanjem postmodernizma od same pomisli na to da se konstituiše u oblasti konceptualno-metodološke matrice savremenog filozofiranja koje bi pretendovalo na paradigmatičan status. Postmodernizam je aktuelni fenomen koji još uvek ne pripada filozofskoj tradiciji budući da se njegov sadržaj, kao i terminološki instrumentarijum, još uvek nalaze u fazi nastajanja i ne mogu biti unificirani. To je još jedan od razloga zašto postmodernizam ne može da bude jednoznačno definisan, pa prilikom reflektivnog određenja postmodernizma obično se polazi od njegovih pojedinačnih karakteristika - "nepoverenje u metanaraciju" (Liotar), "orijentisanost na parodiju" (F. Džejmson) – ali se ne propušta da se napomene kako postmodernizam nastaje kao posledica specifične situacije u razvoju filozofskog mišljenja. U paradigmatičnoj evoluciji postmodernizma izdvajaju se dve etape: prva etapa, koja se označava kao postmodernistička klasika dekonstruktivizma (Bart, Bataj, Bodrijar, Delez, Derida, Gatari, Kristeva, Liotar, Fuko), karakteriše se krajnjim radikalizmom distanciranja od pretpostavki tako i neklasične filozofije, dok druga etapa postmodernizma, koja se razvija danas, podrazumeva povratak početnim pretpostavkama i njihovo novo promišljanje; tu se najviše radi o strategijama vezanim za komunikativni obrt u razvijanju filozofske problematike i ta etapa se ponekad označava i kao *post-postmodernizam*, odnosno posle-

⁴⁰ Zatvorite oči i ponovite ovu čarobnu reč postmodernističkog "guru" Deride.

postmodernizam (*After-postmodernism*) koji karakteriše vaskrsavanje subjekta i problematike Drugog.

Nastupajući kao savremena verzija postmodernističke filozofije *After-postmodernism*, za razliku od postmodernističke klasike dekonstruktivizma, među svoje osnovne motive ističe "krizu identifikacije" i sadržajno se razvija kao generiranje programa prevladavanja istog kroz "vaskrsavanje subjekta"; u tom smislu mogu se razlikovati dva smera: (a) programski neoklasicizam, tj. "kulturni klasicizam u postmodernističkom prostoru" (M. Gotdinger), koji pretpostavlja ublaženu kritiku referencijalne koncepcije znaka i odustajanje od eliminacije fenomena označenog kao determinišućeg semantičkog svojstva; ovo vodi "reanimaciji značenja" (D. Vard) ili "povratku izgubljenih značenja" kako u denotativnom tako i u aksiološkom smislu te reči (Gotdinger), a to dovodi do stvaranja odgovarajućih problemskih polja u okviru postmodernističkog tipa filozofiranja (problemi denotacije i referenci, problemi vezani za uslove mogućnosti stabilne jezičke semantike, problemi razumevanja kao rekonstrukcije izvornog oblika teksta i dr.) (b) komunikativni smer pomera naglasak sa tekstološke na komunikativnu realnost i problem Drugog. Savremena kultura se označava kao kultura "ekstaze komunikacije" (Bodrijar) i to je znak pomeranja ka aksiološkoj problematici tradicionalne filozofije, a što se pokazuje i kao pomeranje akcenta s *Bivstovanja i vremena* (Hajdeger) na *Bivstvovanje i Drugi* (Levinas). Ako se u klasičnom postmodernizmu Drugi interpretira kao spoljašnji (socijalno-kulturni) sadržaj strukture nesvesnog (što je bilo pod uticajem lakanovske psihoanalize gde se nesvesno tumačilo kao "glas Drugog"), s pojavom *after-postmodernism* koncept "Drugug" dobija novu komunikacionu interpretaciju tako što realnost jezika prestaje da bude dominantna za postmodernizam. Kao linija razgraničenja klasičnog i savremenog postmodernizma može poslužiti koncepcija K.O. Apela, njegovo shvatanje jezika i jezičkih igara. Apel ne posmatra jezik u kontekstu subjekt-objekt procedura prakseološkog ili kognitivnog poretka komunikacije već u kontekstu subjekt-subjektne komunikacije koja je u principu nesvodiva na predaju saopštenja. U tom kontekstu jezik nije mehanizam objektivacije informacije ili eksoresivno sredstvo (što bi podrazumevalo objektivističku ili subjektivističku njegovu obojenost), već je medijator razumevanja u kontekstu jezičkih igara. Ako je pozni Vitgenštajn pretpostavljao potrebu oslanjanja na međudelovanje subjekta i teksta, na odnos "Ja" i realnosti kao dva igrača u igri (Hintika) sa naglaskom na istinitosti kazivanja, Apel jezičku igru tumači kao subjekt-objekt odnos čiji su učesnici jedan drugome tekst (verbalni kao i neverbalni) a to ima za posledicu da se razumevanje razume kao samorazu-

mevanje. Apelova verzija postmodernističke paradigme ublažava prvenstvo "sudbonosnog označavaoca" nad označenim, rehabilituje razumevanje kao rekonstrukciju imanentnog smisla teksta (što je bilo svojstveno klasičnoj filozofskoj hermeneutici), dozvoljava pluralizam čitanja mada pretpostavlja, u svesti Drugog, autentičnost translacije semantike govornog ponašanja subjekta; van te rekonstrukcije smisla Drugi se ne može konstituisati kao komunikativni partner i zato ulog u igri nije istina objektnog već autentičnost subjektivnog.

Postmodernisti polaze od toga da je u vreme kad se formira novi stil mišljenja i nova kultura, kad se stvara jedno nelinearno tumačenje sveta, nemoguće govoriti na jeziku hiljadama godina stare dijalektike; novo iskustvo zahteva novi jezik i novu terminologiju i nije slučajno što je postmodernizam uveo niz novih ili preformuliranih starih pojmova: *dekonstrukcija, prazan znak, smrt autora, trag, razlika, nomadologija, rizom, haosmos, eon, površina, simulacija, simulakrum, logocentrizam, diskurs, telo, telesnost, jezičke igre, metafizika odsutnosti, After-postmodernism, narativnost, transgresija, naracija, sumrak metanaracije, hibris, vlast...* Kao što je ranija filozofija bila određena terminologijom prisutnom u naukama tog vremena, tako i savremena filozofija u vreme kad se govori o nelinearnim ireverzibilnim procesima u disipativnim (slabo labilnim) strukturama zahteva novu terminologiju koja ima u vidu idealne objekte opisane singularnošću, ili rizomorfnošću sredine. Možda postmodernistički koncepti pisma ili teksta u postmodernističkoj verziji izgledaju najtransparentniji jer za sobom imaju terminološki tezaurus post-sosirowske lingvistike. Jedna od posebnih oblasti istraživanja postmodernista je novo čitanje tekstova klasične tradicije. Tako kroz postmodernizam klasika ponovo postaje deo savremene filozofije pa se počinje govoriti o "novom klasicizmu" u umetnosti i arhitekturi, ali i u filozofiji; pored pomenutog odnosa *klasika – postmoderna*, aktuelan je i odnos *moderna – postmoderna* i tu postoje krajnje različita tumačenja – od onih koja postmodernizam vide kao momenat moderne (Habermas) do onih koji postmodernizam vide kao nešto bitno različito od moderne (Liotar). Tako je postmodernizam "reinterpretacija modernizma" (A.B. Zeligman) ali i "tendencija suprotna modernizmu" (A. Hornung, G. Hofman), ili "radikalna smena kulturnih paradigmi" (Eko), etapa u evoluciji kulture, pa to znači da "svaka epoha ima svoj postmodernizam" (Eko). Kao posebno svojstvo postmodernističkih tekstova ističe se njihov meta-karakter: isti autori (Velš, Delez, Bodrijar, Gatari, Liotar, Fuko) istupaju istovremeno i kao klasici i kao teoretičari postmodernizma. Iako se postmodernizam danas nalazi u središtu filozofskog interesa, o čemu svedoči mnoštvo radova koji i danas nastaju, ne treba gubiti iz vida da ta orijentacija

ima i svoju opoziciju (Habermas, A. Kalinikos), da uprkos značajnim rezultatima u oblasti književne kritike i analize teksta (Bart, Derida), i uprkos spremnosti da pišu o svim fenomenima savremene kulture i politike, njihov razbarušeni, lepršavi stil, kao i često ne do kraja promišljena metodologija, vodi opravdanju i onog što se ne može opravdati. Neprihvatanjem odgovornosti i zastupanjem teze da sve može proći, zalaganjem za pluralizam po svaku cenu, postmodernizam sve relativizuje a onda i sve opravdava; na taj način on postaje jedna neobavezna, pomodna stvar, prijatna zabava ponekad i učenih a dokonih ljudi koji svaki prigovor odbacuju proglašavajući neozbiljnost za premudri diskurs. Doprinos postmoderne je nesporan kad je reč o teoriji književnosti (Derida), ali teorija književnosti nije i filozofija. Među postmodernistima koji su na početku svoje karijere imali i filozofske ambicije ističe se **Žan-Fransoa Liotar** (1924). Njegovo stvaralaštvo je pod velikim uticajem neokantovstva, egzistencijalizma, fenomenologije, filozofije života, analitičke filozofije i filozofije vlasti (Fuko); autor je niza spisa: *Fenomenologija* (1954), *Libidinozna ekonomija* (1974), *Postmoderno stanje* (1979), *Raskol* (1983) i dr. Već u svom ranom spisu o fenomenologiji Liotar konstatuje pomeranje težišta interesa sa matematike na nauku o čoveku, od polemika protiv istoricizma ka pokušajima kompromisa sa marksizmom. Ističući kako je huserlovska deskripcija borba jezika protiv njega samog radi dostizanja prvobitnog, u toj borbi dolazi do poraza filozofa, logosa, budući da prvobitno nakon što je opisano više nije prvobitno. Liotar smatra da je klasični zahtev fenomenologa postaviti "Ja opažam" za temelj "Ja mislim", bio usmeren na utemeljenje predikativne delatnosti onog "do-predikativnog"; ali kako je realni kriterijum date procedure bila deskripcija u okviru diskursa koji prethodi diskursu, "do-predikativno" nije moglo biti konstituisano onakvim kakvo je bilo pre no što beše eksplicirano. Odnos "Ja opažam" prema svetu, jeste suština onog što Huserl određuje kao "svet života", a to znači da svet života koji je u početku do-predikativni, kao i svaki diskurs, sebe podrazumeva ali je sebi nedovoljan budući da o sebi ne može ništa reći. Ne postoje, po mišljenju Liotara, "večite, apsolutne istine"; one su moguće samo u trenutku konstituisanja, kao korekcija i prevladavanje sebe i to je dijalektički proces koji se uvek odvija u okrilju onog "živo nastajućeg" itd. Liotar nije pošao putem fenomenologije⁴¹, odlučio je da se pozabavi problemom Aušvica, totalitarizma u Evropi i vezom totalitarizma s evropskim mišljenjem. Poreklo totalitarizma Liotar je video kao posledicu potrage za bezalternativnom istinom i to ga je

⁴¹ Njegova prva knjiga ostala je i poslednja njegova filozofska knjiga i time je on blizak Habermasu.

vodilo problemu prirode metanaracije itd. U spisu *Postmoderno stanje* Liotar tendenciju formalizovanja znanja određuje kao dominantu evropske kulture. U isto vreme se zainteresovao i za jezičke igre (jednu od omiljenih tema analitičke filozofije koja je sledila poznog Vitgenštajna), pa je pokušao da sastavi spisak *monstruma* XX stoleća: radnik-stahanovac, rukovodilac proleter-skog preduzeća, crveni maršal, atomska bomba levih (ne ona američka, humana, u Hirošimi i Nagasakiju), policajac-član sindikata, komunistički radni logor, socijalistički realizam⁴². Politička orijentacija postmodernizma je pevajuće jasna, ali dobijen novac se mora opravdati, moraju se i nove narudžbine odraditi. Liotar se osamdesetih godina upušta u novi projekt: istražuje terminologiju jezika vlasti. Savremenu situaciju Liotar interpretira kao ontološku ekstrapolaciju "jezičkih igara" koje dovode do dominacije ekonomskog diskursa. Određujući samo jedan diskurs kao vladajući, Liotar napušta ideju pluralističkog modela i produžava liniju tradicionalne metafizike. Sve ovo možda izgleda jadno, ali nije tako. U postmodernoj ima mnogo reči, mnogo izuzetno nerazumljivih izraza, mnogo obrta, mnogo toga što pleni na prvi pogled svojom "originalnošću", ali kad sve se svede i dođe vreme da se položi račun, dešava se isto što i sa tzv. "postmodernističkom" prozom: vidi se lepa lepršava prozračna čipka što lebdi u praznom prostoru i ne služi ničem⁴³.

Hermeneutika

Hermeneutika označava smer u filozofiji i humanističkim naukama u kojem se polazi od razumevanja kao uslova osmišljavanja najrazličitijih društvenih fenomena. Pod *hermeneutikom* misli se i *prevod* (prenos stranog smisla u svoj jezik), *rekonstrukcija* (obnova istinskog smisla ili situacije u kojoj nastaje smisao) i *dijalog* (formiranje novog smisla i subjektivnosti u odnosu na bivstvujuće). U užem smislu, pod ovim pojmom se misli *skup pravila i tehnika tumačenja teksta* u raznim oblastima znanja (filozofija, pravo, teologija i dr.). U prvo vreme reč je o umeću tumačenja volje bogova i njihovih namera (u antičko vreme posebno se tumače znamenja), dok se u srednjem veku tumače *Sveti spisi*. Razumevanje kao rekonstrukcija prevladava u vreme renesanse, posebno su

⁴² Ovo je, istina, napisano dve decenije pre bombardovanja Srbije, u vreme dok Srbi još nisu bili satanizovani pa se i ne nalaze na Liotarovom spisku monstruma XX stoleća. Nisu tu ni Japanci koje će američki stripovi i video igre u negativnom svetlu prikazivati tek naredne decenije.

