

Milan Uzelac

UVOD U FILOZOFIJU

Uvod

I Filozofija

- 1 Pojam i predmet filozofije
- 2 Spekulativni početak filozofije
- 3 Razlozi nemira filozofskog mišljenja
- 4 Težišta filozofskih pitanja u "platonovskom trouglu"
- 5 Tematski i operativni pojmovi filozofije
- 6 Intencionalna analiza i spekulativno mišljenje
- 7 Ontološka i kosmološka razlika
- 8 Zadatak filozofije i filozofski stav
- 9 *Philosophia perennis*

II Metafizika kao prva filozofija

- 1 Uvod
- 2 Tradicionalni pojam i predmet metafizike
- 3 Kategorijalna određenja bivstvujućeg
- 4 Uzroci
- 5 Modaliteti bivstvujućeg i njegova nadkategorijalna određenja
- 6 Bivstvujeće i «bivstvovanje»

III Fenomenologija kao metafizika

1. Poreklo i nastanak fenomenologije
2. Temeljni pojmovi fenomenologije
3. Fenomenologija kao metafizika
4. Metoda fenomenologije
5. Kritika fenomenologije

IV Praktična fenomenologija

1. Filozofija - stroga nauka ili filozofija življenja
2. Fenomenologija kao misaoni stav i *methodos*
3. Zagonetnost sudbine filozofskog opstanka na tlu
transcendentalne fenomenologije
4. Filozofija sveta života *vs.* transcendentalna egologija
5. Sudbina mišljenja u svetu kome ono više ne pripada
6. Estetika u senci razmeđe logike i etike
7. Na putu u Platonopolis

Zaključak

Mogućnost i sudbina filozofije

Literatura

Uvod

Svako tumačenje pojma, predmeta i prirode filozofije, najčešće počinje ukazivanjem na to da je filozofija jedan osobit fenomen ljudske njenim istočnim kolonijama na obodu Egejskog mora (Milet, Efes, Samos) i zapadnim, u južnoj Italiji (Kroton, Kolofon, Eleja, Agrigent), da bi se u zlatno doba Atine i vladavine Perikla (u V stoljeću pre n. e.), u doba Sokrata i potom Platona, preselila u Atinu gde se nakon osam stoljeća i završila, zatvaranjem tada vodeće platonovske škole, kojoj su pripadali Proklo, Marin, Damaskin Dijadoh i Simplikije.

Filozofija je jedinstveni, originalni proizvod grčkoga duha i s njim identična. Nema druge filozofije sem grčke filozofije. U vreme njenog postojanja formulisani su i postavljeni svi problemi koje mi i danas rešavamo, otvorena su sva pitanja na koja do danas nastojimo da damo odgovore.

Filozofije u njenom izvornom, prvobitnom značenju – više nema. Ostali su nam retki fragmenti i mali broj tekstova u kojima nalazimo naznake o njoj i njenom načinu promišljanja stvari i sveta koje mi vidimo kao puteve s mnoštvom znakova, živeći u jednom drugom vremenu, s drugim vrednostima, samo prividno nalik onima iz velikog doba starih Grka kad se mislilo i u isto vreme videlo ono što jeste, a što je našim neposrednim uvidima sada zatvoreno. Između nas i starih mislilaca, jedinstvenih u načinu sagledanja pozadine bivstvovanja, prostire se ponor koji se ni spekulativno ne može preći jer za tako nešto nemamo adekvatne pojmove; ako su neki od njih i došli su do nas, nastojimo da ih razumemo uvidom u njihovu istoriju a s namerom da dospemo do onih ranih, prvobitnih značenja koja su se u svojoj očiglednosti otvarala grčkom viđenju, jer ono beše drugačije od našeg.

*

Ovde neće biti reči o samoj istoriji filozofije već o njenom pojmu i smislu, kao i o terminima kojima se ona izražava. U ovoj knjizi izlažu se neki od problema koji su pratili istoriju filozofije, kako bi se makar delimično doprinelo očuvanju duha filozofije pred

rušilačkim naletima svakodnevlja kojima smo u poslednje vreme permanentno izloženi.

Drugim rečima: ovde ne treba tražiti ni obuhvatni, ni pregledni školski uvod u filozofiju, kakvih već ima (premda ih je uvek nedovoljno); ovde, isto tako, ne treba tražiti ni nekakav jednostavni prikaz (na nekoliko stranica) najčešće isticanih filozofskih pitanja, već nastojanje da se otklone neki od nesporazuma, koji se u poslednje vreme sve više uvećavaju, ne samo stoga što i mi živimo u doba nenaklonjeno filozofiji, već, prvenstveno, usled sukoba različitih nepomirljivih teorijskih stanovišta, te se stoga naglasak stavlja na probleme koji karakterišu prve korake na putu u filozofiju i težnji da se filozofski živi.

Pred nama je zadatak da stvari razumemo, da shvatimo smisao pojmove i dubinu otvorenih filozofskih problema, da vežbamo unutrašnji vid koji će nam pomoći u trenucima kad ovaj rođenjem dati nam zataji. Zadatak filozofije jeste u tome da nas uči kritičkom mišljenju, da nas nagoni da proveravamo i ono najočiglednije, ono naizgled "najistinitije" i sve drugo čega se u svome čuđenju dotaknemo, ali da nas, istovremeno, uči i nalaženju puta ka najvišem dobru, ka pravilnom življenju, čemu je u većoj meri posvećen drugi deo ove knjige. Pored svoje teorijske dimenzije, filozofija nikad nije ostajala bez one praktične strane koja je upućivala pravom načinu života. Zato, niko ne bira samo filozofiju shodno tome kakav je čovek, već i sama filozofija bira čoveka, ostajući sve vreme privilegija duhovne aristokratije.

Svako *proveravanje*, svako promišljanje onog što na posredan ili neposredan način jeste, podrazumeva dovođenje u pitanje i stalno stajanje onog ko misli u upitanosti; ono ne dozvoljava trenutke slabosti, a u kratkom ljudskom životu dovoljan je samo jedan takav trenutak i da sve ono dotadašnje izgubi vrednost a ono potonje bilo kakav smisao. A nema boljeg načina da se čovek nauči oprezu i skromnosti od ozbiljnog bavljenja večnom filozofijom; ona uči jedinom dostoјnom načinu življenja, uči kako da proživimo sve što nam je ponekad mimo naše volje nametnuto u

vremenu današnjem i da ostanemo verni samima sebi poštujući stari pitagorejski zahtev λάθε βιώσας.

I.

Filozofija

1. Pojam i predmet filozofije

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

Moris Merle Ponti

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

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

Ova dva navoda ne ističu se ovde nimalo slučajno; nalazeći se u dubokoj unutrašnjoj vezi, oni izražavaju svu problematiku i bitne samo savremene već i celokupne zapadne filozofije. U istorijskom smislu, te reči nas vode, jednim delom, do prvih grčkih mislilaca, a drugim, do danas svima znanog pitanja koje nalazimo kod jednog od najznamenitijih ranih hrišćanskih mislilaca, Aurelija Avgustina (354-430): *Quod est tempus?*³

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

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

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

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

Ako je filozofija nastala i završila se u mišljenju starih Grka, u kojoj meri mi još imamo pravo da taj pojam koristimo, nismo li ga preuzimanjem, preobrazovali u nešto *prvoj filozofiji* posve strano? Da li smo došli danas u situaciju da imamo onoliko filozofija koliko i filozofija i nismo li tako taj termin doveli do neprepoznatljivosti, da svako sebe pravda time da o filozofiji može se govoriti kako se kome hoće? Na ova pitanja trebalo bi makar delimično da odgovori ova knjiga iz koje će možda izroniti razlika između onog što filozofija jeste (i šta je bila u doba postavljanja jednog jedinog pitanja: šta je to *arche*) i onog, do čega mi pokušavamo da dospemo koristeći ponekad i neopravdano njeno ime.

*

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

Ipak, kad je reč o onom doksografskom, o onom istorijskom, o onom što čini splet elementarnih činjenica, mora se reći da postoji skup određenja koji se nalazi u većini knjiga ove vrste, skup određenja poznat svima koji se filozofijom bave, pa stoga, upravo od onog što je manje sporno i problematično i treba započeti

izlaganje – pozivanjem na činjenice koje se nalaze u većini priručnika i studija o početku i poreklu filozofije.⁴

Sâm nastanak filozofije, neki od savremenih mislilaca vezuju za Talesa iz Mileta i takozvanu Jonsku školu, nastalu u grčkoj koloniji Velika Jonija, formiranoj na zapadnom obodu male Azije, na obali Egejskog mora, čiji su prvi mislioci bili usmereni na promišljanje temelja osnovnih čulnih elemenata, biti onog što se iskazivali kao voda (Tales) ili vazduh (Anaksimen), ili nešto granicama neomeđeno (Anaksimandar), a što se određivalo kao *ono jedno* koje beše s one strane svega što bi potom bilo vidjeno kao nešto i ništa, što je svojom biti svemu što jeste davalо život. a što je potom jezički izraz dobilo u prvoj knjizi tzv. Aristotelove *Metafizike*. Toj tradiciji koju započinju prvi jonski „fizičari“ svojim pitanjem o onom što je u osnovi *physisa* pripada i Aristotel, čije je učenje odlučujuće uticalo na razvoj celokupne evropske metafizike, da bi pod uticajem nemačkog istoričara filozofije Eduarda Celera (koji se po tom pitanju u velikoj meri oslanjao na Hegela), imalo veliki uticaj i na savremene predstave o počecima antičke filozofije⁵ u čijoj se senci nalaze i mnoga današnja savremena tumačenja filozofije.

Treba odmah, na samom početku izlaganja, reći i to, da se poreklo grčke filozofije može tumačiti i na drugačiji način, da postoji i jedno drugačije shvatanje o nastanku grčke filozofije, i njegovi pobornici se pozivaju na pozno-antičkog doksografa Diogena Laertija (III stoljeće n. e.), koji je Aristotelu i "homerovskoj" tradiciji, suprotstavljaо Platona i "orfičku" tradiciju po kojoj bi prvi filozof bio Pitagora sa Samosa, a ne Tales iz Mileta

⁴ Ovde, pored dela klasičnih filozofa, imam u vidu niz uvoda u filozofiju, filozofsku terminologiju, kao i temeljnu filozofsku problematiku, kao i radevine koji na najbolji način promišljaju osnovne filozofske probleme (G.V.F. Hegel, E. Celer, F. Brentano, V. Vindelband, M. Hajdeger, K. Jaspers, E. Fink, T. Adorno, A. Ancenbaher, i dr).

⁵ Nesporno je da su dva istoričara filozofije posebno uticali na recepciju antičke filozofije u novo vreme: to su Eduard Celer i Vilhelm Vindelband. Njima su se na svoj, viši način, približili u naše vreme Martin Hajdeger i Eugen Fink.

i u tom slučaju, početke grčke filozofije trebalo bi tražiti u grčkim kolonijama na jugu Italije.⁶

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

Da takav pristup tumačenju sveta i stvari, ne sadrži u sebi i apsolutnu novinu, potvrđuje nam i ono malo oskudnih podataka koje znamo o Ferekidu sa Sira⁷, verovatnom učiteljom Pitagore; preko Parmenida i Empedokla, Pitagorino učenje dospeva do Platona čiji su dijalozi *Parmenid* i *Timaj* nadahnuti elejskim i pitagorejskim učenjem, te se u tom kontekstu često prećutkuje jedan od najvećih Platonovih savremenika - Demokrit⁸, i ne treba gubiti iz vida da o njemu sâm Aristotel govori s najvećim uvažavanjem (Diels, 68 A 35).

⁶ Sve ovo biva posve razumljivo ako se ima u vidu ekonomski strana stvari. Kolonije na istoku i zapadu bile su u VI stoljeću veoma bogate zahvaljujući tome što su se nalazile na mestima gde su se ukrštali trgovачki putevi. Zahvaljujući određenim istorijskim razlozima koji su nam poznati, središte grčkog sveta postaće stoljeće kasnije, Atina, zahvaljujući bogatstvu koje se u nju slivalo nakon pobedonosnih ratova s Persijancima (Maraton, Salamina) kao i umetnicima, vajarima, retoričarima i sve brojnijim posetiocima Atine u vreme intenzivne obnove hrama na Akropolju u doba Perikla.

⁷ Ferekid je mitski filozof sa ostrva Sira koje se nalazi u Egejskom moru (severno od Delosa). Legenda njegovo ime vezuje za pećinu na Siru u kojoj su se ljudi još u najstarija vremena bavili astronomijom a o čemu svedoči predanje da je tu još u ta vremena bio postavljen sunčani sat. Kasnija tradicija Ferekida naziva učiteljem Pitagore koji je od ovog vremenski bio mlađi. Smatra se da je na Ferekida presudno uticala istočna mudrost (Zaratustra i Feničani), ali, od njega nam je sačuvano samo nekoliko fragmenata u kojima se pominju Eros i vreme (Hronos). Sva svedočenja o Ferekidu (Diogen Laertije, Porfirije, Proklo, Maksim iz Tira) su znatno kasnijeg datuma pa stoga i nepouzdana, jer govore kasnijim, razvijenim filozofskim jezikom (što je posebno izraženo u spisima Prokla).

⁸ Razume se, ne pominjati Demokrita, Platonu je bilo moguće samo stoga što je nadahnut pitagorejcima i sam izgradio svojevrsnu matematičku „atomističku“ teoriju. Ne treba pritom zaboravljati da obema pomenutim "tradicijama" pripada u jednakoj meri jedino Heraklit (koga i Platon pominje u svojim dijalozima *Kratil* i *Teetet*).

Sve ovo kazuje da postoje dve filozofske tradicije koje od samog početka istorije filozofskog mišljenja teku paralelno: naspram tradicije koja počinje s Talesom(624-546), Anaksimandrom (611-546) i Anaksimenom (585-525), a kojima je zajedničko bavljenje poreklom *physis-a*⁹ i koju bismo mogli odrediti kao: *homerouskosko-miletsko-demokritovsku*, može se govoriti i o *orfičko-pitagorejsko-platonovskoj* tradiciji koja znatnim svojim delom ima poreklo u duhu lirske poezije (Orfej, Sapfo).

Odslikavajući sukob materijalnog¹⁰ i duhovnog, te dve tradicije, javljaju se izukrštane u Aristotelovoј školi, a potom, na kraju helenističke epohe, u neoplatonističkoj filozofiji Prokla i nastavljaju da nekakvom rudimentarnom obliku žive sve do naših dana, trpeći na sebi najrazličitije promene koje se kreću od retke jasnosti, do krajnje neprepoznatljivosti, budući da ničeg novog na obzoru više nema.

Bez obzira kojoj ćemo se od ovih dveju tradicija više privoleti, moramo znati da su predstavnici i jedne i druge veliki u istoj meri i to pre svega stoga što su govorili o istom, što su nastojali da tematizuju *ono jedno*, i da se može govoriti o jednoj neprekinutoj misaonoj liniji od prvih grčkih misilaca pa do onog - kojim se ne samo grčka filozofija, već upravo i sva filozofija završava (budući da druge, prave i istinske filozofije zapravo i nema) – a to je Proklo.

*

Mi živimo u jednom vremenu koje je bitno različito od onog u kojem su filozifirali stari Grci. Uprkos svim razlikama među njima (jer kao što rekoh govorili su o istom), ne može se prevideti da shvatanje Heraklita (540-480) i Parmenida (515-450) kod Plotina i Prokla, bitno je drugačije od onog kako je ovu dvojicu svojih ranih prethodnika video Platon. Ali, u isto vreme, u velikoj meri, mora se dati za pravo i onima koji ističu kako svi potonji naraštaji pa i mi,

⁹ Tako se obično govorи kasnije, aristotelovskim jezikom, a bolje bi bilo reći: *kosmosom*, budući da se pojam prirode tematizuje tek kod Aristotela.

¹⁰ Reč *materijalno* ne treba shvatati u današnjem značenju, kako je to u novovekovnim naukama koje su materiju osloboidle živosti i onog živog u njoj. Materija ka princip individuacije je zapravo mogućnost za nešto (*dynamis*), ona je kao (*hyle*) mogućnost nečega da bude. O tome opširnije u drugom delu.

jednako žive u senci Platona, određeni na odlučan način pitanjima koja je on postavio i problemima koje je najveći Atinjanin u najslavnije vreme¹¹ stare Grčke tematizovao.

Uprkos svemu tome, nesporna je činjenica da mi pojam filozofija različito koristimo, sa većom ili manjom strogosću i posledica toga je da mi govorimo i filozofiji srednjega veka, novog veka, ili o savremenoj filozofiji. Premda se, ponavljam, u najstrožem smislu, *filozofija* kao nesporno originalna, autentična i autohtonu grčku tvorevinu završila zatvaranjem filozofskih škola u Atini Justinijanovim ukazom iz 528. g. n. ere, mi govorimo o potonjim „filozofijama“ koristeći taj termin često u jednom daleko širem i ne tako strogom značenju. Taj pojam se koristi čak i u slučajevima kad se uviđa intencije savremenog mišljenja krajnje su daleko od onog koje je odlikovalo najdublje misaone domašaje starih Grka. Konačno, možda bi nas donekle mogao opravdati i sam Platon koji u *Državi* pisao kako se već u njegovo vreme filozofijom ljudi ne bave na pravi način.

Svima je makar toliko poznato¹² da je reč *filozofija* kao i sama filozofija, ponovimo to još jednom, grčkog porekla i proizvod grčkoga duha. U osnovi ovog pojma je reč *sophía* koja je u prvo vreme označavala svaku umešnost koja počiva na znanju i poznavanju stvari, ali u isto vreme i veština razabiranja, umeće izdvajanja pojedinačnog iz mnoštva, pri čemu je ono mnoštvo određeno i uslovljeno onim jednim. Kasnije, tim izrazom (*sophía*) biva označavan i svaki dubok uvid u povezanost stvari kao i u

¹¹ Ko bi se mogao usudititi pomisliti da bi se moglo još jednom naći takav sklop okolnosti i takav zvezdani trenutak da u jednom gradu, u isto vreme, žive tako velike ličnosti kao što su Platon, Aristotel i Teofrast, Demosten, Isokrat, i Lisija, da u njemu kao gosti borave Filolaj i Demokrit?

¹² Neko bi se zapitao *zašto se to neprestano ističe*, ako je to toliko jasno. Činjenica je da čak i taj nesporni stav nije prošao čak i nama bliskoj prošlosti bez velikog osporavanja. Bilo je pokušaja da se ospori grčka autohtonost porekla filozofije ukazivanjem na to kako je Talesov otac (Eksamies) bio Feničanin i da kod Feničana treba tražiti začetke filozofije i filozofskog mišljenja; drugi su nastojali da poreklo začetke filozofije traže kod Haldejaca, Jevreja, Persijanaca, ili čak kod Kineza, Indusa, ili Japanaca. Ma šta se o tome govorilo, može se samo jedno tvrditi: filozofija je originalni i isključivi produkt grčkog genijalnog duha. Ona je mislila samo grčkim jezikom i završila početkom VI stoleća n. ere.

zadatke ljudskog života. Ovo poslednje je osnovni razlog što mi danas taj pojam prevodimo rečju *mudrost*. To nije nikakva greška i reč *mudrost* sama po sebi, dobra je reč, ali, budući da reč *sophía* ima sasvim drugačiju, drugačiju istoriju, i imajući u vidu da je taj pojam vekovima u upotrebi, prelazeći iz jedne epohe u drugu, iz jednog kulturnog kruga u drugi, u njemu su se nataložili razni slojevi značenja, i kad govorimo o problemima savremene filozofije, sve mene tog pojma moramo imati u vidu.

U najstarija vremena mudrost je bila odlika ljudi posebno poštovanih i na dobrom glasu; do nas je, zahvaljujući Diogenu iz Laerta (180-240) došla anegdota (Diels, 11 A 28) o tome kako su ribari, našavši jednom u mrežama zlatni tronožac, nakon duže međusobne rasprave pretvorene potom u svađu, odlučili (poučeni Apolonovim proročištem u Delfima), da prekrate spor tako što će tronožac podariti, ne nekom ko je najmoćniji, najbogatiji ili najsnažniji, već onom ko je najumniji, pa su ga, nakon kratkog većanja, podarili Talesu iz Mileta, složivši se pritom da je on najumniji od svih Grka; nezavisno od toga u kojoj je meri ova priča verodostojna, ona nedvosmisleno govorи o jednom – o cenjenju i uvažavanju znanja¹³ kao zvanja.

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

¹³ Ali, kad se ova legenda bolje promisli nastaje pitanje: *o čijem je znanju reč i o kakvoj mudrosti: ljudskoj ili božanskoj?* Jer ribari "odlučiše da daju tronožac najmudrijem", ali, i to, tek nakon što im je tako *izričito reklo* proročište! Da li su oni u tom času poštovali znanje kao znanje ili su se mnogo više plašili mogućeg gneva boga koji je govorio kroz proročište, ako postupe drugačije?

Kod prvih grčkih mislilaca koji su bili okrenuti izučavanju kosmosa i živeli pre Sokrata, pa su u kasnijim vremenima dobili naziv i presokratovci (mada bi bilo bolje reći fizičari, jer su svi pisali i govorili o *physisu*, o onom što okružuje i omogućuje sam taj *physis*), značenje reči *sophía* bilo je ograničeno na teorijsko znanje koje beše priprema za svaku veštinu (*téchne*) i negovanje vrline (*areté*). Učitelj takvog znanja nazivao se *sophistēs*. To je imalo za posledicu da se stvarala sve vidnija razlika između posedovanja mudrosti i poučavanja mudrosti - između mudraca (*sophôs*), dakle, onog koji *zna* i učitelja znanja (*sophistēs*), odnosno, onog koji iz znanja izvodi vrlinu. Mudrac poseduje znanje; sofist je učitelj znanja, odnosno, mudrosti. Budući da poučavanje mudrosti još nikako ne znači i posedovanje prave mudrosti, nastala teškoća pokušala se razrešiti uvođenjem jednog trećeg člana i taj posrednik između pravog posednika mudrosti - *mudraca* (kakav, po Platonu, može biti samo bog) i *sofiste* kao učitelja mudrosti - biće *filozof*, onaj koji će se već tu, na samom početku istorije filozofije, naći na sudbonosnoj "ničoj zemlji"¹⁴, na tlu između vere i nauke.

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

Po mišljenju većine istraživača, koji su se bavili ranom grčkom filozofijom, imenica *filozof* (*philósophos*) po prvi put se javlja kod Heraklita iz Efesa (540-480. pre n. e) koji je rekao da, ljudi koji vole mudrost, dakle, filozofi, "moraju biti znaci veoma mnogih stvari" (Diels, 22 B 35). Treba znati da Heraklit nije imao u vidu neka nasumična znanja, budući da, u jednom drugom fragmentu, koji je došao do nas, zahvaljujući već pomenutom

¹⁴ Rasel, B.: *Istorijska filozofija*, Kosmos, Beograd, 1962, str. 13.

Diogenu iz Laerta, kaže, kako "mnogoznalaštvo ne uči mudrosti" (22 B 40). Reč je, očigledno, o znanju posebne vrste, o znanju koje se ističe nad običnim mnjenjima, te je ovaj rani mislilac, u praskozorje filozofije, stoga i govorio: "ako poslušate, ne mene nego logos, mudro je priznati da je sve ono jedno" (22 B 50).

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

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

O samom Pitagori zna se veoma malo, a i to što znamo, protkano je mnoštvom legendi, i krajnje je nepouzdano; izvesno je da je rođen na ostrvu Samosu u Egejskom moru (blizu Efesa i Mileta) i da se u zrelim godinama preselio u grad Kroton u južnoj

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

Zapazićemo da se ovde ističu dva bitna svojstva filozofije: to da je ona (a) *teorijska delatnost* i to da je njen zadatak (b) *potraga za istinom*. Nakon toga, ostaje nam još odgovor na pitanje: ko se to bavi i može baviti filozofijom, odnosno: *ko filozofira?* Odgovor na to pitanje nalazimo kod Platona (427-347. pre n. e) i to u njegovom dijalogu *Gozba* gde se kaže da se u potragu za mudrošću ne mogu uputiti ni bogovi, koji su mudri, pa za tako nešto i nemaju potrebu, ali ni neuki, jer nisu mudri i za mudrošću ne teže, budući da i ne znaju šta je mudrost, već da filozofirati mogu samo oni koji se nalaze na sredini između mudrih i neukih. Ako mudrost poseduje

samo bog, ako je on mudrac (*sophós*), čovek može biti samo biće koje takvoj božanskoj mudrosti teži i on je stoga *philó-sophos*¹⁵.

Mudrost kojoj filozofi teže, nije, po mišljenju Platona, neka mudrost usmerena tumačenju i razumevanju svakodnevnog života; to je neka daleko viša mudrost od one koja se zadovoljavala davanjem saveta i građenjem dobrih zakona; mudrost kakvu Platon ima u vidu jeste mudrost o božanskoj ideji koju u njenoj čistoti i krajnjoj jasnosti može spoznati samo bestelesna duša; ljudska duša, utamničena u zemnom, materijalnom telu može sagledati samo pojavnje oblike ideje kakve prepoznaće u telima oko sebe čije je ideje neposredno gledala u svom ranijem životu.

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

¹⁵ Treba imati u vidu da tek od vremena Platona bavljenje stvarima mudrosti može imati i negativno značenje, a tako nešto dešava se s pojmom sofista u vreme Sokrata. Braneći Sokrata od prigovora upućenih prvenstveno sofistima, s kojima se decenijama Sokrat uporno i dosledno sporio, Platon pravi oštru razliku između mudraca (*sophós*), filozofa (*philósophos*) i sofiste (*sophístēs*). Sofist je onaj koji veruje da poseduje mudrost (znanje), on takvoj mudrosti podučava i za to prima novac. Ovo poslednje Platon osuđuje, budući da on, a i većina njegovih savremenika, kao ideal ističu *znanje radi samoga znanja*. U njegovo vreme ranije pozitivna, neutralna reč, *sofist*, počinje da dobija negativno značenje, a naspram sofiste ističe se *filozof* koji je, poput Sokrata, u pogledu svega sumnjičav, i pritom skroman, jer zna da ništa ne zna, ali opet, u isto vreme, obuzet ljubavlju prema istini kojoj sve vreme teži, znajući da istu u ovom zemnom životu ne može u potpunosti posedovati. Stoga, oznaka *mudrac* (*sophós*) u strogom smislu reči, pripada samo bogovima koji sami mudrosti ne teže zato što je sve vreme poseduju.

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

Ovo stoičko učenje, u kasnijoj interpretaciji, pod dubokim uticajem platonizma i aristotelizma, dovelo je do toga da se, u srednjem veku, u vreme vladavine sholastike, filozofija deli na *metafiziku* (kojoj pripadaju ontologija i teologija), *fiziku* (kojoj pripadaju kosmologija i psihologija) i *etiku* (kojoj se priključuje *politika*).

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

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

1. Određenje filozofije

Postoji niz različitih pokušaja određivanja zadatka, smisla i cilja filozofskih istraživanja i bavljenja filozofijom, budući da od samih svojih početaka ona je istovremeno i teorijska i praktična disciplina (u današnjem značenju te reći); helenistički filozof Epikur (341-270) svrhu filozofije video je u težnji za srećom, dok su njegovi, u mnogo čemu, oštari protivnici – stoici, smatrali da je filozofija vežbanje u vrlini i težnja za vrlinom. Nekoliko stoljeća kasnije, predstavnik jedne drugačije platonističke filozofije – Plotin, govorio je kako filozofija treba da pokaže u čemu je bit sveta i šta čovek može da radi. Možemo ovde nabrajati i razna druga shvatanja, ali već i ova, dovoljno jasno pokazuju da je svako od filozofa nastojao da odredi šta je filozofija i čime se to on, kao filozof, zapravo bavi, a to je činio ne da bi usled neke "loše savesti" htio da opravda razložnost svog posla, već prvenstveno zato što je, vođen iskonskim nagonom za znanjem, nastojao da odgovori na ono pitanje poslednjeg vladara Lidije Kreza (596-547) upućeno Solonu (640/635-559) o tome ko se može nazvati najsrećnijim na svetu, ali i na pitanje koje se javljalo pred svima, bez razlike: šta je to što je u osnovi stvari, večno i nepromenljivo?

Pri pokušaju da se što temeljnije odredi bit i duhovni prostor filozofije, nema filozofa koji se time bolje i temeljnije bavio no što je to bio Platon. Moglo bi se tvrditi čak i to da nema u njegovoj filozofiji prečeg pitanja na koje on nastoji da dâ odgovor no što je ovo, i sasvim je razumljivo, što već kod Platona nalazimo odgovore na sva postavljena pitanja koja se tiču svega što je između neba i zemlje, između života i smrti.

Upravo na tragu Platonovog mišljenja, filozofija se može tumačiti kako kao erotologija, tako i kao tanatologija; već u njegovo doba filozofija se našla u egzistencijalnom središtu ljudskoga života - na razmeđi ljubavi i smrti. Bez imalo kontradiktornosti Platon je mogao da kaže kako je filozofija težnja ka umiranju, ali i ljubav ka

mudrosti i oba pomenuta određenja nalazimo u njegovim najslavnijim dijalozima.

Poslednje pomenuto shvatanje filozofije, o tome kako je *filozofija ljubav prema mudrosti, težnja da se dospe do mudrosti*, srećemo u Platonovom opisu dijalogu koji vode Sokrat i Diotima (*Gozba*, 203b-204a), a gde se govori o tome kako je Erot začet na dan svetkovine u čast Afrodite (i zato teži lepoti); Platon, naime, pozivajući se na svima poznati mit, priča kako je Erot nastao iz odnosa Penije, *siromaštva* (neimanja) (te je stoga vezan za zemlju) i Porosa, *mudrosti* (i bogatstva), čime je okrenut lepom i dobrom); zato teži saznanju, voli mudrost, vrač je, čarobnjak i sofist. Nije ni smrtan, ni besmrtan; nije ni siromašan ni bogat; na sredini je između mudrosti i bez-umnosti. A, kako smo već videli [nijedan bog nije filozof i ne teži mudrosti, jer je već po prirodi mudar, dok bezumnici ne teže umnosti (mudrosti) jer su sobom zadovoljni], mudrosti može težiti samo onaj koji je negde na sredini, i koji za nešto najlepše smatra upravo mudrost. Polubog Erot otelotvoruje ljubav i nagon za lepim i stoga je on filozof i kao takav стоји između mudrosti i bezumlja jer mu je takvo nasleđe koje ima od roditelja: *dosetljivost oca i zabludnost majke*.

S druge strane, *filozofija se može razumeti i kao težnja prema smrti*. Ovo određenje srećemo takođe kod Platona i to u njegovom dijalogu *Fedon* u kojem Sokrat pred smrt kaže svojim učenicima: "Svi oni koji na istinski način neguju filozofiju ni za čim drugim ne teže nego da umru i da budu mrtvi" (64a). Filozofija je izraz trajne težnje onom što je istinito, no, duša (ono božansko u nama), budući da se za našeg života nalazi u vlasti tela i čula, ne može dosegnuti istinu. Da bi to mogla (i bila isto), mora se prethodno osloboditi tela. Filozofiranje je oslobođanje duše¹⁶ od tela, zbiranje duše iz njene razbijenosti, njeno zbiranje u čisto

¹⁶ Ovde nema prostora da se o tome šire govori, no treba imati u vidu da duša kako mi danas o njoj govorimo, produkt je shvatanja novog doba. Kod starih Grka duša (*psyche*) nije ništa u psihološkom značenju te reči, na način kako se ona koristi u naše vreme; kod njih duša ukazuje na bit svega živog, duša je životnost onog živog i zato savremeni kontekst ovog pojma vodi samo u teže i nesavladive nesporazume na granici s besmislicama (opširnije: Despot, 2019, str. 98-9; 341)

mišljenje. Smrt je odlučno odvajanje duše od tela. Tako, filozofiranje je rastelovljenje duše, vežbanje u umiranju. Zenonu iz Eleje se pripisivalo da je rekao kako filozofija uči preziru prema smrti¹⁷. Platon smatra da duša nadtrajava smrt. Druga mogućnost bila bi da se u smrti duša survava u ništa (i ovde opet dolaze u dodir bivstvujuće i ništa, no i ovo ništa na neki način (zbog tog što u njemu) blisko je onom što jeste, te je s ove strane od onog jednog, koje spram svih određenja prevladava i *jeste i nije*). Razumevanje Platonovog određenja filozofiranja kao težnje prema smrti vodi nas tome da mi ovu težnju možemo pojmiti samo filozofirajući.

Duša usmerena smrti, može, po verovanju Platona, otići samo onom što na nju liči, onome što je kao i ona, onom što je nevidljivo, božansko i besmrtno, onome što je umno (*nous*). Zadatak duše je, da, za čovekova života, stišava buru strasti, da se svagda predaje umovanju, jer dok duša posmatra ono istinsko i božansko, ona nastoji da živi iznad svih svakodnevnih mnjenja, a nakon što čovek umre dolazi onom što joj je sroдno - božanskom¹⁸.

U dijalogu *Država* Platon kaže kako je *filozofija učenje o onom što je večno i nepromenljivo* a to što je uvek jednako (nepromenljivo), mogu shvatiti samo filozofi; budući da nastoje da saznaju samo onom što je večno, što je večito, filozofi ne nastoje da istražuju ono što je prolazno, niti se na tome zadržavaju; njih ne uznenimira nastajanje i propadanje, kao ni sudbina stvari koje su podložne promenama. Filozofa vodi istina kao što Telemaha u potrazi za ocem, vodi Atina i zato je filozof uvek željan znanja,

¹⁷ Velika je verovatnoća da se pomenuta misao koju izgovara Sokrat u dijalogu *Fedon*, u potonjim vremenima pripisivala Zenonu iz Eleje, kao njenom rodonačelniku, a u znak sećanja na njegovu neustrašivost pred pogubljenje.