⁴³ I svaki postmodernista će to prihvatiti s ponosom: zamerke su apriorno nemoguće kao što je nemoguća kritika s drugih pozicija, sem postmodernističkih, a postmodernizam, kao što smo rekli, nema svoju poziciju; on je sve i time, ništa.

značajna filološka i teološka tumačenja (Lorenzo Vala, Piko dela Mirandola, Erazmo Roterdamski). Situacija se zaoštrila posebno u vreme reformacije kad su započete žustre rasprave oko autentičnosti pojedinih tekstova; postavilo se pitanje kako razumeti neku određenu pravnu normu i da li pri tom postoje garancije da je neki tekst adekvatno interpretiran. Fridrih Šlegel i Fridrih Šlajermaher nastojali su da hermeneutiku smeste unutar filozofije; zadatak onog ko se bavi tekstom bio je po mišljenju Šlajermahera da se uživi u unutrašnji svet autora, da kroz analizu gramatičkog i sadržajnog nivoa teksta stvori uslove saosećanja (empatija) u subjektivnost autora i njegovo stvaralačko mišljenje. S jedne strane, jasno je da se deo razume iz celine i celina iz njegovih delova, ali s druge strane, mi se u procesu razumevanja, koje je beskonačno krećemo u krugu, budući da razumevanje celine ne nastaje iz delova pošto oni samo iz već shvaćene celine mogu biti interpretirani kao njeni delovi. Drugim rečima: da bi se fragmenti nekog teksta ili određeni istorijski događaji mogli odnositi spram neke celine, mi već od ranije moramo imati ideju upravo te celine a ne neke druge. Razrešenje ovog "hermeneutičkog kruga" bilo bi u tome da je "razumevanje nečeg moguće samo u slučaju kada ono što hoćemo razumeti već od ranije razumemo". Šlajermaher problem nije tako formulisao; razumevanje je za njega principijelno nedovršena delatnost koja se uvek potčinjava pravilu cirkularnosti, tj. kretanju po krugu koji se širi. Ponovno vraćanje od celine delu i od dela celini menja i produbljuje razumevanje smisla dela potčinjavajući celinu permanentnom razvoju. Pojašnjenje razumevanja moguće je u tumačenju. Ovo kružno kretanje ne treba brkati s cirkularnim definicijama koje srećemo u logici: pošto u osnovi svakog refleksivnog akta leže nerefleksivne pretpostavke, zadatak hermeneutičara nije u tome da izađe iz hermeneutičkog kruga već da u njega pravilno uđe (Hajdeger). Razumeti nešto moguće je zahvaljujući pretpostavkama koje već odranije imamo o njemu, a ne kad nam se javlja kao nešto potpuno zagonetno.

Vilhelm Diltaj je u hermeneutici video temeljnu metodu duhovnih nauka, čime se one bitno razlikuju od prirodnih nauka čija je osnovna metoda objašnjenje. Kao osnovu hermeneutike Diltaj razmatra deskriptivnu psihologiju, dok je nauka u kojoj se hermeneutika najbolje raskriva istorija. Do vremena Diltata hermeneutika se shvatala kao pomoćna disciplina (skup tehnika uz čiju pomoć se operiše tekstom) da bi se nakon njega hermeneutika videla kao filozofska disciplina čiji je cilj istraživanje humanističkih disciplina. Sledeći Diltaja, Martin Hajdeger je razmevanje shvatio više kao strukturu koja konstituiše ljudski opstanak i unutrašnju ontološku meru čovekovog opstanka, no kao instrument. Ovu Hajdegerovu orijentaciju sledi jedan od njegovih

najboljih učenika **Hans Georg Gadamer** (1900-2002) i ističe kako bivstvovanje samo sebe razume kroz konkretne ljude i događaje, a to bivstvovanje nije ništa drugo do jezik, odnosno tradicija. Hansa-Georga Gadamera danas svi jednoglasno smatraju jednim od najvećih filozofa XX stoleća i istinskim utemeljivačem hermenutike kao filozofske discipline. Nakon studija kod Huserla i Hajdegera, on je profesor Univerziteta u Lajpcigu od 1939. a potom i rektor (1946-1947), od 1949. profesor filozofije u Hajdelbergu. Među njegovim najpoznatijim spisima ističu se: *Platonova dijalektička etika* (1931), *Gete i filozofija* (1947), *Istina i metod* (1960), *Hegelova dijalektika* (1971), *Dijalog i dijalektika* (1980), *Hajdegerovski put* (1983), *Pohvala teoriji* (1984). Kritikujući metodologiju društvenih nauka Gadamer hermeneutici pridaje univerzalni značaj i njen zadatak ne vidi u razvijanju metode razumevanja (kao što je to kod Diltaja), već u razjašnjenju prirode razumevanja i osnova pod kojima se ono odvija. Sledeći Hajdegera, temelj hermeneutičkog fenomena Gadamer vidi u konačnosti ljudskog opstanka. Polazeći od iskustva čovekove konačnosti i istoričnosti i njegovu ukorenjenost u predanju kao uslovu saznanja, Gadamer ističe ontološki smisao hermeneutičkog kruga (kruga razumevanja), kao i značaj predstruktura razumevanja za proces tumačenja. On rehabilituje pojam predrasude (Vorurteil) i ističe kako pred-rasuda kao pred-suđenje (Vor-Urteil) ne označava pogrešno suđenje već čini istorijsku stvarnost čovekovog bivstvovanja i uslov razumevanja. Analizirajući hermenutičku situaciju Gadamer se oslanja na Huserlov pojam *horizonta*. Horizontnost razumevanja karakteriše se otvorenošću budući da postoji samo jedan horizont pa je "razumevanje samo slivanje raznih u jedna jedinstveni horizont". Tako u prvi plan dospeva pojam primene (Anwendung). Primena, razumevanje i tumačenja su integralni momenti hermeneutičkog procesa, i razumevanje, koje se ogleda uvek u nastojanju da se shvati neki tekst, podrazumeva i situaciju u kojoj se nalazi interpretator. Razumevanje nije stoga samo reproduktivni no i produktivni odnos što vodi pluralizmu interpretacija. Oslanjajući se na Hegela Gadamer kao temelj hermeneutike utvrđuje apsolutno oposredovanje istorije i istine koje uslovljava istorijski karakter razumevanja. Hermeneutički fenomen on razume kao dijalog u kojem nam se obraća predanje (kao partner u komunikaciji) i s kojim smo u odnosu Ja-Ti. Razumevanje kao razgovor pokazuje se mogućim zahvaljujući otvorenosti prema tradiciji kojom vlada praktično-istorijska svest. Hermeneutika se kod Gadamera pretvara u ontologiju čija je osnova jezik. Stavljajući jezik u središte hermeneutičkog iskustva, Gadamer polazi od toga da se jezičkim (a time i pojmovnim) javlja sve ljudsko iskustvo o svetu. Svet

izražava sebe u jeziku. Filozofski značaj hermeneutičkog iskustva bio bi u tome što se u njemu doseže istina koja se ne može dosegnuti naučnim saznanjem. U razvijanju pojma istine, koji shodno hermeneutičkom iskustvu podrazumeva iskustvo filozofije, umetnosti i istorije, Gadamer se obraća pojmu igre koju tumači u duhu antisubjektivizma ističući kako ona poseduje sopstvenu suštinu, uvlačeći u sebe igrače; subjekt igre nije igrač već sama igra, igra koja igra sebe samu. Polazeći od toga da razumevanje podrazumeva uvučenost u zbivanje istine i da hermeneutičko zbivanje nije naša delatnost već "delatnost samog dela", Gadamer fenomen igre proširuje na hermenutički fenomen i tako dospeva do tačke odakle treba spoznati šta je to istina.

Gadamerovo delo *Istina i metod*, našavši se ubrzo nakon objavljivanja u središtu filozofskih diskusija, izvršilo je veliki uticaj na teoriju književnosti, psihoanalizu, neomarksizam, teoriju nauke, poststrukturalizam, postmodernizam, kao i istraživanja u oblasti praktične filozofije. U ovom delu, za koje se može reći da je među najuticajnijim u XX stoleću, Gadamer razmatra probleme estetike, istoricizma, ontologije jezika, teorije hermenutičkog iskustva kako sa istorijskog tako i sistematskog stanovišta, a s namerom da se razviju univerzalni transcendentalni uslovi mogućnosti razumevanja teksta. Već u naslovu istaknuta su dva ključna pojma. Naglasak se stavlja na pojam istine u kojoj naše razumevanje učestvuje sa transcendentalnom nužnošću. Isticanje drugog pojma neki smatraju izrazom ironije, budući da Gadamer u više navrata ističe kako mu nije namera da razvija učenje o metodi kojom bi se dolazilo do neke "istinitije" interpretacije ili do "istinitijeg" tumačenja, ali ukazuje na transcendentalne elemente koji su pretpostavka svake interpretacije. Zato bi naslov bio adekvatniji da je pisalo "istina ili metod"; treba ipak imati u vidu da Gadamer nije protiv metoda kao takvog, već govori o postojanju takvih formi iskustva koje se ne mogu naučno verifikovati, a to su, kao što je već rečeno, umetnost, istorija i filozofija. Iskustvo umetnosti ne može zameniti estetika kao nauka o umetnosti, živo iskustvo istorije ne može zameniti historiografija kao nauka o istoriji; racionalno opštenje među učesnicima dijaloga ne može zameniti nauka o komunikaciji. Ali razumevanje dobijeno u tom ne-naučnom iskustvu takođe sadrži istinu i to istinu koja sebe pojavljuje i manifestuje i koja postavlja određene zahteve. To shvatanje istine razlikuje se od tradicionalnog razumevanja istine kao saglasnosti istine i stvari, kako se to sreće kod Tome Akvinskog (*veritas est adequatio rei et intellectus*). Takvom shvatanju istine koja je idekvatna iskazanom (*logos apophansis*), Gadamer suprotstavlja shvatanje istine kao istine koja pokazuje sebe samu (*aletheia*) u ne-naučnom iskustvu i tu istinu on pripisuje umetnosti, istoriji i

meduljudskom ophođenju. To shvatanje istine usmereno je na neskrivenost, na samootkrivanje stvari. Istina u tom slučaju nije posledica ljudskog napora, ona nastaje u istorijskom procesu raskrivanja i koji nas određuje ili nas je odredio i pre no što smo mi toga postali svesni. Istina kojoj se mi na taj način obraćamo nije "adekvatna" sa samom stvari; stvar pokazuje sebe i time se ostvaruje istina i tu nema veće i manje istine i nije moguće razlikovanje istinitog i lažnog. Može se govoriti o istini u smislu pokazivanja no ne i iskazivanja. To vodi shvatanju da razumevanje stvarnosti nije oslobođeno od delatnosti subjekta, da je reč o događaju u koji je subjekt već odranije uključen. Drugi pojam (metod) daleko je više sadržajno određen. Pitanje metode postavljeno je već u vreme renesanse i to kao posledica rezultata do kojih se došlo u prirodnim i društvenim naukama. Kao što smo već videli, pitanje o evidentnosti znanja vodilo je pitanju kriterijuma saznanja što je vodilo dilemi: o poreklu saznanja (mišljenje ili iskustvo) na što su data dva odgovora: racionalistički, koji je polazio od toga da je saznanje uslovljeno opštim principima, čistim razumom, i empiristički, koji je pouzdanost znanja video u čulnim opažajima i posmatranju. Dok je tradicija racionalizma snažno delovala na ideologiju vremena prosvetljenosti, empirizam je uslovio razvoj egzaktnih nauka. Sa razvojem prirodno-naučne metodologije, počinju da se razvijaju i humanističke nauke; to je evidentno već kod Vikoa i sredinom XIX stoleća dolazi do podele nauka na prirodne i humanističke i to zahvaljujući radovima Diltaja. Isto tako, videli smo da Diltaj suprotstavljanje humanističke i prirodno-naučne metodologije vezuje za suprotstavljanje dveju različitih metodoloških strategija: "objašnjenje" se javlja kao paradigmatična procedura nauka eksperimentalnog tipa a "razumevanje" je osnovna procedura nauka koje za svoj predmet imaju čoveka. Humanističke nauke, a to je već Diltaj pokazao, nastaju kroz distanciranje od filozofije i religije i nastoje da preuzmu metodologiju prirodnih nauka ili da izgrade sopstvenu metodologiju, ali opet po uzoru na prirodne nauke. Budući da su novovekovne evropske nauke izgrađene na apstrahovanju od evidentnosti svakodnevnog iskustva i na primeni spekulativnih konstrukcija, Gadamer nastoji da pronade jedan novi put tako što će humanističke nauke osloboditi od njihove usmerenosti na prirodne nauke zasnivanjem na prvobitnom iskustvu sveta; to iskustvo prethodi razlici prirodnih i humanističkih nauka, razlici između teorije i prakse. Tako se Diltaj pridružuje Hajdegerovom tumačenju Diltaja u kojem se ambivalentnost sveta pokazuje kao suprotnost naučnog i humanističkog metoda. Orientacija humanističkih nauka na prirodno-naučne kriterijume odvaja ih od sopstvene tradicije (s naglaskom na *humaniora*); duhovnim naukama nisu

potrebne procedure verifikacije ili falsifikacije (Popper); pomoću tih nauka čovek treba da spozna sebe i postane "čovečan". Obrazovanje shvaćeno u hegelovskom duhu kao uspinjanje subjektivnog duha ka objektivnom, može se tumačiti kao okretanje čoveka njegovoj identičnosti. Sam proces obrazovanja pokazuje se pri tom kao naučno nelegitiman; savremene humanističke nauke su raspete između nauke i nagona za obrazovanjem. Na taj način one se u diltajevskom smislu reči pokazuju kao istorijske tvorevine. Moguće je i drugo tumačenje po kojem se savremen humanističke nauke javljaju kao kompenzacija za principijelnu neistoričnost savremenog života. Gadamer humanističke nauke povezuje sa starom tradicijom obrazovanja i shvata ih kao praktične. Ali, zadržavajući naučnu distancu i apstrahovanje, kao i živu tradiciju, izbegava alternativu koja se postavljala pred humanističke nauke u XIX stoleću. Humanističke nauke jesu nauke jer su nosioci istorijskog obrazovanja, ali nisu nauke u novovekovnom značenju te reči; stoga on postavlja pitanje šta su uopšte humanističke nauke. Čitav njegov spis je zapravo pokušaj da se odgovori na pitanje šta leži u osnovi svih naučnih dostignuća, istorijske svesti i metodskih napora. Kritiku nauka vrši s pozicije humanističkog saznanja. Humanističke nauke su uvek nastojale da razumeju delo u njegovoj konkretnosti. Zato su bile usmerene na neponovljivost, unikatnost istorijskog događaja. Sve one su istorične i imaju posla sa singularnošću. Njihova strategija je *egzemplifikacija*; s druge strane, prirodne nauke nastoje da sve podvrgnu nekom opštem pravilu, njihova osnovna strategija je *podvođenje*. Ali, postoji iskustvo sveta koje nije potčinjeno naučnom metodskom saznanju. To znači da se humanistički napori nalaze u oblasti koja se ne može razumeti uz pomoć naučnih procedura. Gadamer se nalazi na tragu određene tradicije koju čine Niče (za koga je nauka neprijatelj života) i Hajdeger (koji kritikuje svu metafizičku tradiciju i suprotstavljenost subjekta objektu); on nastoji da svoje istraživanje ne svede na problematiku metodologije humanističkih nauka već da razumevanje pokaže kao modus opstanka. Hajdegerova filozofija se pokazuje kao odustajanje od scijentističkih pretenzija koje su se manifestovale u savremenoj filozofiji, prvenstveno u logičkom pozitivizmu ali i marksizmu, a koje su se odlikovale uverenjem da je smisljeno samo ono što se može naučno proveriti (potvrditi ili odbaciti). Za takvu filozofiju svi metafizički iskazi behu besmisleni, ali većina estetičkih ili etičkih iskaza, tj. iskaza koji sadrže ocenu umetničkih dela ili čovekove praktične delatnosti, može se proglasiti besmislenim jer ni u tom slučaju ne postoji mogućnost verifikacije. Sve što je značajno za ljudski život – lišeno je smisla. Hajdegerove analize su odlučujuće za samog Gadamera koji i pojam "hermeneutički" interpretira u

duhu Hajdegera i humanističke nauke nastoji da usmeri ka antropološkoj problematici polazeći od čovekovog sveta života. Autentični smisao humanističkih nauka nije u približavanju metodskom idealu prirodnih nauka: ne u *scijentizaciji* već u *humanizaciji*. Gadamer sledi ranog Hajdegera i taj uticaj se oseća u prihvatanju predstruktura razumevanja i njegove istoričnosti, kao i u tumačenju hermeneutičkog kruga, ili pred-rasude, ali isto tako još je veći uticaj poznog Hajdegera i njegovog filozofiranja o sudbini bivstvovanja i jeziku kao "kući bivstvovanja", posebno kad je reč o ontologizaciji jezika. Isticanje u prvi plan problema umetnosti takode ima inspiraciju kod Hajdegera. Pozna filozofija Hajdegera je po Gadamerovom mišljenju povratak na "hermeneutiku faktičnosti", mada sam Hajdeger ne govori o bilo kakvoj hermeneutici. Mogu se navesti i drugi uticaji: pre svega to su Diltaj, Huserl (i njegova kritika ideje da je samo u oblasti objektivne datosti naučnih predmeta data sva oblast našeg mogućeg iskustva), kao i grof Jork od Vartenburga koji je nastojao da uspostavi vezu života i samosvesti. U ovom delu Gadamer sumira sopstveno višedecenijsko pedagoško iskustvo i izlaže istorijsku recepciju čitave evropske filozofske tradicije a s namerom da promisli odnos tradicije i savremenosti i da odgovori na pitanje koje su već postavili Huserl i Hajdeger: zašto razvoj zapadnoevropske metafizike vodi vladavini evropske nauke i tehnike? Da li samo nauka i tehnika obezbeđuju ljudsko iskustvo sveta ili postoje i drugi načini da se dospe do realnosti a ne oni koje nudi nauka. Nesporno je da rast scijentizacije vodi čovekovom otuđenju i smanjuje sferu čovekovog iskustva pa se može iznova postaviti pitanje: kakav je odnos "unutrašnjeg i spoljašnjeg sveta", tj. odnos mikro- i makrokosmosa. Kakav je položaj čoveka u kulturi koja čoveka formira i istovremeno otuđuje. Kako je moguće bivstvovanje čoveka kao konačnog i vremenog bića u istorijskom procesu? Gadamer traži druge mogućnosti za čoveka koje neće svoje počelo imati u kartezijskoj filozofiji i zato se okreće umetnosti, istoriji i jeziku, te je tu reč o estetičkom, istorijskom i lingvističkom iskustvu. Analiza ta tri fenomena i čini tri dela njegovog spisa. Prvi deo posvećen je estetičkoj problematici kao osnovnoj problematici XVIII stoleća, vremena kad i estetika nastaje kao filozofska disciplina; drugi deo posvećen je metodološkim problemima humanističkih nauka, i primer je istorija, temeljna nauka XIX stoleća čiji je glavni problem istoricizam; treći deo bavi se filozofskim statusom hermeneutike i on je posvećen ontološkim temeljima čovekovog iskustva. Tu se kao osnov javlja jezik, i tu je radi o ključnoj temi XX stoleća.

Cilj prvog dela ovog Gadamerovog spisa jeste prevladavanje shvatanja po kojem se estetika našla u situaciji da bude kriterijum onog što se smatra umet-

nošću. Ne postoji izolovana estetska svest; iskustvo umetnosti kazuje da se umetnička dela i posmatrač sjedinjuju u jedinstvenom procesu. Stoga Gadamer kritikuje iracionalnu subjektivnost umetničkog doživljaja i pokazuje da ona nije saglasna s pretenzijama da se redukuje iskustvo na pojedinačni doživljaj, a koje leže u umetničkim delima; polazeći od konkretnog položaja humanističkih nauka Gadamer ističe da savremene humanističke nauke shvataju sebe kao nauke a to je pogrešno; on podseća na prirodnjaka Helmholtza koji je logičkoj indukciji prirodnih nauka suprotstavio "umetničku intuiciju" duhovnih nauka. Koren humanističkih nauka Gadamer vidi u osećaju za jezik, u osećaju za njegovu istoriju koja nije iracionalni poklon, već proizvod humanističkog obrazovanja. On analizira glavne humanističke pojmove (obrazovanje, zdrav razum, moć suđenja, ukus) a s namerom da pokaže kako je osnova humanističkih nauka (koje su se u XIX stoleću odvojile od filozofije, religije i prirodnih nauka) humanistički pojam obrazovanja a ne apstraktna naučna metodologija. Pomenuti humanistički pojmovi humanistu vezuju za predmet njegovih istraživanja. Istovremeno se pokazuje da su ti pojmovi, posebno moć suđenja i ukus, promenljivi. Pod uticajem prirodno-naučnog mišljenja oni su izgubili svoje saznajne funkcije (jer navodno ne odgovaraju standardima naučne metodike) i tako su pretvoreni u estetske, subjektivne sudove. To se dogodilo pod uticajem Kanta, koji pojam ukusa svodi na "lepo" i istovremeno pojmu ukusa oduzima spoznajni smisao. Tako, na mesto posmatrača i umetničkog dela u prvi plan dospevaju pojmovi genija i doživljaja, pojmovi koje je nemoguće klasifikovati jer su neponovljivi u svojoj originalnosti. Isto je i u sferi doživljavanja koja se pokazuje kao neponovljiva pa se i tu isključuje intersubjektivni momenat. Oslanjanje na genijalnost kao kriterijum u oceni umetničkih dela učvršćuje se nakon Kanta, ali naspram genijalnosti stvaranja počinje se isticati genijalnost doživljavanja; genije i doživljaj su ključni romantičarski pojmovi i oni su upereni protivracionalizma. Krajem XIX i početkom XX stoleća stvaralaštvo i estetsko iskustvo se radikalno subjektivizuju da se i javlja umetnost doživljaja. Gadamer tome suprotstavlja neevropsku umetnost kao i umetnost do vremena baroka kada se umetnik tumačio kao zanatlija dok se samo umetničko delo videlo u religioznom, kultnom, političkom ili socijalnom kontekstu. U doba romantizma (Šiler) orijentacija na doživljaj ne može biti odlučujuća za fenomen umetnosti: umetničko delo i umetnik gube svoj raniji istorijski i socijalni status i to je vreme kad nastaju muzeji i institucije kao mesta gde se čuvaju umetnička dela; umetnička dela gube svoje mesto u životu ljudi i bivaju potisnuti na periferiju kao i umetnik; umetnik postaje slobodan, kao genije, ali se isključuje

iz svih socijalnih odnosa i tada nastaje predstava o boemu; otuđujući se od religiozne tradicije umetnik dobija demonske crte i to vodi tragediji umetnika. Samo estetsko vaspitanje ne uspeva da ostvari svoj obrazovni ideal, ono ukazuje na apstraktno opšte koje samo realno ne postoji. Ontologija umetničkog dela, analiza njegovog načina bivstvovanja, uvod je u problematiku humanističkih nauka. Gadamer tumačeći umetnička dela polazi od umetničkog samorazumevanja i uzima stoga igru kao sredstvo istraživanja; igra je metafora kojom Gadamer izbegava subjekt-objekt odnose karakteristične za estetski doživljaj; igra je čisto samopredstavljanje; način postojanja umetnosti je "pretvaranje u lik". Istina je samoprikazivanje prisutnosti. Ne postoji delo za sebe; umetnost je predstavljajući koje u sebi uključuje i posmatrača. Nema razlike između vanvremenskog po sebi i predstavljanja u vremenu. Na mesto genijalnog umetnika i genijalnog posmatrača istupa sam proces u odnosu na koji subjekti igraju podređenu ulogu. Razumevanje u humanitarnim naukama razume se kao proces koji onog koji razumeva ne isključuje iz igre. Primenujući taj pojam na humanističke nauke Gadamer nastoji da pokaže kako onaj ko rasuđuje s pozicija humanističkih nauka nije izolovan i nezavisan od svog predmeta već je svoj gospodar i tvorac istorije. Pojedinaac ne postoji izolovano, on istoriji pripada, ali istovremeno, predmet (istorijski svet) uvek određuje subjekta koji je neraskidivo povezan sa svetom.

U drugom delu knjige Gadamer prvo daje kritički prikaz istorije savremene hermeneutike a potom izlaže teoriju hermeneutičkog iskustva; istorijsko je samo priprema za sistematsko izlaganje. Pozivajući se na Hegela Gadamer nastoji da pokaže protivrečnost Diltajevog utemeljenja humanističkih nauka, budući da je reč o najozbiljnijem pokušaju te vrste. U početku Gadamer pokazuje da je nastanak "romantičarske hermeneutike" kakvu imamo kod Šlajermahera povezan s transformacijom hermeneutičke tradicije pod uticajem tada nastalog novog istorijskog znanja. Tako se romantičarska hermeneutika razlikuje od prethodne, stare, "protestantske" hermeneutike koja u obliku teološke, pravne, filološke hermeneutike postoji i do naših dana. Započinjući kritiku prikazom Herdera, Rankea i Drojzena, Gadamer prelazi na analizu Diltajevu filozofsku poziciju koja je posledica kolebanja između zahteva objektivne nauke i težnje istini koja se nalazi u životnom iskustvu. Diltaj prihvata imanentnu refleksivnost života ali i ideal objektivnosti nauke; on nastoji da spoji stvarnost života i nauku, ono što je istorijski nastalo i neku višu objektivnost. To je protivrečno: naučna objektivnost se odriče onog što je važno čoveku, odbacuje njegovu konkretnu životnu stvarnost i objektivno se odnosi prema svakom vremenu i svakoj tradiciji. Jas-

no je da tu više nije reč o živom subjektu i tu imamo sukob teorijsko-praktične i pragmatične pozicije. Pozivajući se na rezultate Huserla i Hajdegera Gadamer dozvoljava mogućnost prevladavanja napetosti između teorije i prakse. Razumevanje nije više "zaobilazni put u istorijsko" (Spinoza) već samo predmetna istina. Stvar se meni obraća svojom istinom samo kad ja prema njoj imam predmetni interes. Ta "predstruktura razumevanja" postaje središnji predmet Gadamerovog istraživanja. Ja nešto razumem samo ako u meni već od ranije postoji neki predmetni interes prema onom što hoću saznati. Taj interes je "pred-rasuda" i predrasudnost je najdublji temelj našeg razumevanja. Osnov razumevanja po Gadameru nije izolovan subjekt koji ništa suštinsko ne može reći o svom predmetu, već je to istorijsko delovanje koje određuje naša pitanja i naše interese.