¹⁸ Duša i jeste ono božansko; problem je samo u našem razumevanju govora starih Grka koji je nama stran. Oni su kao „gledajući narod“ (Hajdeger) sve *videli*, koristili su reči, misleći u slikama, reči su istovremeno bile i konkretnе i *apstraktne*; jednostavnije rečeno: Grci su imali sposobnost koju mi nemamo a to je da nešto, neko biće vide i kao konkretno biće i kao princip. Atina nije samo boginja mudrosti kako je predstavljaju vajari i slikari nego i mudrost sama. Pogledati kako o njoj govori Homer u Odiseji dok vodi Telemaha: ona je konkretno opisana *boginja* ali i njen apstraktni izraz u isto vreme - *mudrost sama* u Odisejevom sinu kojega vodi. Bez uvida u ovu dvojstvenost grčkog mišljenja i predstavljanja teško da se možemo i približiti onom što su oni govorili.

sudbinski, od samog početka, predodređen da se bori za ono što zaista postoji, on se ne može zadovoljiti mnogobrojnim, raznolikim prolaznim stvarima koje tek neko vreme traju i stoga su u odnosu na one nepromenljive samo prividne; u vrline filozofa (koji teži onom pravom i istinitom) spada ono što je božansko i uređeno, a ljudi to obično ne shvataju, već filozofiju preziru i često pogrešno je shvataju upravo zato što se njom ne bave kako treba (*Država*, 535c).

U Aristotelovim beleškama, koje su do nas došle pod naknadno sročenim naslovom *Metafizika*, nalazimo stav da je *filozofija isto što i božansko* (Met., 983a); ovo shvatanje blisko je onom kakvo je zastupao njegov učitelj Platon, ali, kako to razumeti? Nekoliko redova pre ovog, polazeći od toga da je filozofija sama sebi svrha, Aristotel kaže kako se "s punim pravom može reći da je njen [filozofije] posedovanje više nego ljudsko" (982b). Ovde se Aristotel očigledno poziva na reči Sokrata koji u dijalogu *Fedon* kazuje kako je duša u životu bežala od tela, i ako se iz njega povlačila u sebe samu, i to joj je bio jedini napor (kojem je težila), to ne znači ništa drugo nego da je valjano negovala filozofiju. Razume se, za Platona negovanje filozofije, i to valjano negovanje filozofije, ima svoj viši smisao koji se ogleda u tome da se duša pripremi za smrt jer filozofiranje i ne može biti ništa drugo nego pripremanje za smrt. Tako se pokazuje da je bavljenje filozofijom delatnost od najvišeg značaja i da se tako dospeva do večnog, odnosno božanskog, do onog što je sa one strane svake promenljivosti, do bivstvujućeg kao takvog.

Kod Aristotela nalazimo i stav da je *filozofija traženje počela (arche)¹⁹ i uzroka (aitia)* (Met., 981b), no to njegovo važno određenje pretpostavlja prethodno izlaganje i razumevanje celokupne Aristotelove filozofije²⁰, te njegovo opširnije tumačenje

¹⁹Arché, principium; osnova, ishodište, početak: ono što je prvo iz kojeg proizlazi sve ostalo (kao mnoštvo bivstvujućih), princip kao princip nečega, jer da bi nešto moglo uopšte biti nešto mora imati svoj princip. Zato je arché uvek arché nečega a to nešto je zapravo princip onog *biti* koje i mi sami jesmo. Videti: Despot, 2019, str. 344-347.

²⁰Terminološka razjašnjenja za razumevanje ovog stava videti u drugom delu ove knjige u poglavlju *Metafizika kao prva filozofija*.

zasad ostavljamo po strani, budući da pojам *arche*, pojам *počela*, iskona, izvora, kao princip nečega kao nečega, kao ono vladajuće i vladarsko, centralni je pojам ne samo celokupne filozofije do Aristotela (čak i kad se eksplisitno ne javlja, kad nije izrečena, jer ne bi se moglo o njemu misliti da ga nije bilo), nego i svekolike antičke filozofije, od njenih početaka do Prokla.

Ovde ćemo se, imajući u vidu skromне namere ovog spisa, zadržati na jednom drugom određenju filozofije, a koje ukazuje kako je *filozofija učenje o bivstvujućem ukoliko ono bivstvuje* (*Met.*, 1003a); Kako razumeti ovaj Aristotelov stav? Moglo bi se reći da filozofija teži uvidu u to što *jeste*. Ali, *šta jestе?* To što jeste, jeste bivstvajuće. Težnja tome da se ima uvid u to što jeste, vođena je pitanjem: *šta je bivstvajuće?* Kod Aristotela ovo pitanje srećemo u obliku: *šta je bivstvajuće ukoliko ono bivstvuje?* Moglo bi se na ovo pitanje odgovoriti sledećim primerom: jedna kuća može biti svakakva: velika, mala, lepa, ružna, od ovakovog ili onakovog materijala, privatna, državna; u svakom slučaju: ona bivstvuje; šta znači to *bivstvuje*? Bivstvovanje neke kuće ne spada ni u materijal ni u njene osobine; samo kazuje da ona jeste. Šta znači to da ona jeste, da je bivajuća, da je neka stvar? Šta je dakle to *jeste* (bivstvajuće, bivajuće) što pripada zgradi? Šta je kuća, ukoliko ona bivstvuje? Nije lako odgovoriti na ovo pitanje ali, možemo ga preformulisati i pitati: *Šta je bivstvajuće, ukoliko bivstvuje* (ukoliko jeste)? Dakle: *šta je bivstvajuće?* Bivstvajućim nazivamo sve o čemu možemo ma na koji način reći da *jeste*. Filozofija uvek hoće da odgovori o celini sveg bivstvajućeg, hoće da kazuje o tome *šta uopšte jestе*. Celina bivstvajućeg nalazi svoju granicu na ničemu. Tako pitanje o celini svega što jeste vodi pitanju o onom što nije. Ono što jeste i ono što nije još od najstarijih vremena, od vremena Parmenida, idu zajedno. Tako se pitanje o bivstvajućem sada može postaviti i kao pitanje: *Šta je to po čemu se bivstvajuće razlikuje od ne-bivstvajućeg?* Ako pitamo za neko pojedino bivstvajuće, onda ono kao bivstvajuće ne dolazi u pitanje; to se dešava samo kad pitamo za celinu bivstvajućeg²¹.

²¹ Određujući filozofiju kao učenje (nauku) o bivstvajućem kao takvom, Aristotel ukazuje na trojaku razliku filozofije i ostalih nauka:

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

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

Odgovor bi bio: *Bivstvajuće jeste to, šta jeste.* Naglasak je na tome *šta*; to *šta jeste, jeste bivstvajuće.* Sa ovim odgovorom pala je odluka koja je odredila filozofiju od Platona do Hegela i Ničea.

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

Platon je *bivstvovanje* odredio kao *bit* i kod njega se po prvi put sreće koren kasnije razlike između *essentia* i *existentia*. Pitanje

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

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

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

o bivstvovanju je tema ontologije koju određuje pitanje o *bivstvujućem kao bivstvujućem*.

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

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

U II knjizi *Metafizike* (993b) Aristotel piše da je *filozofija nauka o istini*; to on ističe kad govorи о tome kako je razmatranje problema istine s jedne strane teško, a s druge lako, a dokaz tome bio bi to, što "niko ne može potpuno da dostigne istinu, niti ona može sasvim da mu izmakne, mada svako ima da kaže nešto o prirodi" (993 ab). Na prvi pogled vidi se kako istina nije samo privilegija filozofije, budući da sve nauke za svoj cilj imaju dosezanje *istine*, a o istini se često govorи i u svakodnevnom životu. Zato i nije odmah jasno, po čemu je filozofsko traženje istine nešto do te mere posebno i specifično, da se ono radikalno razlikuje od svega drugog. Stvar postaje daleko jasnija tek kad se dođe do toga da su pitanje o istini i potraga za počelima i elementima dve strane istog zadatka koji se postavlja pred filozofiju.

Mada ćemo se pitanju istine još vraćati, ovde treba imati u vidu da grčka reč za istinu (*aletheia*) govorи iz duha grčkog jezika

koji (ponavljam to još jednom) nije duh i našeg jezika. Taj duh jezika Aristotel ne promišlja, već govori iz njega. On dovodi u vezu pojmove *aletheía* i *phýsis*. *Phýsis* je reč za celinu sveg postojećeg (prisutnog) koje se još određuje i kao *bivstvujuće*; za to se često koristi i izraz *celina*. Ovo treba samo da pomogne da shvatimo da Aristotel (nastavljući se na presokratovce koji su se bavili onim što je bit *phýsisa*) određuje istinu kao bivstvajuće, kao celinu onog što jeste, kao neskrivenost njegovog bivstvovanja.

Ako se ovo ima u vidu, onda će se lakše razumeti i Hegelov stav iz predgovora *Fenomenologiji duha* koji glasi *Das Wahre ist die Ganze*. Kako Hegel bivstvovanje u bivstvajućem interpretira kao mišljenje, kao bivanje i kao pojavljivanje, te su mišljenje, bivanje i pojavljivanje horizonti njegovog mišljenja, a da pritom, bivstvovanje bivstvajućeg prožima celinu sveta kao moć mišljenja, kao kretanje bivanja, kao otkrivanje skrivenosti privida, onda se dâ razumeti da ovo "trojstvo" Hegel objedinjuje izrazom *pravo, istinito (das Wahre)*. Istinito je spekulativni naziv apsolutnog koje nije ni stvar, ni nad-stvar, ni konačno bivstvajuće, ni beskonačni bog. To apsolutno jeste bivstvovanje koje je u sebi mišljenje, bivanje i pojavljivanje. Možemo se zapitati: zašto Hegel (1770-1831) to apsolutno određuje kao istinito?

Ne treba gubiti iz vida razliku između istine i istinitog. Istina je supstancijalizovano *istinito*. Istinito je transcendentalno²², dok je istina saglasnost sa stvari koja se izražava sudom. Kad kažemo istinito, mi mislimo na ono što je pravo, što odista jeste, mislimo na ono što je bivstveno, mislimo na ono pravo koje stoji nasuprot prividnom. Istinito za Hegela je pravo bivstvajuće, ono bivstveno bivstvajuće – *óntos ón*. Reč je o onom stvarnom što deluje, o onom što nije pokretno, već o onom što je kretanje, o onom što u sebi svetli, o onom što ne svetli uz pomoć drugog već svetli u sopstvenom svetlu. Istinito je za Hegela bivstvovanje koje se pojavljuje (*parousía*) u svem bivstvajućem, a apsolutno je istinito, jer ono svetlost poseduje u sebi, jer je igra suštine i pojavljivanja i zato je ono za ovog filozofa ne samo supstancija nego i subjekt, a o

²² O prirodi transcendentalnih određenja bivstvajućeg, posebno o odnosu istinito – istina, videti u delu II. 3.

čemu on izričito govori u predgovoru *Fenomenologije duha*.²³ Samo ovo dovođenje istine, odnosno istinitog u blisku vezu s bivstvovanjem, koje srećemo kod Hegela, postaje mnogo jasnije, kad se čita u kontekstu Aristotelove filozofije (*Met.*, 993 b).

Svo saznanje, odnosno otkrivanje, kreće se unutar celine bivstvujućeg koje istovremeno predstavlja cilj saznanja; celina bivstvujućeg nije nešto među ostalim postojećim, nešto što bi se menjalo, kretalo, izgubilo - zato je ono neskriveno, tj. *istina*. Za razliku od nauka, filozofija ne čini otkrića; njena tema je ono što je poznato, celina prisutnog kao takvog, ono što je čoveku otkriveno - istina. "Kao što dnevno svetlo zaslepljuje oči slepih miševa, tako i ono najočiglednije od svega zastire mišljenje u našoj duši" (993b). Ovo će vas svakako podsetiti na čuveni stav Hegela o tome kako se "filozofija bavi onim što se obično smatra poznatim". Iako ćemo se tom stavu još vratiti, nije na odmet i ovde podvući značaj ovog uvida: ono najpoznatije, ono najobičnije, to je u isto vreme i najzagonetnije i najtajanstvenije; svojom običnošću, prisutnošću, pristupačnošću, ono nas zavodi na stranputicu, dovodi nas u situaciju da poverujemo kako to što vidimo istovremeno i znamo, a ne znamo pritom ono što je daleko važnije: da ono "poznato nije istovremeno i saznato".

*

Ima filozofa koji smatraju da je u novo doba filozofija krenula potpuno novim putem i da je razlika među starom i novom filozofijom toliko velika, a ponor među njima toliko dubok, da se mora govoriti o dve posve različite filozofije, o jednoj, koja traje do kraja renesanse i završava se sa španskom neosholastikom, i drugoj, koja počinje s francuskim filozofom Rene Dekartom (1596-1650) i traje do naših dana²⁴. S druge strane, ima i onih koji

²³ Opširnije o ovome videti u: Fink, E.: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Freiburg i Br. 1977, S. 65-66.

²⁴ Kada sam pisao kratki pregled istorije filozofije (Istorija filozofije, Stylos, Novi Sad 2004, str. 634), ja sam zastupao ovakvo shvatanje: Sada mi se čini da bi se moglo biti još radikalniji i tvrditi kako postoji samo filozofija Grka (od jonskih fizičara do Damaskina Dijadoha) a da su sve kasnije „filozofije“ samo varijacije ono što se zbivalo u to „vreme filozofije“, da ne koristim izraz „osovinsko doba“ (Jaspers), budući da se tim pojmom obuhvata jedan još kraći period. Ali, da bih ovde mogao izložiti svu planiranu problematiku, ja ću pojam *filozofija* koristiti u

ukazuju da taj ponor i nije tako dubok, da je on čak premostiv, budući da je problemom bivstva, odnosno supstancije, determinisana kako "stara" tako i "nova" filozofija.

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

Tako, u predgovoru francuskom izdanju svog spisa *Principi filozofije* (1647; lat. izdanje 1644), Dekart piše o tome kako reč *filozofija* znači *studiranje mudrosti*, pri čemu se pod *mudrošću* ne podrazumeva samo mudrost u običnom, svakodnevnom značenju te reči, a što je svakome poznato, već *potpuno znanje o svim stvarima koje čovek može saznati*, odnosno: orientacija za život (da se ostane u zdravlju i da se iznađu sve veštine); za ovladavanje takvom mudrošću nužno je početi sa istraživanjem počela (principa) koja treba da ispunjavaju dva uslova: (1) da budu jasna i evidentna te da ljudski duh ne može u njih sumnjati, i (2) da sva saznanja stvari počivaju na njima (a ne suprotno tome); to znači, da počela, odnosno, principi moraju biti apriorni, što će reći: da prethode svakom iskustvu.

Nemački filozof Imanuel Kant (1724-1804) smatrao je da je "filozofija ideja potpunog znanja koja nam pokazuje poslednje svrhe ljudskog uma; ona je nauka o najvišoj maksimi upotrebe našeg uma (ukoliko pod maksimom mislimo na unutrašnji princip izbora između različitih ciljeva); u ovom poslednjem značenju ona je nauka o odnosu svega saznanja i upotrebe uma s obzirom na poslednje svrhe ljudskog uma". Pred filozofom se, po Kantovom mišljenju, javljaju tri ključna pitanja: (a) *šta mogu da znam?* (b) *šta treba da činim?* i (c) *čemu se mogu nadati?* Sva ova tri pitanja

širem, nama danas bližem i više uobičajenom značenju, zadržavajući i dalje svoj osnovni stav da je filozofija jedna (i nema disciplina), da je moguća samo kao metafizika i da je njena savremena forma fenomenologija.

svode se na jedno, a to je: *šta je čovek?* Na prvo pitanje odgovara *metafizika*, na drugo *moral*, na treće *religija*, na četvrto *antropologija*. U krajnjoj liniji, osnovna i najtemeljnija disciplina je antropologija, jer se prva tri pitanja odnose na četvrto.

U delu *Kritika čistoga uma* (1781), koje mnogi s razlogom smatraju jednim od najvećih filozofskih dela svih vremena, u delu čija je tema *arhitektonika čistoga uma*, Kant piše kako je filozofija *sistem svega filozofskog saznanja*. Filozofija je, kaže on, "obrazac svih pokušaja filozofiranja. Obrazac koji treba da služi za ocenjivanje svake subjektivne filozofije čija je zgrada često vrlo raznolika i promenljiva po svom obliku. Na taj način, filozofija je čista ideja o jednoj mogućoj nauci koja *in concreto* nigde nije data, ali kojoj mi pokušavamo da se približimo na raznim putevima sve dok ne bude otkrivena jedina u čulnosti vrlo zarasla staza i dok nam ne podje za rukom da kopiju koja dosad nije uspela, učinimo, ukoliko je to čoveku dosuđeno, jednakom praslici. Sve dotle ne postoji nijedna filozofija koja se može učiti; zaista, gde je ta filozofija, kod koga se ona nalazi i po čemu je možemo poznati?"²⁵ Kant ovde jasno ističe da niko ne poseduje filozofska znanja kao što se mogu posedovati naučna i to je razlog tome da filozofija postoji samo kao stalno vežbanje u filozofiranju i zato se, kako on kaže na istom mestu, "učiti može samo filozofiranje ali ne i filozofija".