Nakon što je izložio samorazumevanje i zadatke humanističkih nauka Gadamer istražuje totalitet u kojem se ostvaruje svako iskustvo i svaka nauka i ukazujući na "ontološki obrat u hermeneutici" Gadamer hermeneutici daje filozofski status. Razumevanje je jezički proces; sve što možemo pojmiti, naš svet, određuje se jezikom. Jezik je horizont koji obuhvata sve što može biti njegov predmet. Tako jezik prethodi svakoj predmetnosti. Horizont jezika se može razumeti kao pretpostavka svakog razumevanja. Tu je reč pre o unutrašnjem no o spoljnom jeziku. Gadamer podseća na Avgustinov pojam unutrašnjeg govora (*verbum interius*), koji poreklo ima u stoičkom razlikovanju unutrašnjeg i spoljašnjeg govora. Od vremena Šlajermahera hermeneutika postaje filozofija a filozofija hermeneutika i nastaje pojam hermeneutičke filozofije (Diltaj, Niče, Hajdeger). Gadamer istražuje forme razgovora između Ja i Ti; ako je utvrđeno da umetnost postoji time što se pokazuje, a da stvarnost postoji zahvaljujući tome što je predmet posmatranja, to znači da stvarnost ne postoji sama po sebi da bi potom dospela u jezik; samo bivstvovanje je jezik. Jezik je sredina hermeneutičkog iskustva. Razumevanje je jezičko a jezičnost je način na koji se realizuje praktično-istorijska svest. Nesporazumi do kojih može doći imaju poreklo u vladavini evropske filozofije jezika. Teze o skrivenoj jezičkoj osnovi našeg mišljenja i o jezičkoj okovanosti našeg iskustva usmerene su protiv tradicije koja vodi od Platonovog *Kratila* a koji Gadamer naziva glavnim delom grčkog mišljenja o jeziku. Gračka tradicija ne doseže do suštine jezika i vodi stvaranju predstave o jeziku kao sistemu znakova. Gadamer kritikuje shvatanje po kojem se o pravilnoj upotrebi reči može suditi samo na osnovu saznate stvari; on smatra da su nam stvari date samo na "jezički" način i platonovskom modelu suprotstavlja shvatanje reči koje počiva na teološkom modelu inkarnacije koji nalazi u srednjovekovnom mišljenju. Za razliku od tradicije

koju postavljaju Grci u hrišćanskoj tradiciji nastaje ideja koja u većoj meri odgovara suštini jezika – ideja inkarnacije. Oslanjajući se na teološke spekulacije patristike i sholastike koje nastoje da biblijske iskaze objasne ljudskim govorom, Gadamer nastoji da izbegne podvajanje na reči i stvari tako što ističe jezičku osnovu svakog razmišljanja i razumevanja. Principijelno novo u hrišćanskom učenju o inkarnaciji jeste u tome što reč (verbum) gubi vanistorijsku duhovnost, spiritualnost i ospoljuje se u istoriji. Razlika unutrašnje (unutarbožanske) i spoljašnje (očovečene) reči, pomoću koje su hrišćanski oci hteli objasniti trojstvo i otelotvorenje, Gadamer koristi kao heurističku metaforu i pokazuje kako se reč odnosi prema duši kao Sin prema Bogu-Ocu. Reč (verbum) nosi i sopstveno značenje. Gadamer ukazuje na Tomu Akvinskog koji je pokušao da fenomen reči objasni neoplatonističkim pojmom emanacije. Emanacija se shvata kao proces "isticanja" iz počela, iz Jednog koje pri tom ništa ne gubi niti se menja ili umanjuje. Tako Sin svedoči o Bogu u Ocu; po tom modelu postoji i unutrašnja reč u mišljenju, no postoje i tri razlike između čovekovog formiranja reči i božanskog mišljenja: čovekova reč nastaje i usavršava se, ona ostaje principijelno nesavršena i zato čoveku treba mnogo reči i nesavršenost reči povlači za sobom beskonačni proces razvoja duha. Jezik je metaforičan i njime se, kao i saznanjem, dostiže više ili manje, no nikad sve, pa se i stvari mogu izražavati na razne načine jer se na razne načine pokazuju čoveku. Čovek ne može dospeti do Jednog koje postoji samo za boga u kojem postoji samo jedna stvar i jedna reč. Mnoštvenost jezika ukazuje na čovekovu situaciju u svetu. Kuzanski je po rečima Gadamera prvi ukazao na to da istorijski jezici svojim metaforičkim bogatstvom odgovaraju bivstvenoj netačnosti ljudskog saznanja. Srednjovekovna filozofija pokazuje kako predstava o instrumentalnosti jezika, koju je otkrio Platon a sistematizovao Aristotel, nije i jedinstvena razvojna linija kojom se kreće evropsko mišljenje jezika. Na Gadamerovo shvatanje jezika utiče i Humboltov antropološki model jezika po kojem je "viđenje jezika - "predstavljanje sveta". Čovek je svet slobodan od okolnog sveta; on se distancira spram njega i to se realizuje u jeziku i pomoću jezika. Čovek može beskonačno da širi svoje predstave o svetu ali, jezička datost sveta nije i predmetna; Jezik se ne može tumačiti predmetnim iskustvom. U jeziku se otkriva svet u celini, i on je nešto više no izolovana svest. Polazeći od spekulativne strukture jezika, Gadamer gradi poziciju koja je transcendentna metafizici i nauci i pri tom se poziva na pojam *lepog* koje ima tu prednost da pokazuje samo sebe. U lepom se ogleda ono što je iza sebe ostavilo suprotnost subjekta i objekta. Spekulativna struktura lepog pokazuje se u fenomenu svetlosti koja povezije viđenje i vidljivo. U ovom stavu moguće

je videti lajtmotiv glavnog Gadamerovog dela koje počinje i završava se problemom umetnosti. A htelo se zapravo reći da je apsolutni osnov svakog odnosa sa svetom igra koja svojom dinamikom prevazilazi svaku subjektivnost, igra koju s nama igra jezik.

Hermeneutička filozofija čini jednu od veoma uticajnih orijentacija u filozofiji druge polovina XX stoleća; svakako treba istaći Emilija Betija (1890-1968), Pola Rikera (1913), autora posebno značajnih dela *Sukob interpretacija* (1969), *Živa metafora* (1975), *Vreme i pripovedanje* (1985), zatim Luidi Parejsona (1918-1991) i njegovog učenika Đani Vatima (1936) koji je studirao u Hajdelbergu i knjigu *Istina i metod* preveo na italijanski jezik.

Negativna ontologija

Merab Mamardašvili (1930-1990) jedan je od najznačajnih ruskih filozofa druge polovine XX stoleća; oko njegovog dela će se tek razgoreti dijalog u budućnosti. Nakon završene srednje škole u Tbilisiju, filozofiju je studirao u Moskvi i diplomirao 1954. godine; nakon završenih postdiplomskih studija (1957) Mamardašvili počinje da radi u redakciji časopisa *Вопросы философии* gde 1961. objavljuje i svoj prvi rad *Procesi analize i sinteze*; iste godine odlazi u Prag i tamo boravi narednih pet godina kao urednik časopisa *Problemi sveta i socijalizma*, da bi narednih godina radio u raznim naučnim institutima u Moskvi i držao predavanja na psihološkom fakultetu MGU, u Insitutu filma, u Insitutu za opštu i pedagošku psihologiju APN, kao i u raznim gradovima tadašnjeg Sovjetskog Saveza (Riga, Vilnius, Rostov-na-Donu); ta predavanja čine osnovu njegovog filozofskog nasleđa; godine 1970. doktorirao je u Tbilisiju gde je od 1980. naučni saradnik Instituta za filozofiju Akademije nauka Gruzije (Tbilisi). Za života Mamardašvili je objavio samo tri knjige: *Forme i sadržaj mišljenja* (1968), *Klasični i neklasični ideal racionalnosti* (1984) i *Kako ja razumem filozofiju*. Predavanja o Dekartu, Kantu, Prustu, kao i o istoriji antičke i savremene filozofije, objavljena su tek nakon njegove smrti i sva na osnovu magnetofonskih zapisa; izuzetak je *Traktat o razvijajućem znanju* (objavljen pod naslovom *Strela vremena*) koji je pisan u okviru projekta Insituta istorije prirodnih nauka i tehnike sredinom sedamdesetih godina. Među spisima Mamardašvilija treba izdvojiti: *Kako ja shvatam filozofiju* (1992), *Kartezijanske meditacije* (1993), *Predavanja o Prustu* (1995), *Sopstvena neophodnost*. Uvod u filozofiju (1996), *Psihološka tipologija puta* (1997), *Simbol i svest*. Metafizička razmišljanja o svesti, simbolici i jeziku (zajedno s

A.M. Pjatigorskim) (21997), *Kantovske varijacije* (1997), *Predavanja iz antičke filozofije* (1997), *Moje iskustvo nije tipično* (2000), *Estetika mišljenja* (2000).

Osnovna tema u filozofiji Mamardašvilija je fenomen svesti i njen značaj za nastanak čoveka, kulture i saznanja. Svest on tumači kao kosmološku pojavu vezanu za same temelje bivstvovanja, a ontologiju svesti smatra bitnim momentom strukture savremene racionalnosti; ontologiju tumači konstruktivno kao graničnu formu misli i prakse. Njegovi počeci u filozofiji vezani su za istraživanje mišljenja kao samorazvijajuće organske celine čiji metod istraživanja treba da bude sadržajno-genetička logika. U početku je ta "logika" tražena eksplikacijom metoda izgradnje Marksovog *Kapitala* i stoga Mamardašvili posebno istražuje procese analize i sinteze "dijalektičkog totaliteta" (sistema), uzajamnu vezu forme i sadržajnog mišljenja, odnos logičkog i istorijskog u istraživanju sistema i dr. Rezultati tog istraživanja izloženi su u njegovom spisu *Forme i sadržaji mišljenja* (1968) gde se na tekstovima nemačke transcendentalno-kritičke filozofije nastoji izgraditi sadržajno-genetička logika kako bi se mogao demonstrirati sopstveni pristup savremenim problemima. Polazeći od čisto logičkih problema Mamardašvili ubrzo prelazi na probleme ontologije mišljenja, tj. na probleme izbora graničnih kategorija objašnjenja vezanim za fenomene mišljenja. On zauzima kartezijansku poziciju, tumačeći mišljenje kao stanje svesti. Ta pozicija je bitno opredelila stil i smer njegovih potonjih istraživanja pa je kategorija svesti postala centralna u njegovom daljem istraživanju. Smatrajući nemoćom pozitivnu teoriju svesti, pošto svest u svojoj intencionalnosti ne može biti shvaćena pomoću kategorija "predmeta" ili "stvari", Mamardašvili je rešenje video u razradi metateorije usmerene na jezičke i simboličke forme pomoću kojih se mogu zahvatiti određene strukture svesti. To je on odredio kao istorijsko-filozofsku metadeskripciju svesti, odnosno kao eksplikaciju i izdvajanje fundamentalnih filozofskih pretpostavki strukture svesti; tako istorijsko-filozofski pristup biva drugi mogući pristup eksplikaciji problema svesti. Filozofiju on razume kao otvorenu kulturnu formu u kojoj se odvija eksperiment s graničnim formama i uslovima mišljenja. Rezultat tog eksperimenta, koji se vrši s neposrednim jezikom i materijalom mišljenja, jeste stvaranje formi koje otkrivaju nove forme mišljenja, čovekove samorealizacije i kulture. Realno polje filozofije jeste kontinuum filozofskih akata koji obrazuju određenu misaonu nužnost. Različiti filozofski sistemi nastaju kao posledica razvoja jezčke eksplikacije tih akata i njihove interpretacije. Tako Mamardašvili razlikuje "realnu filozofiju" i "filozofiju učenja i sistema" čiji predmet je "realna filozofija". Osnovna karakteristika realne filozofije kao njena ontološka crta jeste granična personalnost,

egzemplifikacija i individualnost. Mamardašvili je pretpostavljao da samo u momentima individuacije i egzemplifikacije akata svesti kao realnih filozofskih akata zbiva se ontološko "predodređenje sveta". Razvijajući metod istorije filozofije kao metateoriju svesti Mamardašvili polazi od kritike Hegelove teorija saznanja i Hegelovog tumačenja istorije filozofije; pri tom kantovske apriorne forme i hegelovske sadržajne forme ne razmatra kao methodske strukture mišljenja pomoću kojih bi se mogli rešiti gnoseološki problemi koje je postavila klasična filozofija. Ovo rano delo Mamardašvilija važno je za razumevanje njegovih kasnijih spisa jer se tu tematizuje pojam forme koji zauzima jedno od centralnih mesta. U potonjim spisima on je pod pojmom forme mislio generativnu strukturu, "organ" misli, saznanja i kulture. Forma uvek kod njega pretpostavlja i neku neodređenost koja se može prevazići samo u egzemplificiranim aktima svesti. Sadržaji formi koji su neodređeni u aktima svesti uvek su istorični i u tom smislu slučajni, mada sama forma nije svodljiva na te sadržaje zato što u odnosu na te sadržaje ima tvoračku funkciju. Forma je tvoračka konstrukcija misli, smislova, doživljaja, ljudskih stanja. To je "dodatak" čovekovim sposobnostima, ono što stvara njegova granična stanja. Šezdesetih godina XX stoleća Mamardašvili se bavi analizom svesti u Marksovim delima i pokazuje da Marksova teorija implicitno sadrži u sebi neklasičnu koncepciju svesti, da se uvođenjem pojmova prakse, ideologije, nadgradnje kod Marksa odvija suštinsko transformisanje polja klasične ontologije i epistemologije; on pri tom pokazuje kako uz pomoć tih kategorija Marks zalazi van okvira refleksivne konstrukcije samosvesti koju su postavili Dekart i nemačka klasična filozofija. Poseban značaj dobija *izokrenuta forma*; tom kategorijom Mamardašvili ukazuje na svojstva i strukture svesti, koje je nemoguće dokučiti na nivou akata refleksije. Svojstvo izokrenute forme je u izokretanju sadržaja pri čemu ovaj biva direktno nesaznatljiv. U predavanjima o antičkoj filozofiji, o Dekartu (*Kartezijanske meditacije*), o Kantu (*Kantovske varijacije*), Mamardašvili analizira aparaturu filozofske misli kao jezik "realne filozofije" iza kojeg stoje određeni fenomeni svesti i strukture mišljenja. S jedne strane, to su uvek egzemplificirani akti svesti ovih ili onih mislilaca i filozofa, a s druge, to su akti u kojima se kristališu izvorne strukture evropskog mišljenja. Platonova teorija sećanja kao i teorija ideja, Dekartov princip cogitoa i teorija neprekidnog stvaranja, Kantove apriorne forme i princip inteligibilnosti, Marksova koncepcija preokrenutih formi svesti i pojam prakse – to su filozofske paradigme koja određuju tumačenje fenomena svesti i u znatnoj meri konstituišu ontološko polje filozofije i evropske racionalnosti. Razlika klasičnog i neklasičnog tipa racionalnosti jedna je od specijalnih tema istraživanja