Misao da filozofija zavisi od čoveka a ne samo čovek od filozofije, nalazimo kod drugog velikog predstavnika nemačke klasične filozofije, Kantovog nastavljača, J.G. Fichtea (J.G. Fichte, 1762-1814) koji kaže da: "kakva se filozofija bira, zavisi od toga kakav je ko čovek; jer, filozofski sistem nije mrtav komad pokućstva koji bi se mogao odložiti i prihvati kako nam je volja, nego je on oduhovljen dušom onog čoveka koji ga ima". Za filozofa, kaže u istom spisu Fihte, "čovek mora da bude rođen, za to odgajan i da samoga sebe za to odgaja; međutim, čovek se nikakvim ljudskim umećem ne može takvim napraviti"²⁶.

Ni najveći filozof svog vremena, Hegel (G.W.F. Hegel, 1770-1831) nije mogao a da ne tematizuje pitanje filozofije na nizu mesta

²⁵ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 497.

²⁶ Fichte, J.G.: *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976, str. 120.

u svojim spisima. Tako, u spisu gde je nastojao da izloži nacrt celokupnog svog filozofskog sistema, u *Enciklopediji filozofijskih nauka* (§ 2), Hegel piše da se *filozofija može odrediti kao misaono razmatranje predmeta*;²⁷ ono što je ljudsko, kaže on u pomenutom spisu, odlikuje se time što se postiže pomoću mišljenja. Filozofija je poseban, osobit način mišljenja; u filozofiji mišljenje postaje pojmovno spoznavanje. Hegel ima u vidu mišljenje koje je razmišljanje (koje reflektira, koje je refleksija), "koje za svoj sadržaj ima misli kao takve pa ih dovodi do svesti". Filozofija (refleksija) sadržana je u "razmišljanjem proizvedenim mislima o oblicima svesti".

Filozofija je svoje vreme obuhvaćeno mislima, kaže Hegel u predgovoru jednom drugom svom spisu, objavljenom nekoliko godina kasnije, u predgovoru spisa *Osnovne crte filozofiji prava* (1822)²⁸. Filozofija obuhvata duh svog vremena. Kao što individua ne može preskočiti svoje vreme, kaže on, tako filozofija ne može preći preko svog sadašnjeg sveta. Ono što se može pojmiti, ono *šta jeste*, jeste zadatak filozofije, ističe Hegel, a to *šta jeste* jeste *um*; svaki individuum je dete svog vremena i zato je filozofija - njeno vreme obuhvaćeno u mislima. Ludo bi stoga bilo misliti da filozofija može biti izvan njenog (njoj savremenog) sveta, kao što ni individuum ne može da prekorači svoje vreme..."²⁹

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

²⁷ Hegel, G.V.F.: *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, V. Masleša, Sarajevo 1987, str. 30.

²⁸ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989, str. 18

²⁹ *Op. cit.*, str. 18.

Pravo filozofiranje mora uvek biti upravljenko ka celini, ka celini svega što jeste, ka svetu; filozofija je misao o svetu kao takvom. To isto kazuje i Hegel: on ističe kako je *filozofija misao sveta*, ali dodaje, da je to takva misao koja *uvek dolazi prekasno da poučava kakav svet treba da bude*³⁰. Kao misao sveta filozofija se javlja tek pošto je stvarnost ispunila svoj proces razvoja i dovršila se, ističe Hegel. U svom dovršenom obliku ona se može javiti tek na kraju, na kraju istorije. "Kada filozofija svojim sivilom slika na sivome, onda je jedan lik života ostario, a sivilom na sivome ne može se podmladiti, nego samo spoznati; Minervina sova počinje svoj let tek u sutan"³¹.

Hegel je svoju filozofiju video ne samo kao vrhunac istorije filozofije, već kao i njen kraj, kao njeno konačno ostvarenje. Danas se ovakvo shvatanje može dovesti u pitanje. Hegel može biti u pravu, ako je reč o jednoj određenoj vrsti filozofije, kakva je njegova filozofija. Sa njegovom filozofijom odista se završava jedan mogući način filozofiranja, ali, niti prestaje filozofiranje, niti se ukida filozofija kao takva. U tom smislu filozofija ne može biti ostvarena, ukinuta i time odbačena, kao što ni metafizika ne biva prevladana preobražajem u tehniku, budući da je i sama tehnika tek prolazna forma metafizike, a danas, svakim danom sve izvesnije je da se tehnika sve ubrzanije preobraća u metafiziku nove stvarnosti³² proizvedene digitalnim tehnologijama.

S druge strane, Hegel je svestan vremenitosti filozofije i nedovoljnosti njenih dostignuća: pozivajući se na misao Platona iz dijaloga *Fedon* (84ab) o tome kako to što filozofija daje, traje samo preko noći i da svaki dan počinje od početka, Hegel za filozofiju

³⁰ *Op. cit.*, str. 19.

³¹ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989, str. 19.

³² U spisu *Die Kehre*, M. Hajdeger je pisao o tome kako "tehnika čija je bit samo bivstvovanje nikada neće dozvoliti čoveku da bude prevladana". To može biti tačno, no, ako tehnika nikad ne može biti prevladana od strane čoveka, to ne znači da ona ne može biti prevladana od same sebe i sebe iz sebe same ukinuti prevođenjem u neku drugu formu, nezavisno od čoveka koji i dalje nije vladar samog bivstvovanja. O iznenada otvorenoj perspektivi metamorfoze ne samo metafizike, već i tehnike, kao njene prolazne forme, videti u knjizi: Uzelac, M.: *Disipativna estetika*, Viša škola za obrazovanje vaspitača, Vršac 2006, str. 62-3.

kaže i to kako postoji predstava da je ono što filozofija proizvodi onakvo preko noći urađeno delo kao Penelopino tkanje koje se svaki dan nanovo započinje³³. Hegel vidi nesporne rezultate kojima se filozofija s pravom može pohvaliti (svestan pritom toga da u filozofiji nema one vrste napretka kao u prirodnim naukama), ali, on ne može a da ne konstatiše postojanje mnoštva stavova čija je trajnost i sudsudina poput tkanja Penelope.

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

U svakodnevnom životu vrebaju nas zamke na svakom koraku. Od toga nisu izuzeti ni oni koji se bave filozofijom; njena svojstvenost, kao što smo već bili pomenuli, rekao je Hegel, započinjući predavanja iz istorije filozofije, jeste u tome što ona proučava ono što se inače smatra poznatim³⁴. Ono što se upotrebljava, ono čime se nasumice rukuje, što nam se čini najbliže jer je najčešće u našoj blizini, to jeste zapravo nepoznato, kaže Hegel, ako se nema filozofsko obrazovanje. Ideja nije nešto neposredno dato; ona tek mora da postane ono što jeste. Ono što je po sebi, mora za čoveka da se opredmeti, da postane "za čoveka", da on postane toga svestan.

Tema filozofije je ono opšte poznato, celina postojećeg kao takva - istina; za razliku od nauke, filozofija (baveći se poznatim) ne čini otkrića kakva su svojstvena u oblasti nauke; njen cilj nije otkrivanje "novog" te vrste, kakvo srećemo u nauci ili čak i u umetnosti. Zadatak filozofije je da iznese na videlo ne ono što je

³³ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989, str. 7.

³⁴ Hegel, G.V.F.: *Istorijska filozofija I*, Kultura, Beograd 1970, str. 24.

novo, već ono što oduvek jeste a jeste u osnovi svega što nam je dato da ga na ma koji način, ma kojim sredstvima dokučimo. I zato, čitajući ove Hegelove redove, odmah se prisećamo Platona: i on govori o tome, govori isto, govori o istini, ali na jedan drugi, pesnički način, dok Hegel govori jezikom nauke njegovog vremena (mada nesporno misi grčki), govori jezikom koji je nama možda i bliži, ali samo u slučaju ako smo na njega naučeni, ako smo ga učenjem usvojili. U protivno slučaju, lako se može desiti da nam reči Platona budu bliže, samim tim što su izrečene neposrednije, što su bliže predmetnom svetu, što su slikovitije, jer taj deo sveta nije se u tokom čitave naše duhovne istorije radikalno izmenio kao što je to u poslednje vreme slučaj s nekim u međuvremenu nastalim svetovima, a tu pre svega mislim na virtualne svetove nastale razvojem digitalne tehnologije.

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

Nakon ovog navoda, postavljamo sebi pitanje: kako do tako nečeg dolazi, da, stvari i istina o njima mogu biti isti, a govor o njima toliko različit, da se usled toga ni sam predmet više u svojoj jasnosti ne prepoznaće? Sve ovo možda je znatno složenije, no što izgleda na prvi pogled. Razloge gore pomenutoj neprilici možda treba tražiti u prirodi samog predmeta filozofije. Pitanje stvari nije nimalo jednostavno, posebno u slučaju kad znamo da ih možemo videti i misliti samo takvima kakve su one za nas, takve, kakve se nama pokazuju a ne takve kakve odista jesu po sebi. Da li različitost pristupa jednoj te istoj stvari u različitim vremenima opravdava i različit govor o njima? Hajdeger kaže da je filozofija *univerzalna fenomenološka ontologija*³⁵; pri definisanju filozofije on tu ima u vidu hermeneutiku³⁶ opstanka shvaćenu kao izlaganje bivstvovanja opstanka, odnosno, kao analitiku egzistencijalnosti egzistencije; ta analitika, kaže Hajdeger, odredila je kraj niti vodilje sveg filozofskog (postavljanja) pitanja tamo odakle ono izvire i ka čemu se vraća. Ali, izrada strukture bivstvovanja opstanka ostaje samo put, dok jedini i pravi cilj je obrada pitanja bivstvovanja uopšte. Tematskoj analitici egzistencije potrebna je svetlost iz već prethodno razjašnjene ideje bivstvovanja uopšte.

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

³⁵ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 38.

³⁶ *Hermeneutika /hermeneutiké techné/* - sposobnost, veština izlaganja, tumačenja; najpre posebna metoda klasične filologije u istraživanju i objašnjevanju starih tekstova, zatim, disciplina koja tumači i obrazlaže duhovno stvaranje uopšte.

Ako nas već očekuju teškoće u dijalogu sa starima koji je jednako nužan kao i dijalog sa savremenicima, nema razloga da se za to ne pripremamo proučavajući i studirajući Hajdegerovo određenje filozofije, sažeto iskazano na kraju njegovog glavnog dela, određenje čija svaka reč zahteva do te mere duboko i opširno tumačenje da ono može biti sadržaj čitave jedne knjige, a to određenje glasi: "*Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, koja polazi od analitike opstanka, a ta je kao analitika egzistencije, odredila kraj niti vodilje čitavog filozofskog postavljanja pitanja tamo odakle ono izvire i kuda se vraća*"³⁷.

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

Da postoji uska veza filozofije i mišljenja, potvrđuje i stav austrijskog filozofa Ludviga Vitgenštajna (L. Wittgenstein, 1889-1951) koji u svom ranom spisu *Logičko-filozofski traktat*³⁸ ističe kako je *svrha filozofije logičko razjašnjenje misli*. Filozofija nije teorija, ističe on, nego aktivnost; filozofsko delo sastoji se bitno od rasvetljavanja i rezultat filozofije nisu "filozofski stavovi", nego pojašnjavanje pojmoveva, pa filozofija pre svega, "mora učiniti jasnim i oštro razgraničiti misli koje su inače, tako reći, mutne i rasplinute" (4.112).

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

³⁷Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 38; 436.

³⁸ Mada, s pravom, Branko Despot smatra da bi primereniji, legitimniji naslov ovom ranom spisu Vitgenštajna bio *Logičko-nefilozofski traktat*, "jer je ovako samo stvara iluzija i konfuzija, gde se ne vidi o čemu je zapravo reč. Reč je o jednom pokušaju da se tradicionalno-filozofskim sredstvima negira filozofija" (Despot, 2019, str. 270).

zapravo *quasi*-iskazi i da je o metafizičkim sudovima nemoguće izjašnjavanje jer se ne mogu naučno verifikovati³⁹.

Reč je o jednom tipično antifilozofskom stanovištu, o shvatanju kojim je prožeta čitava anglo-saksonska filozofija kao i savremena filozofija nauke. Po tom shvatanju može se govoriti samo o naučnim iskazima, odnosno, o onome što se može nedvosmisleno proveriti. Svi drugi, naučno neproverljivi stavovi, jesu besmisleni. Ironijom subbine, to isto se danas može reći za većinu savremenih teorija u oblasti fundamentalnih nauka, u atomskoj fizici, matematici, a posebno kosmologiji. Većina tih teorija ne podleže proveravanju, jer je proveravanje njihovih iskaza u tradicionalnom značenju te reči nemoguće. Zato sve te teorije mnogo više danas pripadaju estetici, a neka od njihovih rešenja, usled harmonije, i elegancije koju sadrže u sebi, proglašavamo za umetnička dela.⁴⁰

Ovo, tipično antifilozofsko shvatanje, navodi se samo zato, da bi u njegovom kontekstu mogao da se istakne značaj reči jednog drugog velikog filozofa XX stoljeća - Teodora Adorna (T. Adorno, 1903-1969). U svojim predavanjima o filozofskoj terminologiji, gde on suprotstavlja filozofiju naukama, ukazujući na to kako filozofija nema svoj određen, samo za nju rezervisan predmet (kao što je to u slučaju nauka), već taj predmet sve vreme traži, i zato opstaje u naporu da izrazi upravo ono što je toga časa još neizrazivo, što je nepojmljivo, Adorno kaže: "*filozofija je permanentan, očajnički napor da se kaže ono što se, zapravo, ne može kazati*"⁴¹. Pravi, i veliki paradoks, koji iskršava pred filozofiju vidi se u tome što ona ono što je nepojmovno zastupa uvek i samo pomoću pojma;

³⁹ Ovde se otvara ozbiljno pitanje: zašto je filozofiji potrebna verifikacija od nauke koja dolazi posle nje. I koja to nauka može biti u stanju da verifikuje filozofske iskaze? Ako su današnje nauke ugrožene, one su ugrožene jer nemaju filozofski obrazložene temelje. Filozofija može jedina opravdati i utemeljiti samu sebi i tu joj od pomoći nisu nauke zasnovane na mogućnosti i nužnosti empirijske provere.

⁴⁰ Videti o tome u mojim knjigama: *Postklasična estetika* (Vršac, 2004) i *Disipativna estetika* (Vršac, 2006).

⁴¹ Adorno, T.: *Filozofska terminologija*, V. Masleša, Sarajevo 1986, str. 76.

filozofija nastoji da mišljenjem zahvati ono što se ne može misliti⁴² i zato je ona *kretanje duha*⁴³ čija je sopstvena intencija - istina⁴⁴. Filozofija je kretanje, ona nije nešto fiksirano i kruto, jednom zauvek dato, ostavljeno potomstvu na negu i ponavljanje. Filozofija je proces, delatnost ljudskog mišljenja koje za svoj predmet ima bivstvovanje kakvo je ono po sebi.

Zato, kao zaključak, ali još više kao opomena, ovde, na početku ovakvog načina uvođenja u filozofiju, mogu dobro poslužiti reči Adorna iz već pomenutog njegovo spisa: "*ko neće da se upusti u rad uma, neka diže ruke od filozofije*"⁴⁵.

Ova mudra preporuka ima poznato poreklo: ono se nalazi u Hegelovom Predgovoru za *Fenomenologiju duha*: "Ko traži samo okrepljenje, ko žarko žudi da zamagli zemaljsku raznolikost svoga života i misli da neodređeno uživa u tome neodređenom božanstvu, taj neka se sam pobrine gde će to da nađe; on će sam lako naći sredstva da sebi nešto dočara i da se time razmeče. Ali filozofija se mora čuvati želje da bude okrepljenje duše"⁴⁶. Hegel upozorava, a na to se nadovezuje i Adorno, da pogrešno je od filozofije očekivati utehu, kako je to činio prelazeći iz filozofije u veru poslednji filozof antičke (i helenističke) epohe Boetije (470-527). Istina on svoj poslednji spis *Uteha filozofije* piše neposredno pred svoje pogubljenje i njegovo shvatanje duboko je ljudsko ako i nije filozofsko. Utehu može pružiti misao o zagrobnom životu, ali ne i filozofija koja ostaje zagnjurena u naše konkretno *sada i ovde*; utehu može pružiti hrišćanska misao, ali ne i grčka filozofija. Filozofija je, po rečima Platona, nalik dugi koja povezuje nebo i zemlju, bogove i ljude, ali ona je isključivo ljudska, ovostrana, ona je samo priprema za smrt, a možda i priprema za večnost, za

⁴² *Op. cit.*, str. 80.