Mamardašvilija čiji se interesi nisu ograničavali samo problemima istorije filozofije; zahvaljujući izuzetno širokom i temeljnom obrazovanju on je dao izuzetan doprinos u oblasti gnoseologije, socijalne filozofije, metodologije psihologije, psihoanalize, teorije literature kao i teorije umetnosti. U predavanjima o Prustu Mamardašvili analizira roman *U potrazi za izgubljenim vremenom* kao delo u procesu proizvodnje, delo koje proizvodi samo sebe, u kojem smisao nije unapred zadat od strane autora već se uspostavlja tokom stvaranja samog dela. Sama forma romana ovde se javlja kao organon svesti koji čitaocu omogućuje da sam sebi položi račun o sopstvenim doživljajima i da ih dovede do svesti. Izvornu, bivstvenu strukturu svesti Mamardašvili je smatrao simboličnom. Simbol, za razliku od znaka, ne pretpostavlja neposredno referenta, već ukazuje na bivstvenu strukturu a ne na predmetne sadržaje svesti. Simboli su oruđa svesti, strukture koje menjaju načine svesnog života, ono pomoću čega se formiraju granični pojmovi kao, simbol smrti. Na drugi način, oni se mogu organizovati hijerarhijski ili polistrukturano. Svest nije homogena, nju je nemoguće redukovati na neko određenu strukturu. Različite strukture svesti slažu se jedna na drugu, samooblikuju se u semiotičkim procesima, ali i projektuju sebe na druge strukture kao na ekran. Svojstvo "ekranizovanja" stvara iluziju refleksivne objektivacije svesti, što podrazumeva svođenje složene strukture svesti na predmetne sadržaje. Sekundarne strukture svesti, koje nose u sebi iskonske strukture u izokrenutom obliku, mogu se proizvoditi, omasovljavati, umnožavati, reprodukovati. Kad proizvodnje svesti postane masovno, ono stvara opasnost fragmentarizovanja, odvajanja od genetskih struktura. Odgovornost intelektualca i filozofa danas se sastoji u "obaveznosti forme", u naporu da se ostvare svrhoviti akti autora koji u sebi čuvaju inteligibilnu formu mišljenja koju potom mogu da očuvaju i reprodukuju u oblasti kulture. Druga opasnost koju je razmatrao Mamardašvili sadržana je u antropološkoj katastrofi do koje dolazi uništavanjem inteligibilnih formi civilizacije, kulture, jezika, ontološke strukture svesti. Mamardašvili je čoveka tumačio kao mogućnost, kao potencijalnost samoostvarenja. Nastajanje i samoostvarenje čoveka nemoguće je izvan inteligibilnog prostora koji omogućuje samorealizaciju, kao i bez napora samog čoveka da dospe do pouzdanih temelja svesti. Situaciju antropološke katastrofe Mamardašvili opisuje uz pomoć tri K (Kartezijus, Kant, Kafka); reč je o uspostavljanju principa izvesnosti čoveka u svetu u aktu "Ja jesam", zatim o postavljanju ontološke osnove racionalnosti i o situaciji apsurdna kad se ne ispunjava ono što je dato s prva dva principa (evidentnost, formalna inteligibilnost). U ovom trećem slučaju, koji reprezentuje Kafka, javlja se "zombi-situacija", simuliranje

onog što je odavno mrtvo; proizvod toga je stranac, neopisivo biće. Problem čovekove biti sastaju se u tome što ona nije nikad unapred zadata budući da proizvođenje svake situacije podrazumeva iskonske čovekove napore.

Kosmontologija

Među najbolje i najtalentovanije učenike Edmunda Huserla spada **Eugen Fink** (1905-1975); rođen je u Konstancu a filozofiju je studirao kod Huserla i Hajdegera u Frajburgu gde je doktorirao 1929. radom *Osavremenjenje i slika* nakon čega je ostao Huserlov asistent i njegov najbliži saradnik sve do njegove smrti 1938. Na preporuku Hajdegera, rukopis iz 1932. (*VI. Kartezijanska meditacija*, koji je nastao kao rezultat obrade Huserlovih *Kartezijanskih meditacija*) priznat mu je kao drugi doktorski rad 1946. nakon čega je izabran za profesora Univerziteta u Frajburgu gde je predavao filozofiju i pedagogiju sve do 1970. godine. Finkovo izuzetno znanje fenomenologije i Huserlovog dela uveliko je doprinelo tome da on niz decenija ostane u senci dva najveća filozofa Huserla i Hajdegera te ga je većina videla samo kao njihovog velikog tumača ali ne i kao originalnog mislioca. Situacija je počela da se menja sredinom osamdesetih godina, kada počinju u Frajburgu od 1985. da se održavaju simpozijumi posvećeni Eugenu Finku. Svemu tome i on sam je doprineo: premda je mnogo pisao, nije mnogo i objavljavao; do kraja II svetskog rata objavio je samo nekoliko, istina odlično primljenih studija u Huserlovoj filozofiji, da bi tek potom objavio nekoliko knjiga među kojima su najznačajnije: *Ontološka rana istorija pojmova prostor, vreme, kretanje* (1957), *Bivstvovanje, istina, svet* (1958), *Sve i ništa* (1959), *Igra kao simbol sveta* (1960), *Ničeova filozofija* (1960), *Studije o fenomenologiji 1930-1939* (1966), *Heraklit* (seminar vođen s M. Hajdegerom 1966; 1970), *Metafizika i smrt* (1970), *Traktat o ljudskoj vladavini* (1970), *Metafizika vaspitanja kod Platona i Aristotela* (1970), *Epilozi pesništvu* (1971). Iako izuzetno cenjen Fink je sve to vreme bio daleko poznatiji po saopštenjima koja je čitao na raznim simpozijumima i kongresima fenomenologa no po objavljenim spisima koji će svojoj pravi značaj dobiti tek u kontekstu posthumno objavljenih spisa u redakciji njegove supruge Suzane Fink i njegovog dugogodišnjeg asistenta Franc-Anton Švarca. Iz niza Finkovih knjiga objavljenih nakon njegove smrti treba izdvojiti: *Bivstvovanje i čovek* (1976), *Blizina i rastojanje* (1975), *Hegel* (1977), *Temeljna pitanja sistematske pedagogije* (1978), *Temeljni fenomeni ljudskog opstanka* (1979), *Temeljna pitanja antičke filozofije* (1985), *Uvod u filozofiju* (1985), *Egzistencija i koegzistencija* (1987), *VI. Kartezijanska me-*

ditacija I-II (1988), *O kriznom položaju modernog čoveka* (1989), *Svet i konačnost* (1990), *Priroda, sloboda, svet* (1992), *Filozofija duha* (1994), *Pedagoško učenje o kategorijama* (1995). Među spisima koji će biti objavljeni treba ukazati na spis od preko 3000 strana koji čine Finkova predavanja o Kantu koja je držao poslednjih sedam godina svoje nastavničke aktivnosti.

Za Finka se može reći da se svojim svestranim interesom za čitavu filozofsku istoriju približava Hajdegeru. U njegovom polju interesa nalazi se čitavo zapadno mišljenje, od presokratovaca preko Platona i Aristotela, Kanta i Hege-la, do Ničea, Huserla i Hajdegera i bez obzira na to što kod njega nalazimo izuzetno duboke uvide u probleme kojima je zaokupljena čitava istorija filozofije, tek sa pojavom njegovih posthumnih spisa palo je novo svetlo na njegove za života objavljene radove u kojima su izložene, ponekad u naznakama, sve njegove osnovne ideje, ali koje savremenici nisu videli zbog prejakog svetla koje je sve vreme dopiralo od Huserla i Hajdegera.

Iako je za većinu predstavnika fenomenološkog pokreta karakteristično da je svako od njih krenuo svojim putem, Finka su kao i Ludviga Langrebea, smatrali ortodoksnim tumačem Huserlovih intencija; i odista je tako, ali s napomenom, da je tek sada nakon objavljivanja *VI Kartezijanske meditacije* vidno da je Fink već 1932, tematizovanjem temelja same fenomenologije, postavljanjem zahteva za izgradnju jedne fenomenologije, zapravo došao do kraja fenomenologije i da je već tada počeo da izgrađuje osnove jedne od najoriginalnije filozofije XX stoleća iz koje još uvek nisu izvedene sve konsekvence i koja još uvek čeka svoje tumače i sledbenike.

Ukorenjeno je mišljenje da se s pojavom spisa *Sein und Zeit* završava jedno razdoblje fenomenologije i možda se, nenamerno, previđa da su već 1920. (sa *Ideen II*, gde se po prvi put javlja učenje o svetu života) u velikoj meri pripremljene analize sveta koje srećemo sedam godina kasnije u pomenutom Hajdegerovom spisu. Istovremeno, mnogo se pisalo o Huserlovom udaljavanju od kartezijanizma a da se možda nije videlo da duh kartezijanizma vlada celokupnim njegovim delom, te da u tom smislu *Krisis-spis* nije ni radikalna obrt, niti neki novi početak - skok u povesno mišljenje (konačno, sve što bi se o povesnom kod Huserla moglo reći, naznačeno je već u njegovim analizama svesti unutrašnjeg vremena). Huserl je u filozofiju došao iz matematike i do kraja ostao matematičar, čak i onda dok je tematizovao problem početka kao temeljni problem filozofije; zato sam isticao kako Huserlove *Kartezijanske meditacije*, nakon *Logičkih istraživanja* i prvog dela *Ideja za čistu filozofiju i transcendentálnu fenomenologiju* ostaju treći i poslednji, najviši domet njegove filozofije i da se ne može prihvatiti teza francuskog filozofa Žana Vala kako kod Huserla deluju dve ten-

dencije: jedna u pravcu transcendentalnog ega, druga u pravcu sveta života. Nije stoga nimalo slučajno što je Huserl tridesetih godina XX stoleća namerao da uz pomoć E. Finka, svog tadašnjeg asistenta, preradi spis *Kartezijanske meditacije* (koji je u to vreme postojao samo u prevodu na francuski jezik Emanuela Levinasa) a s namerom da to delo bude njegov glavni, temeljni spis i definitivan spis o fenomenologiji⁴⁴; druga je stvar što u tome nije uspeo, za šta bi razloge trebalo tražiti upravo u tematizovanju pitanja načina obrade samih meditacija.

Kada je o Finkovom odnosu prema Huserlu reč, *VI meditacija* sadrži korene svih kasnijih razlika između ova dva mislioca: tu nalazimo odgovor na pitanje zašto kod Finka opada interes za učiteljevu filozofiju, zašto on tokom četvrt stoleća duge profesorske karijere u Frajburgu nije o Huserlu održao nijedan poseban kurs, a govorio je o Platonu, Aristotelu, Kantu, Hegelu, Ničeui, ili Marksu, no ne o Huserlu ili fenomenologiji.

Smatram da je Fink u svojoj *VI. Meditation* kao i u obradi prethodnih pet, koje je napisao Huserl, rekao sve što je o fenomenologiji imao da kaže; tu je ona radikalizovana i dovedena do svoga kraja, tu ona sebe vidi na delu i zato je posle 1932. moguće ponešto reći o fenomenologiji ali ne i ići putem njenog daljeg razvijanja.

Rezultate pet Huserlovih meditacija Fink vidi kao prvi stepen regresivne fenomenologije koju bitno određuje fenomenološka redukcija kao postupak kojim se hoće pojmovno dokučiti svet i bivstvujuće u njemu iz njegovih poslednjih transcendentálnih izvora u konstituišućem subjektivitetu.

Fenomenološka redukcija omogućava da se prevlada naivnost sveta ali nas vodi u jednu drugu naivnost, u transcendentálnu naivnost, pa se tu postavlja pitanje ispravnosti same reduktivne metode: ako se redukcijom jedne naivnosti dospeva u drugu, nije li tada neophodna jedna nova redukcija, potom još jedna, i tako u beskonačnost. Na taj način problematizuje se sam temelj i dovodi u pitanje čitava do tad izvedena zgrada fenomenologije, pa je po Finkovom mišljenju potrebno promisliti celokupnu sistematiku fenomenološkog postavljanja pitanja i tako podvrći analizi dignitet i stil transcendentálnog saznanja i same transcendentálnu „nauku“, a to je onda predmet jednog transcendentálnog učenja metode koje ne želi ništa drugo za svoj predmet do jednu fenomenologiju fenomenologije. To je zapravo i osnovni motiv koji Finka pedesetih godina upućuje na izgrađivanje jedne krajnje originalne filozofske antropologije koja čoveka

⁴⁴ Eugen Fink je tokom 1931. i 1932. preradio prvih pet Huserlovih meditacija (tako što ih je redigovao i dopunio) i samostalno napisao *VI meditaciju* koju je Huserl odobrio, ali koja je ostala neobjavljena do 1988. godine kada je publikovana u Hagu u redakciji Gija Kjerkhovena.

tumači kao poprište borbi temeljnih fenomena; metodu na koju se on oslanja treba tražiti u njegovom spisu iz 1932. gde on pita za ono metodsko same metode, a što je kod Huserla sve vreme ostalo netaknuto jer Huserl, uprkos sveg filozofskog radikalizma refleksije, nikad nije svoju volju za mišljenjem dovodio u pitanje. Voden strašću mišljenja on nikada nije, smatrao je Fink, mišljenje svog mišljenja video kao predmet mogućeg istraživanja. Ističući kako oslobođenje od naivnosti vodi u jednu drugu naivnost, kao i da su prirodni stav i svest o njemu mogući samo u transcendentnom stavu, Fink postavlja pitanje transcendentnog pitanja, pitanje tla koje nakon redukcije zaposeda transcendentni ego.

Zahvaljujući fenomenološkoj redukciji čovek postaje svestan potrebe za određenom transcendentnom konstitucijom sveta čija je egzistencija bila dotad samo pretpostavljena i to na apodiktički način: njegova konstitutivna aktivnost usmerena je jednoj transcendentnoj kosmogoniji koju omogućuje čovek kao fenomenološki posmatrač, kao transcendentni reflektujući subjekt. Vršnjem fenomenološke redukcije transcendentno bivstvovanje se ne otkriva i otvara, već razvija u samostalno transcendentno bivstvovanje koje transcendentno iskušavanje sveta shvata kao konkretizovanje čovekove imanencije i zato se tu kao poslednji proizvod konstitutivnog procesa javlja svet, odnosno bivanje sveta kao konstitutivni proces u kojem se obrazuje bivstvovanje sâmo budući da ovo već poseduje tendenciju prema ostvarivanju sveta.

Transcendentno učenje o metodi postaje problem nakon regresivnog i konstitutivnog "koraka": njena tema tada više nije konstitucija sveta već sam transcendentni posmatrač, a kritika metode mora staviti u pitanje upravo ono što u ranijim postupcima nije činjeno: opažajni karakter fenomenologizujućeg saznanja samog, njegov karakter evidencije. Zato bi osnovna teškoća čitavog reduktivnog postupka, po mišljenju Finka, bila u opasnosti da se uvođenjem redukcije otvori "beskonačni regres", jer svi fenomenološki postupci bi u tom slučaju i dalje ostali u znaku fenomenološke redukcije, pa stoga fenomenologija fenomenološke redukcije mora biti i fundamentalni problem ove filozofije. Tu se, misleći mogućnost filozofiranja, moramo zapitati za početak fenomenologije ne u smislu *kako se* fenomenologizuje, već *zašto se to čini*. Sa *zašto* pitamo za osnov, za razlog što prisiljava filozofa "početnika" da napusti prirodni stav i započne redukciju.

Ne leži li možda taj osnov već u prirodnom stavu pa nas na redukovanje nagone neki mundani motivi? Fink smatra da priroda transcendentnog radikalizma leži u tome da se u pitanje stavlja ono što nikad nije problematično u

prirodnom stavu; međutim, da li je moguć put u fenomenologiju u smislu jedne kontinuirane motivacije čiji je početak u prirodnom stavu?

Ishodište je u ideji radikalnog samoosvešćenja koje omogućuje transcendentno osvetljenje. Nije tu sporan način puta (koji može poći od logike, psihologije ili sveta života) već karakter, odnosno mogućnost da se takav put uopšte prevaljuje. Ako puta ima, kakvo ga to fenomenološko predznanje osvetljava da može uopšte da bude zapažen kao put? Izgleda da fenomenološka redukcija samu sebe pretpostavlja što znači da nikada ne možemo sve predstave staviti u zagrade; jedan od takvih (preostalih) sudova bio bi i stav o bivstvovanju sveta čije nam jedinstvo važenja ostaje neproblematično, pa je univerzalno epoche nemoguće pošto za granicu ima bivstvovanje onog što dovodi u pitanje.

Može li se stavljanje u pitanje staviti u pitanje? Ako se ovaj problem, nastao očigledno u polju transcendentnog, hoće razrešiti na tlu prirodnog stava konstatovaće se analitička protivrečnost, no nije stvar u tome: teškoća samopretpostavljanja fenomenološke redukcije nastaje kad se na ekstreman i radikalna način dovodi u pitanje znanje transcendentnog, pa Fink s punim pravom pita: ne pretpostavlja li svako traženja već unapred neko znanje o onom traženom. Krug razumevanja, o kojem su temeljno raspravljali Hajdeger i Gadamer, jeste, po mišljenju Finka, temeljna struktura razumevanja utoliko ukoliko se ostaje u prirodnom stavu, jer je pred-datost pred-datost već 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 nije ni dat ni pred-dat, pa stoga nije dat ni u kom smislu. Kao osnovna razlika ovde se javlja razlika između mundane pred-datosti (koja obuhvata i pomenuti krug razumevanja) i jednog drugačijeg dospevanja do fenomenološkog predznanja transcendentalne subjektivnosti koja se rađa u transcendentno radikalizovanom postavljanju pitanja. Stoga pitanje redukcije naglašava sad *zašto* a ne *kako* samog fenomenologizovanja.

Fink podseća da kod Huserla fenomenološka redukcija podrazumeva dva glavna koraka: (a) *epoche* (isključivanje verovanja u egzistenciju sveta) i (b) samo redukovanje (transcendentni uvid o ukidanju važenja generalne teze prirodnog stava) pri čemu se kroz *epoche* 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 bivstvovanja (tj. transcendentnog bivstvovanja), već u tome da se kroz suprotstavljanje svetu shvati konstitutivni proces kojim se samoostvaruje konstituišući subjekt u ostvarivanju sveta.

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

Karakteristično za poziciju koju ovde postavlja Fink bilo bi isticanje dinamičkog a ne više statičnog tumačenja subjektivnosti a koje nije ništa drugo do bivstvujući proces. Osnovnu teškoću tu 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 i transcendentalne subjektivnosti. Zato je problematična i priroda transcendentalne subjektivnosti jer redukciju ne može vršiti čovek pošto bi se on kroz nju morao osloboditi i svoje ljudskosti a što 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 bivstvujućeg. Fenomenološki pojam apsoluta otkriva transcendentalnu subjektivnost kao sintetičko jedinstvo sveta, koji kao primordijalnu konstitutivnu tvorevinu realizuje transcendentalna zajednica monada. Kako se sve bivstvujuće principijelno konstituiše u procesu života transcendentalne subjektivnosti, svet kao bivstvovanje, u transcendentalnom stavu, jeste samo momenat apsoluta. Tako tek fenomenologija otkriva pravi smisao sveta: on nije jedinstvo prirode u ontološkoj formi, već večno promenljiv proizvod beskonačne refleksije transcendentalne subjektivnosti; tako se svet pretvara u fenomen, u sadržaj naše situacije i prestaje biti samorazumljivi horizont predmetne datosti kakav nam se pokazuje u prirodnom stavu.

Filozofija Eugena Finka u sebi sadrži nekoliko motiva koji joj daju epohalni značaj. Pre svega mislim na Finkovo tematizovanje pojma sveta i temeljnih fenomena ljudskog opstanka; on nastoji da prevlada ontologiju, ali ne prelaskom u problematiku jezika, kako to čine Hajdeger, Gadamer i neki predstavnici analitičke i postmoderne filozofije, već stavljanjem naglaska na pitanje kosmosa; prelaskom iz ontologije u kosmologiju on izgrađuje jednu originalnu kosmoontološku poziciju kao temelj razumevanja sveta i čoveka.

Nasuprot Huserlu koji, polazeći od kartezijanskog *ja jesam*, hoće da *dospe do sveta*, Hajdeger je u delu *Sein und Zeit* pošao od sveta; na pitanje šta je svet, odgovor bi po njegovim rečima mogao biti: *to su stvari*, ali *šta je stvarstvenost* (Dinglichkeit) stvari, to je već problem. Svet, upozorava ovaj mislilac, može kao ontički pojam označavati (1) celinu bivstvujućeg, kao ontološki pojam, (2) bivstvo bivstvujućeg, zatim (3) okruženje (Umwelt) u kojem opstanak obitava, a može označavati i (4) svetskost (Weltlichkeit). Hajdeger se zadržava na trećem značenju gde *weltlich* označava način bivstva opstanka (Seinsart des Da-seins).

Svet nije unutarstvetsko bivstvujuće, mada se sve bivstvujuće može u svom bivstvu pokazati u onoj meri u kojoj sveta ima. Svet je u svemu što je priručno već prisustan („*da*“), on je ono na osnovu čega je to priručno priručno. Međutim, u čemu je svetskost sveta? Ona leži u strukturi opstanka; ovaj, kao bivstvovanje-u-svetu (In-der-Welt-sein) svagda otkriva svet i to otkrivanje fundirano u svetskosti sveta karakteriše se kao oslobađanje bivstvujućeg iz celine odnosa u kojima se ono nalazi. Nasuprot uobičajenom shvatanju da je svet ono stvoreno nasuprot nestvorenom bogu, pri čemu čovek nije samo deo sveta već stoji nasuprot njemu, Hajdeger u *Sein und Zeit* fenomen sveta postavlja u odnosu na način kako se mi pre svega i ponajčešće u svetu svakodnevno krećemo. Čovek nije jednostavno u svetu, on se prema tom svetu odnosi - ima taj svet. No šta je sa drugim bivstvujućima? Biti-u (In-sein) je biti-sa (Mit-sein), jer svet opstanka je sa-svet (Mit-Welt). Svet određen iz perspektive opstanka stupa u oblast razumevanja bivstva kao egzistencijal i pripada prostoru i vremenu kao struktura opstanka.

Na tlu takve perspektive, po mišljenju E. Finka, ne može se postaviti problem sveta; od Hajdegerovog subjektivističkog tumačenja sveta mora se vratiti Kantu. Kantova trajna zasluga bilo bi saznanje da svet nije bivstvstvjuće, da se svet ne može dovesti u blizinu unutarstvetskog. Ekspozicija pitanja o svetu služi „prevladavanju kosmološke naivnosti“ za koju je „karakteristično da svet tumači po modelu unutarstvetski bivstvujućeg“. U predavanjima iz 1966. pod naslovom *Svet i konačnost*, Fink ističe da svet postaje problem ukazivanjem na kosmološku razliku, te je Kantovo mišljenje sveta (Welt-Denken) istorijsko tlo na kojem mi stojimo; „sav Kantov napor sastojao se u tome da pokaže kako svet nije konkretna predstava“. Međutim, i Kantovo mišljenje sveta završava u subjektivizmu, jer su prostor i vreme kao čiste forme pojavljivanja subjektivni, pa stoga njegovo učenje o svetu pripada učenju o transcendentnom prividu. Kritično pitanje koje bi se moglo postaviti Kantu moglo bi da glasi: „može li svet kao horizont pojavljivanja sveg bivstvujućeg da se podvede pod pojam pojavljivanja“?

Tematizovanje sveta omogućilo je Kantu jedno novo shvatanje subjekta koji više nije nešto unutrašnje nasuprot spoljašnjem, budući da prostor i vreme pripadaju subjektu; *Ja* obrazuje sliku sveta kao sveta pojavljivanja i stoga svet pripada subjektu manifestujući se kao prostor i vreme života.

Epohalnost Kantovog tumačenja sveta možemo se po mišljenju Finka najbolje razumeti u kontekstu tumačenja čiji biomorfni, sociomorfni i tehnomorfni koren je veoma uspešno rasvetljava Ernst Topič u svojoj studiji *Kosmos filozofije* koji ukazuje na to da dok u tumačenjima prvih grčkih mislilaca dominira misao o svetu kao manifestaciji života, pri čemu etičko-politička terminologija jasno pokazuje da se fizički makro-kosmos shvata po analogiji sa društvenim makro-kosmosom, već Platon svetsko kretanje određuje kretanjem duše čija je struktura odraz sturkture društva dok Aristotel proces bivanja objašnjava prelaženjem mogućnosti u stvarnost stavljajući naglasak na tehnomorfnu predstavu sveta i delatnost kao njen odlučujući momenat.

Predstava sveta kao kosmičke države, nastala pod uticajem istočne mitologije, može se shvatiti kao projekcija društvenih odnosa u vreme poznog helezizma i Rimske Republike pa je za Plotina temelj sveta uvek bio nešto više od onog što mi o svetu uopšte možemo izreći; svet je nalik umetničkom delu u kojem se svetlo i tama harmonično sjedinjuju. Sav život liči na pozornicu gde se glumi plač i jadikovanje, a vascela zemlja je scena na kojoj čovek igra i kad to ne primećuje, piše Plotin (III 2, 14). Za razliku od Avgustina koji svet misli na tragu stoika i u božjoj volji vidi uzrok svih oblika i kretanja telesnog bivstva, Bonaventura interpretira univerzum kao društvenu strukturu a Toma Akvinski ne uspeva da prevlada ni sociomorfni način mišljenja, poznat već u ranijim vremenima, niti tehnomorfne predstave sveta uočene već kod Aristotela i zato Tomino učenje o analogiji nije sistematski ni jasno i precizno, već ostaje u senci razlikovanja iz XII knjige *Metafizike*.

U naslovu Finkovog dela *Bivstvovanje i čovek*, koje dotiče i ovo bitno pitanje već krajem četrdesetih godina XX stoleća ne treba videti parafrazu čuvenog Hajdegerovog spisa; on nije imao nameru da bivstvovanje određuje iz čoveka, niti mu je bilo stalo do toga da naslovom izrazi jedan spekulativan paradoks, već tu ukazuje na isti onaj odnos koji će 1966. formulisati u predavanjima pod naslovom *Svet i konačnost*, odnos beskonačnog i konačnog.

Fink je u više navrata tvrdio da je pred filozofijom Rubikon, da se radi o donošenju odluke da se pređe od ontologije stvari ka kosmologiji i sasvim je razumljivo što se on okrenuo Hegelovom tumačenju sveta koje nije video kao „temu po sebi Hegelovog mišljenja, već kao neizraziv prostor igre“, gde igru treba shvatiti kao igru krećućeg bivstva u svem bivstvujućem.

Ako bi se bit bivstvovanja kod Hegela shvatila kao sukob, onda bi u sukobu bivstvovanja bio najdublji temelj dijalektike koja je više od metode, više od nužnosti i „zbunjenosti“ mišljenja nadnetog nad problem bivstvovanja jer je „pragovor logosa koji vlada bivstvom“.

Finkovo pitanje stoga glasi: odakle Hegelu koncepcija o unutrašnjem sukobu bivstvovanja, odakle ta igra bivstvovanja po sebi i bivstvovanja za sebe koji su temeljni način bivstvovanja koje se shvata kao jedna regionalna podela na prirodu i istoriju. Hegelovu skrivenu a neiskazanu pretpostavku Fink nalazi u shvatanju sveta kao sukobu neba i zemlje. Ako je po Finku nebo svetlina (Lichtung) bivstvovanja a zemlja njegovo prikrivanje (Verbergung), onda zemlju ne smemo shvatiti kao stenu ili kopno, tj. kao neku stvar; ona je bivstvena moć zatvorenosti za koju je pojavna zemlja samo simbol. Prema tome, nebo nije bivstvujuće, već način u kojem bivstvovanje u sebi svetleći vlada. „U sukobu svetline i prikrivanja je praznina bivstvovanja, vladavina sveta. U sukobu svetla i tame, u njihovoj prapodvojenosti, zbiva se sjedinjenje sveta“. U svetskom sukobu svetline i prikrivanja otvaraju se prostor i vreme, te je stoga svetski sukob izvorniji i raniji od svih početaka što su u vremenu. Taj svetski sukob jeste u svakoj stvari i ništa se mimo tog sukoba ne može dogoditi. Tako se svet pokazuje kao „pravi horizont bivstvovanja“, kao protivigra neba i zemlje, kao sukob kosmičkih moći, te mišljenje, po rečima Finka, mora postati kosmologija.

Očigledno je da se Fink uz pomoć Hegela udaljavala od Huserlovog i Hajdegerovog subjektivističkog tumačenja sveta; nasuprot Hajdegerovom tumačenju bivstvovanja u horizontu vremena, Fink kao najpreči zadatak filozofije vidi promišljanja sveta i u Hegelovoj teoriji iskustva nalazi osnov „mišljenja sveta buduće kosmologije“. Kretanje ontološkog iskustva sadrži sukob mišljenja, sukob bivstvovanja za sebe i bivstvovanja po sebi, supstancije i subjekta, sams-tvenosti stvari (Selbstheit) i osamljenosti našeg *Ja* (Selbstheit des Ich). Fink vidi zadatak savremene filozofije u tome da se pređe od ontologije stvari ka kosmologiji, pa bi se tako i samo vreme izvornije shvatilo: ne kao sistem postavljanja stvari, već kao vladanje. Prostor i vreme u prelasku od ontologije stvari ka mišljenju sveta javljaju se kao teme od posebnog značaja i njihovim promišljanjem Fink nastoji da pređe granice metafizike.