⁴³ *Op. cit.*, str. 81.

⁴⁴ Ovde ponovo, nakon Platona, nakon Hegela, nakon Hajdegera, nailazimo na misao da cilj filozofije jeste istina. Šta je to u istini toliko zagonetno, toliko neophodno za istraživanje da pitanje istine ima prednost u odnosu na većinu drugih pitanja? Ne baca li ovo pitanje izvesno svetlo i na poznati postupak Pontija Pilata?

⁴⁵ Adorno, T.: *Filozofska terminologija*, V. Masleša, Sarajevo 1986, str. 116.

⁴⁶ Hegel, G.V.F.: *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1974, str. 5.

dimenziju istine u kojoj je filozofija nepotrebna jer je tu mudrost u potpunosti dosegnuta, jer tek tako *istinito, dobro i lepo* istinski su transparentni.

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

2. Spekulativni početak filozofije

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

Do toga metafizičkog tla, odnosno do mesta na kom nastaje i iz kog izrasta filozofija moguće je dospeti samo redukcijom, koja kao izraz novog započinjanja u filozofiranju, hoće da prevlada prirodni život zagubljen u svetu, što za posledicu ima da se i samo mišljenje sveta mora staviti u zgrade. Posledica toga je da se *pitanje početka*, pokazuje kao *pitanje prelaska* od prirodnog ka filozofskom stavu, a to znači da se do pouzdanog tla na kom počiva filozofija i od kojeg se tek može na svoj put otisnuti mišljenje, dolazi isključivo jednim "kretanjem unazad", redukcijom onog što je kasnije i naknadno predeno i u vremenu zadobijeno, redukcijom poznatom pod nazivom *transcendentalna redukcija*.

U protivnom slučaju, pomenuto tlo koje mi ovde nastojimo tematizovati, i koje filozofska tradicija označava različitim pojmovima, bilo bi činjenica među drugim činjenicama, činjenični svet koji je svima poznat kao takav, a koji od davnina vodi svako mišljenje na put relativizma.

Potraga za tlom jeste potraga za apsolutom (kako to vidi novovekovno mišljenje), a taj apsolut se u novovekovnoj filozofiji pokazuje kao ono što omogućuje sve drugo, kao ono na čemu sve drugo počiva i odakle ima svoj razlog. U novom veku to tlo nije više nešto predmetno, materijalno, ono sad poprima duhovnu prirodu, ono je *svest* (Dekart), *transcendentalna svest*, *transcendentalna subjektivnost* (Huserl) koja nije ništa drugo do "korelat sveta", rečeno jezikom fenomenologije, njegova "svesna intersubjektivnost".

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

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

Eugen Fink, Huserlov učenik i njegov poslednji asistent, *početak izlaganja* video je kao *izlaganje početka*, kao eksplikaciju principa na kojem počiva sama filozofija, te je smatrao da prvo treba izložiti položaj filozofije u svetu, a tek potom pristupiti pitanju redukcije, i nakon toga, u trećem koraku, pristupiti izlaganju reduktivne i progresivne fenomenologije, jer se samo tako može dospeti do najviše jasnosti.

Do latentnog ali konsekventnog razlaza učenika i učitelja došlo je već 1932. godine u vreme Finkove prerade Huserlovih *Kartezijskih meditacija*; Huserlovo drugačije viđenje čitave stvari, kao što je to danas opšte poznato, rezultiralo je radom *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* (1936) i napuštanjem ideje da se preradom *Kartezijskih meditacija*

(1931) može načiniti definitivno i glavno delo fenomenološke filozofije. Stiče se utisak kako se Huserl povodi za potrebama "čitalaca" (koji ga i tako nisu, ni mnogo, ni dobro razumeli), a kojima baš dotad i nije mnogo poklanjao pažnju, te da u isto vreme mnogo manje insistira na izlaganju koje bi polazilo od same stvari, "makar potom cela konstrukcija izgledala kao a priori".

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

Sâmo pitanje *početka (arche)* jeste daleko više do samo metafizička odluka i ono nužno ima transcendentalno-subjektivnu dimenziju; to je *početak* u smislu odluke koju donosimo iz pozicije transcendentalne subjektivnosti. Samo, dok za Dekarta subjekt (*ego*) jeste deo sveta, beskonačna supstancija pored druge supstancije, za Huserla "svet je predrasuda pozitivnosti"; svet je proizvod konstitucije subjektivnosti, posledica delatnosti transcendentalnog subjekta, pa zato sva prethodna znanja o svetu i moraju biti stavljena u zgrade⁴⁷.

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

⁴⁷ Ovde ne treba gubiti izvida da se kod Huserla redukcija ne vrši u cilju neke "degradacije", već prvenstveno stoga da bi se tematizovalo ono što obično ostaje netematizovano; samo na osnovu toga moguće je razumeti zašto se svet pokazuje kao horizont u kojem mi oduvek živimo, odnosno, kao *svet života*.

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

Na taj način problematizuje se sam temelj fenomenologije, ali se dovodi u pitanje i čitava do tad izvedena njena građevina; zato je neophodno promisliti celokupnu sistematiku fenomenološkog postavljanja pitanja, jer samo na taj način moguće je da se kritičkoj analizi podvrgne kako dignitet, tako i sam stil transcendentalnog saznanja, a to onda povlači za sobom i utemeljenost same transcendentalne "nauke", što samo po sebi ne može biti ništa drugo do odlučujući predmet jednog transcendentalnog učenja o metodi koje ne želi da ima ništa drugo za svoj predmet do jednu *fenomenologiju fenomenologije*.⁴⁸

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

⁴⁸ Ovde je neophodno ukazati na Finkov spis *VI. Cartesiannische Meditation*, nastao 1932, nakon Finkove obrade prvih pet Huserlovih *Kartezijskih meditacija*, a koji je postao dostupan široj čitalačkoj publici tek njenim objavlјivanjem 1988 (Eugen Fink. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. Hans Ebeling, Jann Holl, und Guy Van Kerckhoven - Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Teil II: *Ergänzungsband*, hrsg. Guy Van Kerckhoven - Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1930/32) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1932/33).1 Husserliana Dokumente II/1 und II/2. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988).

postavio pitanje transcendentalnog pitanja, pitanje tla koje po izvršenoj redukciji zaposeda fenomenologizujući subjekt.

Zahvaljujući fenomenološkoj redukciji čovek postaje svestan potrebe za jednom transcendentalnom konstitucijom sveta koji je do tada bio samo apodiktički pretpostavljen i zato je njegova konstitutivna aktivnost usmerena ka jednoj transcendentalnoj kosmogoniji koju može izgraditi čovek kao fenomenološki posmatrač, kao transcendentalno reflektujući subjekt⁴⁹.

Vršenjem fenomenološke redukcije transcendentalno biće se ne samo otkriva i otvara, već i razvija u samostalno transcendentalno biće koje transcendentalno iskušavanje sveta shvata kao konkretizovanje čovekove imanencije: tu se kao poslednji produkt konstitutivnog procesa javlja svet, odnosno, bivanje bivstvovanja - koje se može razumeti samo kao konstitutivni proces u kojem se obrazuje bivstvovanje sâmo, budući da poseduje tendenciju ka ostvarivanju sveta u smislu njegovog oprisutnjenja.

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

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

⁴⁹ Problemu sveta mi ćemo se još jednom vratiti, u osmom poglavlju, kad budemo govorili o kosmološkoj razlici i primarnosti pitanja sveta koje po svom značaju prevashodi sva druga pitanja.

I tek tu se, misleći mogućnost filozofiranja kao filozofiranja, možemo opravdano zapitati za početak fenomenologije, ali, za njen početak ne u smislu *kako* se nešto fenomenologizuje, već *zašto* se to uopšte čini. Sa *zašto* mi pitamo za osnov, za razlog koji prisiljava filozofa "početnika"⁵⁰ (*anfangender Philosoph* – kako je govorio Huserl) da napusti prirodni stav i započne redukciju.

Na tom mestu mora se postaviti još jedno kritičko pitanje, neophodno kad se govorи o onom početnom na filozofskom putu: ne ležи li možda taj osnov već u prirodnom stavu, i ne nagone li nas na redukovanje neki drugi, sporedni, po svojoj prirodi mundani motivi? Fink smatra da priroda transcendentalnog radikalizma ležи upravo u tome što se u pitanje stavlja odista 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 i mogući izlaz bio bi u ideji radikalnog samoosvešćenja koje omogućuje transcendentalno osvetljenje; sasvim je jasno da tu nije sporan sam način puta (odnosno, svejedno je da li polazi iz logike ili psihologije), već karakter, mogućnost da takav put uopšte postoji. Ovo pak povlači za sobom sledeće pitanje: ako puta ima, kakvo ga to fenomenološko predznanje osvetljava da može uopšte da bude zapažen i određen kao put? Moglo bi se pomisliti i to da fenomenološka redukcija samu sebe prepostavlja, ali ako je tako, to ne znači ništa drugo do da nikad ne možemo sve pred-sudove staviti u zgrade; jedan od takvih (preostalih) sudova bilo bi i stav-prepostavka o bivstvovanju sveta čije nam jedinstvo važenja ostaje neproblematično, pa je jedno univerzalno *epoché* nemoguće već i zbog toga što je sama granica bivstvovanja ono što se stavlja u pitanje. Može li se sad *stavljanje u pitanje* staviti u pitanje?

⁵⁰ Kako je u filozofiji najteže samo učenje početka, filozofiranje se može započeti samo pod uslovom ako se pred sobom ima jedan čist problem. Taj problem može biti, kao u slučaju Hegela *ontološko iskustvo*, ili shvatanje bivstvovanja kao *volje za moć* (Niče), ili pokušaj odbrane izvornog značenja metafizike koja prevazilazi svaku ontologiju stvari.

Ako se ovo pitanje, nastalo očigledno u transcendentalnoj ravni, hoće razrešiti na tlu prirodnog stava, konstatovaće se analitička protivrečnost, te bi se u prvi mah moglo pomisliti da isto treba odbaciti. Ali, nije stvar u tome: teškoća samopretpostavljanja fenomenološke redukcije nastaje kad se na ekstreman i radikalalan način dovodi u pitanje transcendentalno znanje. Ovo, razume se, vodi drugom bitnom pitanju: ne prepostavlja li svako traženje već unapred neko znanje o traženom?

Krug razumevanja, o kojem se, od vremena pojave hermeneutike, toliko govori, jeste po mišljenju Finka, temeljna struktura razumevanja i to utoliko, ukoliko se ostaje u prirodnom stavu, budući da pred-datost jeste pred-édatost sveta u prirodnom stavu. Transcendentalna redukcija prepostavlja prethodno osvetljujuće transcendentalno razumevanje, ali to prepostavljanje nije predrazumevanje u smislu znanja onog što je pred-dato, budući da transcendentalni subjekt u prirodnom stavu nije ni dat ni pred-dat.

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

Ovo već od samog početka podrazumeva da redukcija obuhvata dva koraka: (a) *epoché* (isključivanje verovanja u egzistenciju sveta) i (b) *redukovanje* (transcendentalni uvid u nužnosti ukidanja važenja); treba istaći da se kroz *epoché* ne gubi svet, već naša vezanost za njega, gube se ograničenja koja nam nameće prirodni stav. Prema tome: tema fenomenologije, odnosno, tema fenomenologije fenomenologije, nije u zaposedanju jedne nove oblasti bivstva, označene kao transcendentalna subjektivnost, 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 prema transcendentalnoj konstituciji sveta, pa se fenomenologizovanje shvata kao iskustvo transcendentalnog bivstva, ili još preciznije, kao transcendentalno dešavanje, odnosno, kao *transcendentalno samokretanje konstituišućeg života*; taj odnos između mundanog i transcendentalnog bivstva kao odnos bivstvujućeg i predbivstvujućeg treba razumeti u transcendentalnom a ne ontičkom smislu pa tu imamo jednu analogiju višeg reda (*transcendentalis analogia entis*).

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

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

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

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

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

3. Razlozi "nemira" filozofskog mišljenja

Filozofija je isključivo ljudska tvorevina. Samo čovek može filozofirati, budući da je on jedino biće u svetu koje postavlja

pitanje sveta, budući da je on jedino konačno biće koje nastoji da dosegne i razume beskonačno. Šta je to što čoveka drži u nespokojstvu i nagoni ga na filozofiranje? Očigledno, reč je o nečem prvom, ali i tajnovitom, na prvi pogled poznatom i samorazumljivom, ali, u isto vreme mišljenjem do kraja nerazjašnjrenom; reč je o nečem čiji nam je smisao jasan ali put do njega nejasan i neizvestan.

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

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

a. *Iskustvo*

Među mnogim filozofima antičke epohe vladalo je uverenje da je svakodnevno ljudsko iskustvo polazište svega filozofiranja. Čovek uvek polazi od onog što mu je neposredno dato, što ga neposredno okružuje; polazi od svog svakodnevnog iskustva sveta u kojem od samog početka on već jeste. U takvoj situaciji on ne nailazi ni na šta što bi teorijski bilo problematično, ne nailazi ni na

šta što bi budilo sumnju i nevericu; sve se pokazuje takvim kakvim se pokazuje i čovek to u prvo vreme prihvata kao nešto najnormalnije. On još uvek ne pita kakvo je to što se pokazuje, kakvo ono stvarno jeste. Iskustvo može biti raznoliko, ali i nepouzdano; ali, od nečeg se mora poći, na nešto se moramo osloniti ako ne želimo da svet do kraja života gledamo kao neki kaleidoskop, kao slučajnu igru oblika i boja za kojima su nama nepoznati zakoni i pravila.

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

O svakodnevnom iskustvu (*empeiría*), kao našem prvom osloncu u svetu, Aristotel je pisao u delu koje nam je došlo pod tzv. nazivom *Metafizika*: "iskustvo ljudi proističe iz sećanja; iz mnoštva sećanja na istu stvar zadobija se jedno posebno iskustvo; čini se da je iskustvo blisko nauci i umećima; nauka i umeća slede iz iskustva; iz iskustva nastaje umeće (*téchne*), iz nedostatka iskustva - slučaj. Umeće nastaje kada se iz mnoštva iskustvenih pojmoveva izvodi jedan jedini opšti sud primenjiv na sve slične slučajeve" (*Met.*, 980b-981a).

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

b. Čuđenje

Ono što nam kazuju drugi i ono što nalazimo u njihovim spisima, često može biti do kraja kritički nepromišljeno, često nas može odvesti na pogrešni put, često nas može zavesti; onaj ko hoće da se bavi filozofijom mora znati da put u filozofiju vodi preko vlastitog filozofiranja, da svako mora strast filozofiranja iskušati kao sopstvenu strast. To, razume se, ni u kom smislu ne znači da svako od nas mora da izgradi neku originalnu filozofiju, i da na "večna" pitanja dâ nekakve svoje, absolutno originalne odgovore⁵¹. Ako bi se tako nešto dogodilo, ako bismo svi sada i ovde bili absolutno originalni, mi ne bismo mogli komunicirati, ne bismo se mogli razumeti. Znanje se oslanja na poznavanje onog što nam misaono prethodi.

Ovde treba imati u vidu nešto drugo: nije stvar u tome da svako u filozofiji održava svoju (njemu posebno) zanimljivu individualnost i izvornost. Filozofiju ne interesuju pojedinačnosti, niti ona sebe gradi na nekim specifičnim slučajevima i izuzecima koji bi bili iskorak iz svakodnevnog i običnog. Filozofija teži univerzalnom, i u isto vreme onom prvo, onom što je početno i vladajuće, počelo, svega poreklo i princip (*archē*). Sva naša sujeta i samosvojnost slama se kad se nađemo obuzeti čuđenjem koje dolazi iz temelja naše egzistencije. Začuđenost nad onim što je po sebi najrazumljivije, najnediskutabilnije jeste istinski početak filozofije.