Svet je za Finka mesto svih mesta, vreme svih vremena, a ako bi bivstvovanje izvorno bilo svet, onda ono u svome bivstvu ne bi bilo složno, harmonično, već disharmonično a pojam sveta i u tom slučaju ima prvenstvo u odnosu na pojam bivstvovanja, jer je u konkretnom životu neposredno prisutan. Nasuprot jedinstvenosti bivstvovanja svet je izvorna nesloga, sukob

neba i zemlje, horizont bivstva. U tom sukobu sveta čovek, nalazeći se između neba i zemlje, jeste sa-borac, sa-igrač; on je posrednik, on je *ens cosmologicum*. U izvornom iskustvu sveta implicitna je nova interpretacija bivstvovanja koja smisao bivstvovanja nalazi u prostoru i vremenu, u kretanju sveta. Hegelova zasluga je u obradi suprotstavljanja bivstvovanja po sebi (kao zatvorenosti zemlje) i bivstvovanja za sebe (kao svetline neba), u susprotstavljanju bivstvovanja i pojave (*Erscheinung*), a svako bivstvujeće je i bit i pojavljivanje, svetski razdor u temelju svih stvari.

Fink ističe da je o sukobu neba i zemlje lako govoriti, ali je teško taj sukob razviti i pojmovno obraditi; jer zemlje i neba u tom smislu nigde nema. Postoje samo stvari, a nigde svet. Nebo i zemlja moraju se razumeti kao bivstvene moći, ali pojam zemlje ili pojam neba samo su simboli i mogu se razumeti kao temeljne moći skrivanja i osvetljavanja bivstvovanja čiju su igru stari Grci označavali rečju *physis*.

Pitanje sveta nužno otkriva mogućnost razumevanja pitanja o čoveku: ukazujući na susednost čoveka i sveta (kao najizvornijeg temelja zajednice) Fink upozorava da je ne pitati za čovekov odnos prema svetu isto što i bez niti vodi lje ući u lavirint i zato on koren i smisao ljudskosti, odnosno ljudskog bivstvovanja nalazi u izvornom čovekovom odnosu prema svetu koji nije ljudski fenomen s antropološkom strukturom, već zbiršte svih određenosti koje samo nije određeno, ali zato sve određuje, jer svet nije projekcija čoveka, već upravo obratno, budući da je čovek omogućen svetom.

Treba primetiti da se relacija ljudskosti i sveta (analizirana u spisu *Egzistencija i koegzistencija*, u predavanjima o temeljnim pitanjima sistematske pedagogije) vidi kao odnos ljudskosti i bivstvovanja. Ističući pedesetih godina pedagogiju kao autonomnu duhovnu oblast unutar koje se tumači bivstvovanje pomoću reprezentativnih modela kao što su *bog*, *priroda* ili *čovek*, polazeći od sveta i čoveka (kao jedinog bivstvujećeg otvorenog prema svetu), Fink mogućnost i stvarnost tematizuje na jedan nov način, i nije nimalo slučajno da se ukazivanjem na ova dva pojma završava njegov spis *Traktat o ljudskoj vladavini*.

Eugen Fink teži da se distancira od svake filozofije kojom dominira idealizam svesti i stoga otvorenost čoveka prema sebi vidi kao posledicu odnosa čoveka prema svetu; čovek može da se odnosi prema sopstvenom bivstvovanju zato što se prethodno odnosi prema bivstvovanju kao bivstvovanju, prema vremenu kao vremenu. Ne polazi se od sopstvenog bivstvovanja da bi se dospelo do bivstvovanja kao bivstvovanja, kako je nameravao Hajdeger kome je analitička opstanka bila vodilja za postavljanje pitanja bivstvovanja, kao što se ne po-

lazi ni od prostornosti i vremenitosti sebe da bi se razumela prostornost i vremenitost kao takva, već čovek polazi od prostora i vremena sveta da bi razumeo sebe; zato je on *ens cosmologicum*. U tome treba videti i glavni razlog Finkovog distanciranja od Huserlovog i svakog drugog subjektivističkog tumačenja sveta, jer za njega svet nije intencionalni korelat svesti, niti se konstituise u subjektivitetu, što ostaje karakteristično za fenomenološku filozofiju.

Dok elementarne odnose naše egzistencije Kant otkrva analizom relacije ličnost-stvar, a Hegel dijalektikom bića po sebi (Substanz) i bića za sebe (Subjekt), Fink ne vidi čoveka samo kao temu antropologije već naglasak stavlja na odnos čoveka prema celini bivstvujućeg, pri čemu taj odnos izražava njegovu supstancijalnu bit čoveka koju on nema u sebi već je mora tražiti onoliko dugo koliko živi. Bilo bi odviše jednostavno reći kako Fink čoveka određuje sredstvima ontologije a zajednicu sredstvima kosmologije; u predavanjima iz sistematske pedagogije (1953) vaspitanje se javlja kao prafenomen ljudskog života jednako izvoran kao ljubav i smrt, kao rad i vladavina; u kasnijim spisima navodi se pet temeljnih fenomena a da vaspitanje nije među njima, što ne znači da ono nije prisutno (budući da je pedagogija sredstvo politike čija je temeljna kategorija vladavina).

Ono što Finkovoj filozofiji daje poseban značaj i što se sve više pokazuje kao nešto epohalno, jeste učenje o temeljnim fenomenima ljudskog opstanka; dok se tokom čitave istorije čovek objašnjavao svođenjem na neku od njegovih karakteristika, na to da je on biće koje govori, koje pravi oruđa, da je biće tehnike ili biće koje stvara simbole, Fink, i to još jednom treba naglasiti, čoveka vidi kao poprište borbe pet temeljnih fenomena a to su *rad, borba, ljubav, igra i smrt*. Posebno je značajno da su svi fenomeni u igri i da Fink nastoji da izbegne svođenje čitave ove "igre" na dva principa. Otvoreno je pitanje koliko se u tome uspeva ako znamo da je njegovo mišljenje antitetično, da on misli u parovima: Fink piše o dualizmu neba i zemlje, svetla i tame, svetla i senke; u takvoj pra-podvojenosti, u jednoj kosmičkoj ravni, dešava se jedinstvo sveta. Dvostrukost se pokazuje i na planu temeljnih fenomena: kad govori o *radu*, on ističe rad kao zadovoljstvo i rad kao muku; kad je u pitanju *smrt*, razlikuje se sopstvena smrt i smrt drugog; *ljubav* egzistira u dualitetu ljudskog roda; *vlast* se javlja kao blagoslov i kao prokletstvo; kad je u pitanju *igra* (o kojoj već imamo metafizičko i mitsko tumačenje), može se razlikovati igra i igra u igri.

Igra, odnosno "sukob" ovih pet temeljnih fenomena opstanak održava u „beskrajnom nemiru" koji nije samo nemir duha, već nemir univerzuma prema kojem se opstanak odnosi. Zato Fink neprestano ima u vidu kosmičku situira-

nost čoveka, pa ovog i zajednicu možemo razumeti samo polazeći od sveta; samo tako je moguće razumeti problem običajnosti kao problem sveta a kosmologiju kao „temelj filozofskog pitanja o ljudskoj zajednici". Za temu svoje filozofije Fink ima socijalitet i određuje ga na bitno spekulativan način, na isti način na koji Hegel misli kraj filozofije koji nije „u vremenu koje se meri satima, godinama, stolecima. "Kraj nije kraj vremena, već krajnji izvor sukoba bivstvovanja po sebi i bivstvovanja za sebe odakle ovaj poniče i iz kojeg ističe." Na isti spekulativan način moraju se misliti i temeljni fenomeni; oni se moraju misliti fundamentalno-ontološki kako ne bi došlo do nesporazuma. Ako Heraklit u nedostatku pojmova govori u slikama, pesnički, Fink čini to isto, ali ne zato što mu nedostaju pojmovi, već prvenstveno stoga što uviđa njihovu nedomašivost, nemogućnost da pogode stvari. „Umsko saznanje iz pojmova" Fink smatra nedovoljnim i stoga misli u slikama, ne zato što je bio učenik jednog matematičkog filozofa *par excellence* već stoga što „konstituciju pojmova" hoće da vidi u stalnoj promeni; fenomeni o kojima on piše nisu dovršene strukture, ali ni pojavljujuće znanje u Hegelovom smislu.

Ako u temeljnim pojmovima vidimo forme primordijalnih psihičkih činjenica, oni kao interpretacije spekulativnih misli nisu ni ma koje stvari, ni pojave u smislu Kantove transcendentale filozofije, već su, odlikujući se nedvoznačnošću i intersubjektivnom iskusivošću, „oblici u kojima se čovek već nalazi, mada samo praktično-implicitno zna da na njima učestvuje svest". Mi smo saigrači igre sveta, određeni suprotnostima ljubavi i smrti: punoćom života i prazninom ničeg; ljubav i smrt određuju zajednicu i pri tom „obrazuju strukturu tla naše egzistencije"; Fink upozorava da u njima treba videti nešto sasvim drugo no samo jedan prirodni proces. Ovi fenomeni određuju kako čoveka tako i njegov odnos prema zajednici, pa pitati o „temeljnim problemima ljudske zajednice" nije ništa drugo do tematizovanje temeljnih fenomena u ravni intersubjektiviteta. U poslednjem poglavlju dela *Egzistencija i koegzistencija* Fink ukazuje na *rad* i *vladavinu* koji su bitno različiti fenomeni, budući da prvi koristi „jezik moći" a drugi „jezik tehnike", ali oba kao fenomeni društva određuju ljudsku istoričnost.

Rad se pokazuje kao „vladavina čoveka nad prirodom", dok u vladavini vidimo „rad na narodu". Ono novo, što je karakteristično za naše vreme i moderno proizvođenje, koje Fink određuje kao „provokaciju bivstva", a A. Pažanin kao „eksperiment čovekove slobode", Fink vidi u zamršenosti razlike između vladavine i rada, što za posledicu ima zamršenost odnosa politike i tehnike. Fink ispravno uviđa postojanje jednog novog oblika proizvođenja koje više nije „proiznošenje jednog bivstvujućeg iz skrivenosti u otvorenost"; moderno proiz-

vođenje „nije više odnos prema bivstvujućem najvišeg ranga, već pre odnos ka ničem“; Fink ovde ističe da se ono što može da se proizvede pokazuje u proizvodnji i za razliku od Marksa, koji je jedan osnovni fenomen ljudskog opstanka proglasio apsolutnim, smatra da egzistencijalni fenomeni nisu jednoznačni već „trepere u višeznačnom sutonu zagonetnog i nejasnog“. Ali, dok su za čoveka antike, pa i čoveka srednjeg veka, mogućnosti unapred postojale i bile određene bivstvovanjem ideje, danas imamo „otvoreno stanje pred otvorenom prazninom onog *ništa* kojem čovek neprestano otima nove tvorevine koje ne postoje ni kao prauzori niti kao čulne datosti“; zato je nama danas problem intersubjektivnosti toliko problematičan i toliko zagonetan. Ako je upotrebljivost radnog proizvoda intersubjektivna i ako u predmetnom bivstvovanju stvorene stvari počiva socijalni karakter intersubjektivne upotrebljivosti, mogli bismo se zapitati: kako se intersubjektivnost uspostavlja u času ophođenja sa *ništa*?

Kao oblik našeg ophođenja prema svetu pokazuje se ophođenje sa *ništa* i tako se razotkriva bit modernog proizvodjenja, koja prožima kako naš opstanak tako i ljudsku zajednicu. Kako se odnos prema *ništa* (koji na planu tehnike vodi katastrofi) danas na odlučujući način pokazuje upravo na tlu umetničkog proizvodjenja, smatram da Finkovo kosmoontološko stanovište ostaje jedino moguće tlo izgradnje jedne filozofije umetnosti. Ako se u njegovim spisima ne nalazi mnogo mesta na kojima se raspravlja o umetnosti, sa dosta razloga može se tvrditi da mišljenje umetnosti nije nebitno za njegovu filozofsku poziciju.

Ali upravo prizivanjem tog *ništa* „vraćamo u igru“ fenomen smrti koja određuje granice i tlo svakog mišljenja ničeg, pa time i umetnosti. U smrti svako ostaje sam, i gde je tu onda intersubjektivitet? Može li nas dominantnost rada zavarati? Ako je „moć proizvodjenja jedino, pravo oružje“, može li se reći da i „buduće društvo proizvođača mora biti društvo radnika“? Vladavina ima kosmičku dimenziju i može vladati samo sâma vladavina. Kao što je svet igra bez igrača, kao što su socijalne institucije samo fiksirani odnosi moći, tako i moć koja se ogleda u činjenju, ne može kao vladavina pripadati ni političarima ni tehničarima, već samo samoj biti sveta.

O ovom jasno govori već antička tragedija. Nije *Filoktet* prvo poznato delo sa srećnim završetkom zato što je možda ostareli Sofokle potpao pod uticaj Euripida, već zato što tu nema sukoba dveju jednako-pravnih strana: Neoptolem je izmanipulisan od Odiseja, ali i Odisej od strane kosmičke moći; Filoktet poseduje Heraklovo oružje, ali ovo u još većoj meri poseduje Filokteta. Tu postoji samo jedna moć: moć manipulisanja koja je i sama izmanipulisana.

Ali, kako se ta moć javlja ljudima koji kao igračke bogova ginu pod Trojom u igri Olimpljana? Nije li to moć smrti što dopire sa one strane sveta? Fink, kao što znamo, ističe da smrt „nije pravi fenomen“, da ona, „strogo uzevši, nije nikakav fenomen“. I odista, sam naslov Finkovih predavanja iz 1964. *Metafizika i smrt* to najbolje pokazuje. Na jednoj strani je metafizika, na drugoj smrt, a ovo *i* između njih ostaje zagonetno, "spekulativni paradoks", jer dovodi u vezu ono što se ne može povezati.