O tome nalazimo svedočenje u Platonovom dijalogu *Teetet* (155d) gde Sokrat kaže da je svojstvo filozofa to duševno stanje, koje se da odrediti kao čuđenje i da "nije drugi početak filozofije nego ovaj i čini se da nije loše postavio rodoslovje onaj koji je rekao

⁵¹ Filozofija se razlikuje od umetnosti. Filozofska dela razlikuju se od umetničkog dela. Zahtev za originalnošću, kakav nalazimo u umetnosti, neadekvatan je u slučaju kad govorimo o filozofiji. Pritom, treba imati u vidu da je zahtev za originalnošću u umetničkom proizvodjenju novijeg datuma, da o takо nečem možemo govoriti tek od epohe romantičara. Hajdn ili Mocart pa čak ni Betoven nisu razmišljali o originalnosti, niti su tako nečim bili opterećeni. Za tako nešto nisu znali ni srednjevekovni autori koji nisu imali običaj da kao citate ističu mesta koja su prepisivali od drugih autora (smatrujući da svi jednako učestvuju u otkrivanju jedne jedine istine). Prvi koji je potpisivao svoje skulpture bio je po svedočenju istoričara umetnosti italijanski skulptor Donatelo (1386-1466).

da je Irida kći Taumanta." Vidimo da Platon ističe grčku boginju Iridu kao simbol filozofije; ako znamo da je po predanju ova drevna grčka boginja začela boga Erota sa Zapadnim vетром, mogli bismo reći: iz Irilde – odnosno, iz filozofije - potiče i sama ljubav. Na taj način, filozofija stupa u odnos sa samom sobom. Irida (što zapravo na grčkom jeziku znači: *duga*) jeste simbol filozofije, i kao što duga, posle kiše, spaja nebo i zemlju, tako filozofija spaja bogove i ljudе, spaja mudre i one što teže mudrosti. Tako se filozofija, oличена u Iridi, javlja kao posrednik: ona posreduje između ljudi i bogova, između ljudi i neba, između ljudi i sveta.

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

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

Tako se, i kod Aristotela, kao ranije Platona, čuđenje počinje isticati kao posebno načelo, kao princip koji nagoni ljudе na filozofiranje, na razmišljanje, na bavljenje teorijom, posmatranje, no posmatranje posebne vrste, misaonim posmatranjem, za šta su kasnije Latini koristili izraz *contemplatio*. Čuđenje i danas podstiče i prati ljudsko mišljenje i istraživanje, jednako kao i u najstarija vremena; ono se pokazuje kao trajni izvor, kao nepresušni istinski početak; jer, u čuđenju se nađe onaj koji ne zna, a koji je svestan tog svog neznanja, mada, u isto vreme, ne zna šta je uzrok tom neznanju.

Ljudi se nalaze od početka u svetu, među stvarima, obuzeti njima, jer njih prvo vide i vide ih prvima, a zaboravljaju na to što je to sam svet – svet koji nije ukupnost svih stvari ni sama stvar, već nešto daleko više i daleko zagonetnije: nešto što obuhvata sve stvari a da samo pritom nije stvar. Za to vreme, čovek živi s

dubokim osećanjem samorazumljivosti koja sve obuhvata i svemu daje nekakav smisao; iako je izgubljen među stvarima, čoveku ni u jednom času ne pada na um da se zapita odakle tim stvarima dolazi njihovo postojanje, šta svaka od njih, sama po sebi, zapravo jeste, kakvo je njegovo mesto u tom svetu stvari, šta on tu uopšte traži.

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

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

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

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

Filozofi počinju da postaju filozofi u času kad počinju da stvari „gledaju“ na drugačiji način, u času kad uspeju da prevladaju prirodni stav u kojem se svi ljudi prirodno, od početka svog postojanja, nalaze, a prevazilaze ga tako što počinju da ga

prepoznaju shvatajući pravu prirodu svoje vezanosti za stvari. Filozofi uz pomoć teorije, prestaju da budu vezani za pojedinačna bića, za bivstvujuće, oni s čuđenjem počinju da pitaju šta ta bića zapravo jesu, šta stvari kao takve jesu, šta je u njihovoj osnovi, negde s one strane svakog postojanja; tako oni vođeni duhom filozofije dospevaju do jednog novog, drugačijeg, filozofskog stava a koji je moguć samo kao posledica svesti o prirodi prirodnog stava.

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

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

- a) filozofija označava istinski život u teorijskom stavu; ona nije stvar pojedinca; svet razumeti iz duha, to zahteva napor zajednice ljudi koji u filozofiji vide jednu radnu filozofiju.
- b) filozofija (kao specifični pogled na svet) znači sveobuhvatni pogled na bivstvovanje i život; ona se uzdiže naspram parcijalnih znanja posebnih nauka, a njen jedini i trajni problem jeste pitanje o svetu, kao svetu.
- c) ne uči se filozofija, već filozofiranje; ono je jedan stalni misaoni napor koji je u ranoj filozofskoj tradiciji prikazan kao uspinjanje vrletnom stazom iz pećine, o čemu nam govori Platonova parabola o pećini (koja zapravo metafora sveta) na početku VII knjige njegovog slavnog dijaloga *Država*.⁵²

⁵² Slika o pećini koju nalazimo u ovoj paraboli jeste izraz stalne čovekove situacije u svetu. Mi se stalno nalazimo okovani moćnom tradicijom, predrasudama koje nas ometaju da se okrenemo istinski bivstvujućem, pa ostajemo večni zarobljenici sveta senki čije prave prirode nismo svesni (živeći u zabludi da pred sobom imamo istinski svet). Senka biva spoznata tek kad je spoznamo kao takvu; zato Hegel i kaže u predgovoru *Fenomenologije duha* da

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

Filozofija, dakle, nastaje iz čuđenja, iz čuđenja nad samorazumljivošću postojane pretpostavke bivstvovanja (koja se, videli smo, naziva *generalna teza prirodnog stava*). Na takvom misaonom putu, takvim sledom postavljanja pitanja dolazi se do bitnog pitanja, do pitanja nad pitanjima, do pitanja šta je svet; u isto vreme, zadatak filozofije je da čoveka oslobodi od izgubljenosti unutar stvari, od obuzetosti stvarima unutar sveta, a to ne znači ništa drugo, do da je filozofija jedna specifična, *radikalna refleksija* koja, osvetljavajući ono skriveno, ide u susret onom "prirodnom" i običnom (Fink) i to "prirodno" i "obično" vidi na način bitno različit od onog prvočasnog, neposrednog. Napustivši stanovište neposrednog, oposredovan iskustvom "života u filozofiji", filozof stvari vidi na nov način, postaje svestan njihove problemske dimenzije i postajući svestan postojanja dimenzije kao dimenzije, on postaje svestan postojanja horizonta stvari, on postaje svestan horizontne strukture sveta i sam svet počinje da sagleda kao horizont unutar kojeg sve stvari egzistiraju na način igre.

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

"ono što je poznato nije zbog toga, što je poznato, takođe saznato"; senku shvatamo kao senku tek kad je shvatimo kao jedno senkovito biće (bivstvujuće), kao nešto što postoji na senkovit način i samo slika je onog što jeste na pravi način.

sebi; za čoveka ono mora da se opredmeti, da postane svesno, da postane za čoveka. Opredmetiti se, stupiti u egzistenciju, to znači "promeniti se i pri tom ostati jedno isto"⁵³. Cilj filozofije po shvatanju Hegela jeste u tome da duh dode do svoje slobode, do stanja nezavisnosti u odnosu na stvari i sve neposredno što ga okružuje, a to je moguće samo u mišljenju.

c. Sumnja

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

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

Jedan od najvećih hrišćanskih pisaca prvog milenijuma naše ere, Aurelije Avgustin (354-430), dugo razdiran sumnjama koje je nastojao da prevlada svojim učvršćivanjem u veri (o čemu nam svedoči njegov autobiografski spis *Ispovesti*), u spisu posvećenom problematici božijeg trojstva pita: "Ko bi mogao da sumnja da živi, hoće, misli, zna, sudi? Kad neko sumnja on živi; kad sumnja seća se po čemu sumnja; kad sumnja, vidi da sumnja; kad sumnja, hoće da bude siguran; kad sumnja, misli; kad sumnja, zna, da nešto ne zna; kad sumnja, sudi da, ne treba lako dati (na nešto) saglasnost; da neko uvek može sumnjati, u to nije potrebno sumnjati. Kad tako ne bi bilo, ne bi se moglo ni u šta sumnjati" (Trin., X. 10).

Teško da je ovom navodu potreban neki dalji komentar. On sam za sebe najbolje govori. Smatram da je ovde metodski princip sumnje izložen na najbolji mogući način. Njegov bledi odjek imaćemo na početku novovekovne filozofije, kod ranije već

⁵³ Hegel, G.V.F. *Istorija filozofije I*; Kultura, Beograd 1970, str. 26.

pomenutog francuskog mislioca Rene Dekarta, koji upravo u sumnji vidi temeljni metodski princip na putu filozofskog mišljenja.

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

d. Bezpretpostavnost

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

U jednom periodu savremene istorije, u doba vladavine Njutnove klasične mehanike i sveopštег primata matematike, matematički formalizam fascinirao je mnoge filozofe; među njima isticao se holandski filozof jevrejskog porekla Baruh Spinoza (1632-1677) koji je prvi pokušao da filozofiju izloži na matematički način (*more geometrico*) i to je učinio na, do danas, neprevaziđen način. Pod njegovim uticajem, Lajbnic je nastojao da izgradi filozofiju kao univerzalnu nauku (*mathesis universalis*). Ali, kako se formalizam matematike temelji u jednoj sasvim određenoj apstrakciji, filozofija ako hoće da započne bez pretpostavki, ne sme biti nekritična već

mora (kao filozofija matematike, odnosno logika) da pita šta ove apstrakcije znače i kako se do njih dolazi. Dok matematika za svoj materijal ima umrvljenu prirodu, mrtav prostor i mrtvo *jedno*, filozofija nastoji da organizuje (uspostavi) pojam u njegovoj životnosti, videći sve kao živo i to je ono što se mora dalje promisliti kako bi pojam teleologije mogao imati svoj smisao. Oblast koju promišlja filozofija daleko prevazilazi okvire u kojima se sigurno kreće matematika i matematizovane prirodne nauke. Filozofija hoće da razume oblast živog, oblast duhovnog, ona hoće da dospe do noosfere - do oblasti gde matematika gubi svaki oslonac.

*

Iz svega izloženog moglo bi se zaključiti da (a) svi mi od početka, na ovaj ili onaj način filozofiramo i da (b) filozofija na nezaobilazan način pripada čovekovom življenju; isto tako dolazi se do zaključka da je (c) pojam "filozofija" reč grčkog porekla koja bi se mogla prevesti kao *ljubav prema mudrosti*; nadalje, može se zaključiti da je (d) polazna tačka filozofije svakodnevno, prednaučno iskustvo koje stoji u znaku prirodnog jezika, da (e) filozofija počinje kada naše postojanje u svetu izgubi svoju predrefleksivnu samorazumljivost, kao i da (f) tradicija označava čuđenje i sumnju za početne tačke filozofiranja; konačno, (g) da čovek, postajući svestan svog neznanja teži nesumnjivom, temeljnom znanju (znanju temelja), te stoga (h) filozofija ne prepostavlja svakodnevno, iskustveno postojanje u svetu (*In der Weltsein*), (i) niti prepostavlja odredene metode, već je prinudena da sama sebi prethodno izgradi i sadržaj i metode a sa stanovišta uma (*nous*) koji misli sebe.

e. Pitanje sveta

Početkom XX stoljeća sve više se pokazuje kako je *pitanje sveta*, pitanje nad pitanjima; to je pitanje koje postavlja jedino čovek, premda je i sam unutarsvetsko biće, biće unutar sveta koji nije stvar među stvarima, već nešto što obuhvata sve stvari a da samo, kao što smo rekli, nije stvar. Na putu ka pojmu sveta (budući da je o svetu moguće imati pojam ali ne i predstavu), iskrasavaju,

preplićući se, tri pojma krajnje zagonetne prirode: *prostor, vreme, kretanje*.

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

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

Svako kretanje zbiva se u prostoru i da bi se ono obavilo potrebno je vreme. Mi se krećemo, razumevajući sebe u prostoru i vremenu i isto tako, razumevamo temeljne forme raznovrsnog kretanja u kojem stvari dolaze i odlaze, povećavaju se i smanjuju – sve vreme krećući se u velikoj igri sveta.

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

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

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

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

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

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

Gde je tu bilo mesto prostoru, vremenu i kretanju? Koji se to deo filozofije bavio posebno prostorom, vremenom i kretanjem kao i njihovim odnosom? Oni se nisu našli u logici, budući da su, kao za

tradicionalnu metafiziku, bili problemi drugog reda. Posledica toga beše da su bili prognani u spekulativnu fiziku, koja je, po tradicionalnom shvatanju stvari, bila podređena metafizici.

Uprkos potisnutosti u drugi plan, problematika prostora, vremena i kretanja ima dugu istoriju i nikad nije bila u potpunosti zanemarena; ona započinje sa Parmenidom iz Eleje. Parmenid je utemeljivač ontologije, prvi mislilac koji s neumitnom strogošću promišlja bivstvo bivstvujućeg tako što ništa izdvaja iz bivstvujućeg i suprotstavlja mu ga. Prostor, vreme i kretanje je Parmenid smestio u oblast privida (*dóxa*). Na tragu njegovih ranih uvida, evropska nauka, emancipovavši se od ontološke filozofije, orijentiše se na bivstvo prostora, bivstvo vremena i bivstvo kretanja konačnih stvari i odatle nastoji da protumači prostor, vreme i kretanje. Od tog trenutka svim naukama zajedničko je da se uvek pretpostavlja da nešto *jeste-u* prostoru, vremenu ili kretanju. U tom smislu sva novovekovna nauka samo je naslednik ranog Parmenidovog učenja.

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

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

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

sve stvari stoje i u kojem se događaju i pojavljuju. Zato misao sveta nije misao među drugim mislima, već misao uz čiju pomoć mi uopšte možemo misliti⁵⁴.

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

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

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

Ka tom svetskom kretanju nastajanja i propadanja svega konačnog odnosi se i čovek i to u igri kao svečanoj tragediji. Zato u saznanju Edipove patnje iskrenost sveta ljudskog opstanka dolazi do svoga vrhunca⁵⁵.

Priča o usudu Edipa, priča je o ljudskom usudu na putu ka pravom znanju oslobođenom svega ljudskog i prolaznog. Edip, nalazeći se u neznanju iskreno teži znanju. On do tog znanja dolazi uz pomoć slepog врача Tiresije. Shvativši u čemu je njegov greh

⁵⁴ Fink, E.: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957.

⁵⁵ Fink, E.: *Welt und Geschichte*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* /hrsg. von Franz-Anton Schwarz/, Alber, Freiburg/München 1976. S. 178 .

koji je učinio u neznanju (ubistvo pravog oca (kralja Tebe) i potonja ženidba s majkom), Edip shvata da znanja do kojih je dolazio videći stvari i nisu prava znanja, da su ona mnogo nižeg značaja od onih koja mu govori slepi Tiresija iz svoje tame, Edip sebe oslepljuje da bi došao u svet tame i da bi tek otud video stvari kakve odista jesu. Edip saznaće da je tragičnost stvari utkana u strukturu kosmosa, dolazi do onog uvida koji imamo kod jednog od prvih mislilaca Grčke, Anaksagore. Da li mi danas, dva i po milenijuma posle Anaksagore svojih uvidima o svetu, znamo više i dublje dopiremo do prirode samih stvari, neka ovde ostane otvoreno pitanje.

4. Težišta filozofskih pitanja u "platonovskom trouglu"

Videli smo da postoji mnoštvo najraznovrsnijih određenja filozofije, da ih ima čak i više no što ima filozofa. To samo po sebi još uvek nije znak nepremostivih neslaganja, niti toliko različitih, suprotnih, protivrečnih shvatanja, a još manje daje za pravo da se tvrdi kako filozofijom vlada potpuni relativizam, da sve je onako, kako se to kome čini. Na kraju ovog poglavlja pokazaće se nešto sasvim suprotno tome: doći će se do zaključka da filozofijom vlada najviša strogost a da ona nije nauka upravo zato što je viša od svake nauke, zato što je, kako je to Edmund Huserl (1859-1938) rekao – *stroga nauka*.

Pre toga, podsetio bih na jedno od najpoznatijih mesta u Platonovim dijalozima, a u kojem se raspravlja o filozofiji i sudbini filozofa, istina, na jedan, mi bismo danas rekli, pesnički, metaforični način. A, ističem, reč je o najvećem filozofu u istoriji filozofije - Platonu, o čoveku koji je živeo na početku istorije filozofije i sa kojim filozofija počinje na najodlučniji način. Kod Platona još uvek ne nalazimo strogu podelu filozofske problematike na pojedinačne discipline. Tako nešto naći ćemo tek kod njegovog učenika Aristotela, ali i ta podela, kao i sve potonje podele, krajnje je uslovna, jer filozofija nema u istinskom smislu ni posebnih oblasti ni posebnih disciplina, budući da je jedna.

Kao što rekosmo, Platon (427-347) još uvek o filozofskim problemima govori pesnički, koristeći mitove i slike, budući da je u njegovo vreme mitska tradicija u običnom narodu još uvek živa, a sam pojmovni aparat neizgrađen, živ a ne umrtvlen u maniru novovekovnog apstraktnog naučnog jezika. Kod njega reči su žive i misli se oblikuju u životu dijalogu sagovornika. Sama njegova filozofija je u znaku učenja o *lepom, dobrom i istinitom*, kao najvišim idejama i o *onom jednom* koje sve omogućava a da samim jestanjem ne jeste, tj. nije omogućeno.