Na jednom tasu moguće imaginarne vage bila bi metafizika, odnosno četiri fenomena kojima je određen *život* (koji nam postaje zagonetka tek približavanjem smrti) a to su: *rad, borba, ljubav i igra*. Na drugom tasu je *smrt* - ona je nasuprot životu, nasuprot svetu. Mi o njoj govorimo operišući pojmovima iz sveta, govorimo o smrti kao o nečem unutarstvetskom, nemoćni da otvorimo oči pred „ogromnom, ćutećom prazninom“ pred onim što „nijedno oko nije videlo, nijedno uho čulo“. Jezičak vage je to *i* koje povezuje ono što se ne može povezati. U tom *i* temelji se filozofija kao mišljenje onog što jeste, ali *i* kao mišljenje o nemislivom. Smrt se ne može misliti jer za nju nema misaonog modela, pa metafizika ne može misliti ništa; možda to ima u vidu Heraklit kad kaže: „Kad ljudi umru čeka ih ono čemu se ne nadaju niti slute“ (B 27). Ali, ako su, piše Fink, snovi o apsolutnoj metafizici odsanjani, to bi značilo da fenomeni kojima određujemo opstanak pa onda *i* mogućnost intersubjektivnosti, nemaju svoj temelj, *i* mogli bismo se zapitati: *šta još ostaje?* Ostaje *smrt*, ostaje *ništa*. Smrt, ništa, pokazuje se kao temelj svega, a na to nas opet upućuje Heraklit (B 76): "život prelazi u smrt, smrt ne prelazi u život".

Šta reći na kraju izlaganja koje filozofiju hoće da posmatra u jednoj večnoj igri pojmova. Možda se treba setiti reči Avgustina kojima on komentariše uobičajen govor o vremenu: *pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus*; ali, izašavši iz dvorane pamćenja (*praetoria memoriae*), čija je monadička priroda Huserlu ostala do kraja nerešiv problem, moramo biti svesni života u zajednici kao jedine mogućnosti, jer zahvaljujući Finku znamo da „sve moguće jeste *i* stvarno“.

Čitava Finkova filozofija je potraga za jednom uporišnom tačkom *i* time se on na odlučan način nastavlja na svog učitelja; ali umesto sigurnog tla, polja beskrajnog rada o kojem je euforično pod uticajem Huserla pisao ranih tridesetih godina (1934), kasnije je video samo igru temeljnih fenomena, *i* zato je možda *i* celokupno njegovo mišljenje ostalo aporetično. On je dobro osetio da pitanje istine, kao *i* sva „velika pitanja“, više nije tema dana. Uostalom, kako bi *i* umetnost danas još mogla biti u službi istine kad ne znamo ni koje istine, ni kome je, uopšte, još do istine. Huserl nije slučajno pisao o „relativizaciji privi-

da". U času oživljavanja lepog privida ne koriste se više pojmovi istine i stvarnosti dela. S druge strane, nesvrhovitost sveta života, isključivanje svrha, daje nadu da još ima mesta za uspostavljanje jedne estetske dimenzije. No, kuda sve to, zapravo, vodi? Stroga naučnost se krajem XX stoleća definitivno pokazala kao iluzija i nemački filozof Gerd Brand bio je duboko u pravu tvrdeći da je fenomenološka racionalnost u stvari samo "mitološka racionalnost".

Danas su nauke svi bliže estetici budući da se hipoteze po svojoj biti ne razlikuju od umetničkih dela; kao da se nalazimo na jednom novom početku. Nije stoga nimalo slučajno što se Fink u svom nastojanju da promisli temelje sveta u kome živimo okrenuo filozofiji prvih jonskih mislilaca i svojom interpretacijom nadovezao na Ničea i Hajdegera; posve jasno mu je bilo da živimo u vreme prevladavanja metafizike; u nastojanju da se suprotstavi Platonu i svim oblicima platonizma, u čijoj se senci nalazi celokupna zapadna filozofija, Fink je pokušao da tematizuje pojam igre tako što će igru tumačiti na ne-metafizički način kroz suprotstavljanje metafizičkim i mitskim intepretacijama igre; tako se približio Ničeu koji se tumačenjem bivstvovanja kao igre, a ne kao vrednosti među prvima našao s one strane metafizike.

Ako je za tematizovanje pojma sveta najzahvalniji Edmunda Huserlu, za Ničea i Hajdegera ga posebno vezuje okretanje ka Heraklitu kod koga su sva trojica bit sveta videli u igri kosmičkih moći i time se našli na putu preokretanja metafizike u kosmologiju, ali i odustajanja od toga da se u evropskoj filozofiji vidi jedna progresivna teleologija, već pre svega jedno negativno kretanje koje se nalazi pred nužnim obratom koji se manifestuje kao posledica uvida u iskonsku igru bivstovanja i sveta. Naspram pozitivnog Hegelovog napora da se čitava istorija duha pojmi kao razvojni proces, iz Finkove filozofije progovara jedno ničeovsko radikalno *ne*, budući da je čitava istorija istorija najduže zablude, jer je filozofiji prvenstveno stalo do onog što jeste a ne do onog što bi trebalo da bude.

Ako se ima u vidu da Fink neprestano govori o *fenomenima* a ne o *pojmovima* ljudskog postojanja, i ako se u tome vidi izraz novog pokušaja da se misli u slikama a ne u strogim pojmovima, onda će nam još jasnija biti bliskost Finka (ali i Ničea i Hajdegera) ranim grčkim misliocima i pre svega Heraklitu. Svoj kraj filozofija je našla na svom početku i bilo je potrebno mnogo vremena da bi ona konačno postala svesna sebe. Knjigu o filozofiji igre kod Eugena Finka pre mnogo godina započeo sam citatom iz Hegelove *Fenomenologije duha*; danas mi se čini da bi se i pregled istorije filozofije mogao završiti istim tim citatom, ne zato što se neke stvari nisu promenule ni zato što se ja nisam u međuvremenu promenio, već zato što ima misli i ima dela koja ostaju, i ima

reči koje ne može prekriti prašina zbog njihove antistatične prirode, a to mesto kod Hegela glasi: *"Es zeigt sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Ihere, verdecken soll, nichts ist zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen, ebensosehr damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sei, das gesehen werden kann"*, ili u približnom prevodu na naš jezik: *"Pokazuje se da se iza takozvane zavese, koja treba da zaklanja ono što je unutrašnje, ne može videti ništa ako mi sami ne odemo iza nje, kako radi toga da bi se videlo, tako i zato da bi se iza nje nalazilo nešto što se može videti"*.

I danas smatram da ova Hegelova misao najbolje oslikava trajno stanje filozofije: nastojanje da se dospe iza zavese iza koje nema ničeg sem, eventualno, u nekom času, na trenutak, nas samih, a što nam nije dato da u isto vreme to i vidimo. Ako ni sebe ne možemo potvrditi, šta se uopšte može tvrditi?

(2001)

Napomena

Napomeni s kraja prvog dela ove *Istorije filozofije* mogao bih samo dodati a ponešto i ponoviti: činjenice iz istorije filozofije ne mogu se menjati; promenljiv je samo način izlaganja i uvid u stvar filozofije; stoga, ovaj pregled različitih filozofskih mišljenja oslanja se u najvećoj meri (mada se to i ne naglašava uvek i na svakom mestu) na uvid u knjige najznačajnijih filozofa kao i njihovih najboljih tumača. Izbor i jednih i drugih uvek ostaje subjektivan i za to autor mora snositi punu odgovornost. Ja sam odavno naučio da se moram okanuti, velikih i značajnih stvari, da je posmatranje *sub specie aeternitatis* velika iluzija, a ako i nije, da ja takvom načinu viđenja stvari ne pripadam.

Što se stvari filozofije tiče, i dalje smatram da se sa španskom neosholastikom završava istorija filozofije koju čitava dva milenijuma prožima jedan te isti duh potrage za istinom i znanjem o svetu; od Rene Dekarta filozofija polazi drugim putem i bez obzira na sve veze i odnose potonje filozofije s onom koja joj je prethodila, reč je o dve vrste filozofije i dva načina filozofiranja. Filozofija do Dekarta jeste svojevrsna celina, dok potonja „filozofija“, sve će to, ne shvatajući pouke prethodne, morati da ponovi, delom pokušati i da ospori, u granicama njenih moći (koje nisu zanemarljive).

Svaki pokušaj izlaganja istorije filozofije, ma u kom obimu, uvek je rizičan. Osnovna težnja uvek se svodi na izlaganje već poznatih i najčešće opštepoznatih stavova prisutnih u nepreglednoj filozofskoj literaturi. Pisac takve istorije u najmanjoj meri je stvaralac, a najčešće osuđenik na to da pronade najbolja mesta gde je izloženo kod njegovih prethodnika to što on sklapa pod nazivom *istorija filozofije*.

Zato je svaka istorija filozofije pregled filozofskih shvatanja izloženih kod samih filozofa i njihovih tumača a njen autor uvek rizikuje, posebno kad je reč o izboru tumačenja iz kojih sklapa mozaik, a na to je nužno prinuđen jer sva filozofija, filozofija u celini nije data nikom, dato je samo filozofiranje, no i ono moguće je tek na tragu filozofije.

U spisku literature koja ovde sledi navode se imena i naslovi onih autora koji su mi se učinili nezaobilaznim u pisanju ove knjige i ovaj spis je zapravo više njihov no moj. Najviše mi je bilo stalo to toga da koliko je moguće što bolje približim mojim studentima (i možda nekim eventualnim čitaocima) određene filozofske ideje, a najmanje neke svoje stavove, koji se nalaze u drugim mojim knjigama.

Zato sam se trudio da izložim što više činjenica, a što manje vrednosnih sudova. Svestan sam toga da će neko drugi sve ovo izložiti možda drugačije i

takvu knjigu ću sa zadovoljstvom pročitati, znajući da ni moj trud nije bio ni usamljen ni uzaludan. Ova knjiga samo je moj skromni doprinos opštoj filozofskoj polifoniji, posebno za one koji se sa problemima iz istorije filozofije prvi put susreću na putu otvaranja dijaloga s velikim misliocima i njihovim besmrtnim delima.

Autor

Literatura⁴⁵

1. Dils, H.: *Presokratovci I-II*
2. Celer E.: *Pregled istorije grčke filozofije*
3. Gomperc, T.: *Grčki mislioci I-II*
4. Dilon, Dž.: *Srednji platoničari*
5. Dilon, Dž.: *Platonovi naslednici*
6. Vindelband, V.: *Istorija drevne filozofije*
7. Vibelband, V.: *Istorija nove filozofije 1-2*
8. Trubeckoj, S.N.: *Metafizika u staroj Grčkoj*
9. Kroner, R.: *Od Kanta do Hegela*
10. Losev, A.F.: *Rečnik antičke filozofije*
11. Adorno, T.: *Filozofska terminologija*
12. Žilson, E.: *Filozofija u srednjem veku*
13. Siewerth, G.: *Das Schicksal der Metaphysik*
14. Koplston, F.: *Istorija filozofije I-III*
15. Motrošilova, N. V. i dr.: *Istorija filozofije I-IV*
16. Reale, G./Antiseri, D.: *Zapadna filozofija od početaka do danas I-IV*
17. Štreker, E. / Jansen, P.: *Fenomenološka filozofija*

Originalna dela

18. Platon: *Sabrana dela I-IV*
19. Aristotel: *Dela I-IV*
20. Diogen Lartije: *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*
21. Sekst Empirik: *Sabrani spisi I-II*
22. Plotin: *Eneade*
23. Proklo: *Elementi teologije*
24. Proklo: *Platonova teologija*
25. Damaskin Diadoh: *O prvim počelima*
26. Boecije.: *Uteha filozofije i drugi traktati*
27. Isidor Seviljski: *Etimologije I-III*
28. Avicena: *Knjiga znanja* (Logika. Metafizika. Fizika)
29. Akvinski, T.: *Suma teologije* (Traktat o anđelima)
30. Akvinski, T.: *Suma protiv pagana*
31. Kuzanski, N.: *O učenom neznanju*

⁴⁵Kao što je u *Napomeni* naglašeno, ovde se pominju samo naslovi dela korišćenih pri pisanju ove knjige, a koja su mi se učinila nezaobilaznim i bilo bi nepravedno ne pomenuti one zahvaljujući kojima je ovaj spis i nastao i kojima ovaj spis velikim delom i pripada.

32. Suares, F.: *Metafizičke rasprave*
33. Dekart, R.: *Meditacije o prvoj filozofiji*
34. Lajbnic, G.V.: *Monadologija*
35. Kant, I.: *Antropologija*
36. Kant, I.: *Kritika čistog uma*
37. Šeling, F.V.J.: *Sistem transcendentalnog idealizma*
38. Hegel, G.V.F.: *Fenomenologija duha*
39. Hegel, G.V.F.: *Nauka logike*
40. Hegel, G.V.F.: *Enciklopedija filozofskih nauka*
41. Huserl, E.: *Logička istraživanja*
42. Huserl, E.: *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*
43. Huserl, E.: *Kartezijanske meditacije*
44. Huserl, E.: *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*
45. Trubeckoj, S.N.: *Učenje o logosu u njegovoj istoriji*
46. Šeler, M.: *Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti*
47. Špet, G.: *Pojava i smisao*
48. Berdjajev, N. A.: *Ogled o eshatološkoj metafizici*
49. Hartman, N.: *Prilog zasnivanju ontologije*
50. Hajdeger, M.: *Prolegomena za istoriju pojam vremena*
51. Hajdeger, M.: *Sein und Zeit*
52. Hajdeger, M.: *Beiträge zur Philosophie*
53. Hajdeger, M.: *Nemački idealizam (Fichte, Šeling, Hegel)*
54. Hajdeger, M.: *Der Satz vom Grund*
55. Hajdeger, M.: *Temeljni problemi fenomenologije*
56. Sivert, G.: *Tomizam*
57. Gadamer, H.G.: *Grčka filozofija 1-3*
58. Gadamer, H.G.: *Nova filozofija 1*
59. Fink, E.: *Prostor, vreme, kretanje*
60. Fink, E.: *Bivstvovanje, istina, svet*
61. Fink, E.: *Sve i ništa*
62. Fink, E.: *Temeljna pitanja antičke filozofije*
63. Fink, E.: *Uvod u filozofiju*
64. Bimel, V.: *Sabrani spisi I-II*