Sve to je nekim istoričarima filozofije dalo povod da ustvrde kako se sva Platonova filozofija⁵⁶ i vremenski može podeliti u tri

⁵⁶ Ovde je za potrebe ovog Uvoda dato jedno od mogućih tumačenja celine Platonovog učenja. O Platonovom četrdesetogodišnjem životu i radu u Akademiji

vremenski različita dela: prva faza njegovog filozofiranja (nakon što se u znatnoj meri oslobodio sokratovskog uticaja i problematike kojom su bile ispunjene rasprave sofista), posvećena je učenju o apsolutno *lepon* i ono je osnovna tema njegovih dijaloga *Gozba* i *Fedar*. Ta bi se faza mogla odrediti kao estetička.

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

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

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

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

nakon prvog povratka iz Sirakuze (387) mi malo znamo. Ostala su nam 34 dijaloga i nekoliko pisama. Vreme njihovog nastanka i hronologizacija ostaju trajno sporni. Istraživači naglasak stavljuju na one dijaloge u zavisnosti koje aspekte Platonovog mišljenja ističu u prvi plan. U tom smislu dijalozi *Sofist* i *Fileb* imaju poseban značaj kad se hoće više reći o mogućim osnovama njegovog nepisanog učenja koje je usmeno izlagao svojim učenicima, a i tada nije bio jednoznačan jer je kao veliki učitelj svojim učenicima ostavljao širok prostor da sami domišljaju probleme koji su bili diskutovani, bio to kosmos ili tikva.

Mada tome ovde nije pravo mesto, smatram da je potrebno pre prelaska na odlomak iz *Države*, koji u nastavku sledi, upozoriti na sledeće: u poslednja dva stoljeća ne prestaju rasprave oko odnosa platonovog nenapisanog učenja i onoga što je do nas došlo u njegovim dijalozima: dok po nekima (poput Šlajermahera) sve što se može znati o Platonu i njegovom učenju sadržano je isključivo u dijalozima, drugi pak teoretičari (posebno oni iz tzv. Tbingenske škole) smatraju da se u obzir mogu uzeti i posredna svedočenja jer smatraju da pravo Platonovo učenje nikad i nije bilo javno izloženo, već samo u razgovoru s učenicima, a da su dijalozi bili neka vrsta podsetnika (to u znatnoj meri važi i za Aristotela, ako se oslanjamо na pisanje Plutarha). Konačno ima i onih koji smatraju da se dubokim čitanjem Platonovih dijaloga može doći i do njegovog pravog učenja.

U svakom slučaju, treba imati u vidu i to da su spisi Platona dugim i obilaznim putem došli do nas, da su opterećeni raznim interpretacijama, tumačenjima koja su manje ili više plod razumevanja, a često i očigledni izraz nerazumevanja dela velikog filozofa. Ovde nije mesto za ukazivanje na pravo Platonovo učenje, posebnom analizom pojmove koji se sreću u njegovim spisima i koji su u neposrednom kontekstu s duhom grčkog jezika i mišljenja.

Tumačenje koje sledi, posledica je našeg shvatanja i tumačenja Platona a rezultat niza promena koje su se dogodile ne samo u razumevanju Platonovog dela no pre svega promena do kojih je dovelo s novim viđenjem sveta kakvo je naše a koje je bitno drugačije od onog kakvo je bilo kod starih Grka. Na neki način ovde se, makar privremeno, ovo mora prihvati, kako ne bi već na samom početku zamerke tekstu i tumačenju premašile namere s kojim je napisan.

Dakle: VII knjiga Platonovog dijalogu *Država* započinje dijalogom Sokrata i Glaukona:

"A sada - rekoh - uporedi nas ljude sa ovim stanjem da bismo videli da li smo zaista obrazovani ili nismo. Zamisli da ljudi žive u nekoj podzemnoj pećini, i da se duž cele pećine provlači jedan širok otvor koji vodi gore, prema svetlosti. U

toj pećini žive oni od detinjstva i imaju okove oko bedara i vratova tako da se ne mogu maći s mesta, a gledaju samo napred, jer zbog okova ne mogu okretati glave. Svetlost im, međutim, dolazi od vatre koja gori iznad njih i daleko iza njihovih leđa. Između vatre i okovanih vodi gore put, a pored njega zamisli da je podignut zid kao ograda kakvu podižu madžioničari da iznad nje pokazuju svoju veštinu.

— Zamišljam — reče on.

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

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

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

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

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

— Razume se.

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

— Bezuslovno.

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

— Zevsa mi, tako je.

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

Tako je — reče Glaukon.

— A sada zamisli — nastavi Sokrat — kako bi oni postupili kad bi njima stvarno uspelo da se oslobole okova i

izleče od neznanja. Moglo bi biti samo ovo: kad bi neko od njih bio oslobođen okova i bio prinuđen da odjednom ustane, da okreće vrat i da podje i pogleda prema svetlosti, dok pri svemu tome oseća bolove, a od svetlosti ne može da vidi one stvari, čije je senke nekad gledao, šta misliš šta bi odgovorio kad bi mu neko rekao da je sve dотле gledao samo koještarije, da je sada mnogo bliže realnosti i da vidi pravilnije, pošto je okrenut većoj istini? A kad bi mu tada neko pokazao pojedine predmete koji prolaze i pitanjem ga primorao da odgovori šta oni znače, zar ti se ne čini da će on biti u neprilici i da će misliti kako je ono, što je ranije gledao, stvarnije od onoga što mu se sad pokazuje?

— Tako je, naravno.

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

— Zaista bi tako učinio — reče Glaukon.

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

— Ili, bar, ne bi to mogao odmah.

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

— Svakako.

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

— Zacelo.

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

— Jasno je da će naposletku doći do toga.

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

— Svakako.

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

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

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

Dabome, da bi.

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

— Razume se.

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

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

Ovaj pomalo duži navod, u obliku kako je kod nas preveden i mnogo puta objavljivan,⁵⁷ jedno je od često tumačenih mesta u istoriji filozofije, posebno u slučajevima kad se započne izlaganje filozofske problematike i na njemu obično se nastoji dati obris filozofske problematike.

Postoji mnogo interpretacija ovog mesta kod Platona. U ovom slučaju ja će se ograničiti na jednu od onih krajnje jednostavnih. One složene, drugačije, biće predmet izlaganja neko drugom prilikom. Smatram da ovde složenim tumačenjem ne treba čitaoce odbiti od čitanja ove knjige. Izabrao sam stoga možda ne najbolje tumačenje, no za prvu priliku, za prvo susretanje s ovom problematikom najlakše. Sledeći korak može se potom naći u Hajdegerovom radu: *Platonovo učenje o istini*.⁵⁸ Pokušaću da ovde izložim jedno od popularnih tumačenja ove Platonove parabole koje je među najprisutnijim u savremenoj filozofskoj literaturi.

⁵⁷ Platon: *Država*, BIGZ, Beograd (više izdanja).

⁵⁸ Hajdeger, M.: *Platonovo učenje o istini*, u knjizi: Hajdeger, M.: *Putni znakovi*, Plato, Beograd 2003, str. 187-203.

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

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

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

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

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

Platon ovaj problem rešava tako što naspram čovekovog duha i pravog bivstvovanja stavlja jedan treći elemenat, treći član relacije - *ideje*; one su čiste bitnosti po sebi, čiste suštine; one su večne i nepromenljive praslike bitnosti stvari. Mnoštvo ideja obuhvaćeno je jednom idejom *dobra*, *le pog* i *istinitog* istovremeno - jednom *idejom idejâ*. Ova *ideja idejâ* jeste apsolut, Bog, božja božanstvenost, rečeno na platonovski način. U pomenutoj paraboli o pećini sunce je ta ideja svih idejâ, a prirodne stvari na svetlu sunca su ideje. Da bi rešio ovaj odnos Platon koristi dva mita:

a. *Anámnesis-mit*. Platon polazi od toga da je duša po svojoj biti slična idejama. Pre njenog ulaska u propadljivo telo ona je gledala ideje. To duhovno gledanje bilo je potom onemogućeno ulaskom duše u telo, njenim "zarobljavanjem" u čulnom, čega će ona nastojati da se oslobodi kasnije, tokom čitavog svesnog čovekovog života. Telo se duši pokazuje kao tamnica i iz ove tamnice (pećine) duša nastoji da se oslobodi i to uz pomoć filozofije. Kroz očišćenje (*kátharsis*) od čulnih zamki, zamki koje nam postavljaju čula, duša nastoji da izade iz "pećine u kojoj je zarobljena", nastoji da se izdvoji iz sveta telesnosti i taj "izlazak iz

pećine" omogućuje joj da se ponovo priseti (*anámnesis*) svog ranijeg egzistiranja. Do pravog saznanja dolazi se ponovnim sećanjem, duša se priseća života koji je vodila pre svog rođenja, pre svog pada u čulno, pre no što je postala ponovo vezana za telo, za telesnost.

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

Pravo saznanje je stoga moguće jer i duša i pravo bivstvovanje pripadaju idejama. Sećajući se, duša ponovo biva vezana za ideje u kojima učestvuju stvari na način *méthexis*. Na taj način, čulno opažanje je samo spoljašnji uzrok ponovnog sećanja.

Sve to o čemu nam govori Platon može se predstaviti u obliku trougla⁵⁹. Tematizujući relacije koje se uspostavljaju unutar ovog trougla moguće je sagledati centralni zadatak koji je ovaj mislilac postavio celokupnoj istoriji filozofije i dalekosežno odredio njen put kao i okvire u kojima će se filozofija kretati. Svi kasniji filozofi videće kao svoj osnovni motiv izlazak iz Platonove senke traženjem načina da se bude s druge strane problema koji je dalekosežno prvi formulisao Platon; tako nešto pokazalo se tokom čitave istorije kao nemoguć zadatak; možda je to prvi osetio najveći Platonov učenik Aristotel, koji se svim silama i sa svih strana suprotstavljao Platonu, ali je u potpunosti ostao zarobljen i njegovim načinom postavljanja pitanja i njegovim načinom rešavanja problema. Zato je jedan savremeni filozof (A. N. Vajthed) i mogao da kaže kako je sva istorija filozofije samo jedna fusnota na Platona.

⁵⁹ Ovde ukazujem na izlaganje A. Ancenbahera: Anzenbacher, A.: *Einführung in die Philosophie*, Herder, Wien/Freiburg/Basel 1989, S. 48-50. Istovremeno, smatram da nema sistematičnijeg, preglednijeg i u tehničkom smislu jasnijeg uvoda u filozofiju od ove knjige na koju sam se u više navrata tokom svojih ranijih predavanja i pozivao.

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

ideja
bog
APSOLUT
filozofija duha
(Hegel)
(Proklo)

anámnesis
méthexis

iskustvo

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

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

Platonova pozicija ostaje pomalo dvomislena: s jedne strane, njemu bi bila najbliža ona pod (a), ali, budući da on još uvek filozofsku problematiku ne vidi razvrstanu u filozofske discipline (što se po prvi put sreće tek kod Aristotela), njemu pripadaju jednako i dve ostale pozicije. Zato on ostaje i najveći mislilac tokom čitave istorije i zato njegovi sledbenici, posebno neoplatoničari (Plotin, Proklo, Damaskin Dijadoh) zauzimaju posebno mesto u istoriji i zato se njima i svi potonji filozofi najčešće vraćaju⁶⁰.

a. Glavni pravci filozofskog pitanja

Ako je Platonovo filozofiranje još uvek u znaku mita i ako se u njegovojoj izvornosti nalaze još mnogi neizdiferencirani problemi, ipak se u priči o pećini i pomenutom "platonovskom trouglu", s kojima smo započeli izlaganje, može pokazati temeljna problematika sveukupnog filozofiranja.

"Platonovski trougao" prvo vodi razlikovanju teorijske i praktične filozofije, razlici saznanja i delanja. Veza *bivstvovanje - ja - ideja* (ili: *priroda-subjekt-absolut*; ili: *svet-duša-bog*) obuhvata

⁶⁰ Uostalom, sve rasprave koje se vode unutar tzv. hrišćanske filozofije samo su echo nesporazuma koji se ispoljio na Prvom vaseljenskom saboru u Nikeji (325. g. n. e) a koji je nastao u sporu hebrejske misli i filozofske logike oko subordinacije bića kakvu srećemo kod Plotina.

sav prostor teorijske filozofije; najvažnije pozicije filozofske tradicije razlikuju se po tome na koji se od ova tri ugla unutar pomenutog trougla oslanjaju. Tako postoje tri glavna pravca filozofiranja:

1. *Filozofija bivstvovanja.* Mišljenje počinje tim da se polazeći od *pojava* pita za bivstvovanje koje im leži u osnovi. Drugim rečima: filozofija nastoji da promisli uslove i pita za uslove i mogućnosti iskustva u *ne-ja*; u tom slučaju filozofiranje je primarno *ontološki*⁶¹ orijentisano.

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

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

Zaključak. Istorijsko-filozofski posmatrano, ova tri pravca su povezana sa tri velika imena filozofije: *filozofija bivstvovanja* sa Aristotelom, *filozofija subjekta* sa Kantom, *filozofija duha* sa Hegelom. Ova tri pravca na različite načine određuju svu istoriju filozofije. To istovremeno znači da i pored mnoštva filozofija, postoji jedna filozofija i sve njene osnovne stavove nalazimo kod Platona. Istorija filozofije rađa mnoštvo aspekata i sinteza filozofske problematike i pritom razvija različite probleme jedne večne filozofije - *philosophia perennis* za koju se zalagao Lajbnic. Istorija

⁶¹*Ontologija* - učenje o bivstvujućem kao bivstvajućem. Opširnije videti u mojoj knjizi *Metafizika* (2006).

filozofije je filozofski proces, dijalog filozofa o jednoj istini. Tako *skandal filozofije*, o kojem se ponekad govorilo, a koji se svodio na to da filozofija ne daje konačan odgovor ni na jedno, za ljudsku egzistenciju, bitno pitanje, a do kojeg se došlo poređenjem napretka kakav se ostvarivao u naukama i filozofiji - gubi opravdanje.

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

b. Pokušaj definisanja filozofije

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

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

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

kako je nju video Hegel: ona može biti nauka o celini znanja, o celini svega što jeste.

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

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

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

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

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

c. Podela filozofije

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

Međutim, bez pretenzija da se načini podela koja bi imala neko apsolutno važenje, moglo bi se, u znak opravdanja, reći da se vremenom nakupila velika količina znanja, i da je to imalo za potrebu, čisto iz praktičnih razloga, da se ta znanja grupišu kako bi bilo olakšano njihovo izlaganje; posledica toga je prihvatanje stare podele filozofije na praktičnu i teorijsku.

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

U *praktičnu filozofiju* ubrajamo: (a) *Etiku* (učenje o moralno relevantnom delanju i njegovim normama) i (b) *Poietiku*⁶² (učenje o stvaranju i proizvođenju; tu spada *Estetika* (kao filozofija umetnosti) i filozofija tehnikе).

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

⁶² Uobičajeno je da se piše *poetika*. Ali, nije greška ni kad se piše *poietika*. U ovom drugom slučaju, koji je bliže izvornom obliku reči, naglasak je jače stavljen na sam stvaralački momenat *poiesis*.

teorijskim razlozima, pa pomenute "filozofije" često vode u zabunu predstavljajući se kao fundamentalne filozofske discipline.

Kada je reč o fundamentalnim filozofskim disciplinama, onda, ponovimo to još jednom, to su: *metafizika*⁶³, *gnoseologija*, *etika* i *estetika*. Ovde ne spada *logika*, kako je to bilo u antička vremena, zato što njen filozofski deo danas čini problematiku *metafizike*, a onaj metodski deo spada u *metodologiju nauke* i u tom smislu, pri klasifikaciji disciplina, treba slediti Aristotela.

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

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

Filozofija je nauka i to *stroga nauka* i sredstvo njenog izražavanja su *pojmovi*. Kakva je priroda tih pojmove, posebno kad znamo da mnogi od njih imaju dugu istoriju i da su tokom vremena radikalno menjali značenje? Mi ih koristimo kao oruđa, kao sredstva da izrazimo naše iskustvo, naše viđenje i razumevanje stvari, sveta i temeljnih principa na kojima stvari i svet počivaju. Tako se pitanje prirode pojmove javlja kao pitanje koje se ne da zaobići. Neki od njih nešto izražavaju, oni su *tematski*, a neki opet

⁶³ Ovde sam se odlučio za staru terminologiju koja je jasnija no nova. Jasno je da se u novo vreme problematika metafizike velikim delom poklapa s ontološkom problematikom, budući da su se discipline koje su činile *metaphysica specialis* u poslednja dva stoljeća osamostalile, ali, jednak je pogrešno identifikovati metafiziku i ontologiju budući da je pojam metafizike širi.

se koriste u funkciji ovih tematskih i oni su *operativni* pojmovi.
Kakav je stvarni odnos među njima?

5. Tematski i operativni pojmovi

Hegel je isticao kako istina prebiva u pojmu a time nije htio reći ništa drugo, do da je nauka jedino uporišno mesto odakle progovara istina, da istina više ne prebiva ni u religiji ni u umetnosti već u nauci⁶⁴. Religija i umetnost definitivno su, s nastupanjem novog doba, izgubile svoje ranije prvenstvo i jednako, kao i njihovi produkti, po svom bitnom određenju pripadaju prošlosti. Danas, ni religija, ni umetnost nisu više u stanju da daju odgonetku na večnu zagonetku sveta. Po dubokom Hegelovom ubedjenju samo nauka mogla bi da objasni svet, prirodu i smisao stvari u njemu, a najviša nauka jeste filozofska nauka – filozofija.

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

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

Ti tematski pojmovi ukazuju na temeljnu ideju filozofa koji ih koristi; oni su, mogli bismo reći, bit, suština njegove filozofije, ono potpuno novo što je on uneo u filozofsku tradiciju i po čemu će ga pamtitи kasnija pokolenja. Ti tematski pojmovi svetionici su duž puta kojim putuje filozofsko mišljenje; oni nam omogućuju da određenu filozofiju shvatimo na pravilan način.

⁶⁴ Ovde se opet mora istaći da pojam nauke kod Hegela nema ništa zajedničkog s pojmom nauke koji nalazimo u pozitivnim naukama druge polovine XIX veka. Hegel nauku vidi kao filozofiju.

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

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

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

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

Isto tako, kad govorimo o vremenu, nastojeći da *tematizujemo* vreme, mi razlikujemo stvari u vremenu i vreme

samo. Svaka stvar u vremenu, jeste vremeno bivstvujuće i ono je ili pokretno ili miruje. Kretanje i mirovanje su stoga operativni pojmovi kojima nastojimo da objasnimo vreme kao tematski pojam. S druge strane, ako želimo da objasnimo kretanje, i njega shvatamo kao tematski pojam, tada nam mirovanje, vreme i prostor postaju operativni pojmovi.

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

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

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

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

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

pojmovi predstavljaju probleme koji još nisu do kraja ni tematizovani.

Sudbina filozofije je u tome da svi pojmovi nisu istovremeno otvoreni, budući da svet ima dvostruku prirodu koja se manifestuje i u ljudskom mišljenju: na jednoj strani je sjaj pojavljivanja, a na drugoj zatvoren bezdan, pa ukoliko je izvornija svetlost u kojoj se nalaze stvari, toliko je dublja senka koja ih odasvud obavlja.

Saznanje bez senki privilegija je boga, a senka konačne istine na početku metafizike, kakvu nalazimo kod Platona, ostaje, kako to primećuje E. Fink, posebna tema svake filozofije.⁶⁵

⁶⁵ O ovome opširnije: Fink, E.: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* (1957), in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 180-204.

6. Intencionalna analiza i spekulativno mišljenje

Iako znamo za Kantov stav da se ne uči filozofija već filozofiranje, budući da gotove filozofije nigde nema kao takve, mi, obično, u svakodnevnom govoru ističemo razne "filozofije" i govorimo o filozofiji Platona ili Aristotela, o filozofiji Kanta ili Hegela, o analitičkoj ili fenomenološkoj filozofiji. Već na prvi pogled jasno je da se tu radi o mnoštvu krajnje različitih "filozofija", odnosno o nizu različitih pokušaja tumačenja celokupne filozofske problematike, među kojima, tek poslednji pokušaji, od Spinoze do Hegela, imaju formu sistema; i hteli mi to ili ne, ne možemo a da ih ne dovedemo u nekakav odnos koji bi makar delimično omogućavao njihovo poređenje ali i održavanje u stavu razlike.

Upravo na takav način moguće je da se makar preliminarno postavi pitanje kako o valjanosti neke filozofije tako i o tome u kojoj meri nju odlikuje "spekulativni" duh, u kojoj je meri ona izraz spekulativnog mišljenja svog vremena. Ali, šta se uopšte podrazumeva pod spekulativnim mišljenjem? Mnogi su, početkom XX stoljeća bit fenomenološke filozofije videli u primeni njene metode, u intencionalnoj analizi, i mnogi su je pritom osporavali, zamerajući joj na njenoj anti-spekulativnoj prirodi. Koliko su bili u pravu, to je možda i jasnije iz današnje perspektive koju odlikuje stoletna distanca.

U svakom slučaju, nesporna je pre više od pola veka izrečena ocena Eugena Finka, da je fenomenologija od samih svojih početaka, bila vođena jednim anti-spekulativnim *pathosom*, da je odbacivala svako spekulativno interpretiranje sveta ističući odlučujući značaj intencionalnosti⁶⁶, čime se fenomenologija na odlučan način suprotstavljala čitavoj filozofskoj tradiciji koja je sva bila u znaku spekulativne metafizike.

U isto vreme, mnogi su s pravom postavili pitanje da li je u izgradivanju fenomenološke filozofije moguće uzdržavanje od svake

⁶⁶ O pojmu intencionalnosti videti u mojoj knjizi: Uzelac, M.: *Kosmologija umetnosti*, Prilog zasnivanju fenomenološke estetike, KZNS, Novi Sad 1995; opširnije se taj pojam razmatra u knjizi: Uzelac, M.: *Fenomenologija*, Veris, Novi Sad 2009.

spekulacije i ne nalazi li se ipak spekulativna misao, mada u jednoj skrivenoj formi, i dalje, u Huserlovom učenju o fenomenološkoj redukciji. To je vodilo jednom drugom, još kritičnjem pitanju: da li je moguća fenomenološka analiza spekulativnog mišljenja, ali i tome, da li je razlika između intencionalne analize i spekulativnog mišljenja samo jedna metodska razlika.

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

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

Nastupajući sa namerom da sve otpočne od početka, fenomenologija je prepostavljala mogućnost radikalnog početka, koji nije podrazumevao samo kritiku čitave dotadašnje metafizičke predaje, već, pre svega, neprihvatanje istorije filozofije. Fenomenologija je htela da sa filozofije zbaci vekovno nataloženi balast raznih mnjenja i do kraja nepomišljenih stavova, i da kao čista, nova, bez prepostavki, započne radikalno iznova, od onog što bi moralo biti neposredni početak. Tako nešto bilo je moguće samo uspostavljanjem jednog novog, izvornog i neposrednog odnosa ka samim stvarima, što je vodilo tome da se i "sama stvar" pokazala kao lozinka fenomenologije, kao lozinka njene teorijske revolucije.

Bez obzira na to što se poziv "samim stvarima" tada nije čuo po prvi put, bez obzira što se isti poziv čuo već sto godina ranije, kao što se iznova čuje i danas⁶⁷, pa bi neko pomislio da se eto taj poziv javlja prosto na početku svakog stoljeća (18006, 1911, 2019),

⁶⁷ Videti: Uzelac, M.: *Fenomenologija našeg vremena*, IKZS, Novi Sad, str. 475-509.

biće da pitanje "same stvari" postalo inspiracija i podsticaj: *sama stvar* (*Sache selbst*) shvaćena kao ono neposredno dato, kao neposredno čulno, shvaćeno u njegovom neposrednom postojanju i njegovoj čulnoj konkretnosti.

Ovakav pristup morao je da pobudi sumnju: može li onaj ko filozofira da dospe do *pra-mesta* filozofije, do onog što je počelo (*arché*) i princip, čime se odlikuje sva klasična grčka filozofija i po čemu ona jeste to što jeste, a da u isto vreme bude isključena iz razmatranja viševekovna delatnost niza generacija filozofa? Drugim rečima: ne temelji li se takav jedan pristup, kakav fenomenologija predstavlja kao metodološku revoluciju, na nekoj neistorijskoj naivnosti?

Fenomenologija je isticala kao svoj predmet pred-pojmovnu, pred-govornu stvar, no nije bilo potrebno mnogo, pa da se vidi kako je po sredi neka tamna, nejasna pretpostavka. Naime, nevažno je *šta* mi mislimo o nekoj stvari, ali nije nevažno *šta* mi *kao stvar* mislimo. Ovo poslednje jeste ozbiljno ontološko pitanje. Tu se radi o *prirodi* same stvari, o njenom *ontološkom biću*. Sama stvar je određena pojmom koji nikad ne može biti apstraktan, budući da ne može biti neka pred-pojmovna stvar, ako se pojам misli u njegovom strogo ontološkom smislu. Svako biće je određeno govorom i teško se može govoriti o istini nekog bića nezavisno od govora, kao što je besmislica i govoriti o govoru pre govora. To što postoji mnoštvo stvari o kojima niko nikad dosad još ništa nije rekao, ali, ako one učestvuju u biću, ako bivstvuju, onda su one i u oblasti moći govora koji nije ništa drugo do samo otvaranje bića.

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

Pokazalo se da fenomenologija kako ju je zamislio Huserl, leži na tlu novovekovne metafizike. Ona ne dovodi u pitanje sumnjivost ontoloških pretpostavki; samo bivstvajuće se u njoj preobraća u fenomen: ono je predmet i ništa više. Međutim, ako je

"sama stvar" u principu fenomen, ona se ne odlikuje večitošću, nepromenljivošću. Ona je nešto relativno, ona je ono kakvom se subjektu pojavljuje, ne posedujući u sebi karakter nečeg zatvorenog u sebe bivstvujućeg, i nije ništa drugo do ono što je u predstavi nekog predstavljenog predmeta. U tom slučaju ona je posledica intencionalnog odnosa, jer znamo da je svest uvek svest o nečem, da je intencionalnost osnovno svojstvo svesti.

Međutim, ima razloga da se postavi pitanje i gde se nalazi zapravo intencionalnost? Da li je ona specifičan način života ljudske duše, predmet unutrašnjeg opažanja, ili se nalazi u samim stvarima. Huserlov odgovor bi bio da je intencionalnost ništa drugo do sam *odnos*. To je moguće jer on stvar shvata kao fenomen, a ovaj kao strukturni momenat intencionalnosti, kao njegov predmetni pol. Na taj način Huserl dospeva do koncepcije jednog univerzalnog procesa u kojem napetost između subjekta i objekta biva prevladana intencionalnim životom kao celovitom tvorevinom. Kako sam pojam života kod Huserla nije spekulativno eksponiran, kod njega nigde ne srećemo ontološko određenje konstitutivnog procesa a s njim u vezi ni određenje intencionalnog života.

Budući da se kod Huserla sve vreme smisao transcendentalne konstitucije koleba između opažanja i stvaranja⁶⁸, ima opravdanih razloga da se promisli koliko je uopšte opravdana i održiva antispekulativna orijentisanost fenomenologije, i čak više od toga: koliko su opravdane težnje da se fenomenologija razvija na antispekulativnom putu.

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

Za Huserla intencionalnost je temeljna oznaka odnosa subjekta i objekta. Ali, odnos subjekta i objekta još uvek nije i

⁶⁸ To je stoga što nije do kraja jasno iskazano da li je sama konstitucija receptivna ili reproduktivna, pa smisao bića celine života nije do kraja nedvosmisleno određen.

prostor igre bivstvovanja. Drugim rečima: subjekt-objekt odnos nije temeljniji od samog sveta; on nije izvorniji od svega bivstvujućeg, od svakog subjekta i objekta, kakav je po svojoj prirodi svet.

Ako je mišljenje otvaranje čoveka ka svetu, onda je ono po svojoj biti spekulativno, a ono je po svojoj biti nužno takvo kad o onom krajnjem govori iz celine bića. Zato je filozofsko mišljenje bitno spekulativno. Sam Huserl je govorio o ontologiji, ali on je pritom mislio na eidetsko učenje o predmetima višeg reda, i tu je reč samo o regionalnim ontologijama koje se poklapaju s oblastima posebnih nauka. Ono što je struktura bića, samo biće, to nikad nisu predmeti koje može naći i opisati intencionalna analiza. Da bi se to dokučilo, da bi se sagledalo ono što se nalazi u osnovi stvari, za tako nešto neophodno je spekulativno mišljenje⁶⁹. To je osnovni razlog neophodnosti da se ukaže na neke od polaznih prepostavki za postavljanje pitanja o prirodi spekulativnog, metafizičkog mišljenja.

⁶⁹ Izloženo na tragu spisa: Fink, E.: *Die intentionale Analyse und das spekulativen Denkens*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 139-157.

7. Ontološka i kosmološka razlika

Tridesetih godina XX stoljeća dolazi do obrata u Hajdegerovom mišljenju što je na izvestan način naznačeno već i jednim istoimenim njegovim spisom⁷⁰. Filozofska rešenja on počinje u to vreme tražiti sve većim oslanjanjem na pesničko iskustvo i sve više se poziva na Helderlina, Rilkea, Merikea. On ističe kako je bivstvovanje "ono što mi u susretu sa bivstvujućim od početka već znamo", ono osobito i nesvodljivo na ma šta drugo, ono što se izvorno otkriva, ono što nije bivstvujuće, ono čijoj biti pripada istina, ono što je u izvesnom smislu ništa, ono što nadolazi u neskrivenosti, ono što u sebi sadrži izvornu istinu.

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

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

U isto vreme, treba imati u vidu i to, da, kada Hajdeger govori o bivstvovanju (*Sein*), ono nije supstantiv, niti neko postojeće bivstvujuće, ili neka moć koja stoji spram čoveka, već je to izraz za nebivstvujuće kao nešto *neizrazivo*, tj. izraz za *bivstvovanje kakvo ono jeste* sa one strane svakog jestanja koje omogućuje.

Tako dolazimo do već više puta postavljanog pitanja, pitanja ontološke razlike, koja se prvenstveno izražava odnosom bivstvovanja i bivstvujućeg, a da se često ne vidi da je taj odnos

⁷⁰Die Kehre (Obrat). Predavanje koje je Hajdeger po prvi put održao u Bremenu decembra 1949, a objavio ga nakon 12 godina u knjizi: Heidegger, M.: *Die Technik und die Kehre*, Pfulingen: Neske, 1962, S. 37-47.

daleko složeniji i nejasniji i da se krajnjim uvidima u problematiku ontološke razlike mi još uvek ne približavamo i krajnjim granicama celokupne filozofske problematike.

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

Da bi se bolje razumelo poreklo postavljanja pitanja o ontološkoj razlici i da bi se razumeo izvor iz kog dolaze Hajdegeru početni impulsi, Eugen Fink u svom spisu *Filozofija kao prevladavanje "naivnosti"* (1948)⁷¹ ukazuje na nedvosmisleni Huserlov uticaj na Hajdegera.

Fink polazi od Huserlovog ukazivanja na to kako je neophodno istaći temeljnu crtu subjektivnog života koji se odnosi prema stvarima, a to je naivnost, naivnost koja je i isti mah i izraz prirodnosti ljudskog opstanka. Nesumnjivost koja vlada pre filozofije nalazi se u našem prirodnom susretanju s okolnim stvarima. To susretanje sa svim konkretnim bićima, Huserl naziva *generalnom tezom prirodnog stava*, a ova nije ništa drugo do predosnova stvarnosti, samorazumljiva prepostavka o prostoru stvarnosti. To nije neka pojedinačna teza, niti je zbir pojedinih teza, već, "jedinstveno, svim posebnim postavljanjima stvarnosti

⁷¹ Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 98-126. Ističući sopstveno filozofsko polazište, Fink piše o tome na što je već više puta ovde ukazano, a to je da bez napora sopstvenog filozofiranja nema puta u filozofiju; da je filozofija pre svega filozofiranje, i da ona nije rezultat znanja, već pre svega duhovno kretanje, te da svako filozofsko pitanje vodi u celinu filozofije, koja nema ni oblasti, ni specijalnosti, ni disciplinâ, jer nije ni specijalnost, ni disciplina (98).

prethodeće postavljanje celokupne stvarnosti, predmeta uopšte". Generalnom tezom se označava susret čoveka sa ostalim okolnim bićima na osnovu mnjenja. Tu mi, pre pomoći bilo kakve filozofije, polazeći od onog što nam je taj čas samorazumljivo, *pred-postavljamo* ono što može biti prvo, a to je postojanje, tj. postavljamo tezu o bivstvovanju sveta. U generalnoj tezi je sadržano polje važenja mogućih objekata; ono je prethodno projektovano, pre svakog mogućeg susreta s objektima.

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

U prirodnom životu sumnjamo u bit određene stvari ali ne u i samu stvarnost⁷²; ukazujući na generalnu tezu prirodnog stava, Huserl ukazuje na jedan zaboravljen temeljni odnos čoveka prema stvarnosti, prema svemu stvarnom, i (u određenom smislu) prema bivstvovanju. Kako to razumeti? Sve stvari date su u okolini koja je opet u okolini, itd. Ali, svet nije okolina. Svi predmeti su predmeti u svetu i saznajući subjekt takođe je u svetu; oni su (subjekt i objekt) zajedno u svetu, a u svetu je i ta njihova zajedničnost.

To dovodi tome da se trivijalnost sveta pokazuje kao velika zagonetka, kao temeljno pitanje filozofije. Kroz čudenje nad samorazumljivošću stalne pretpostavke o bivstvovanju (koju Huserl određuje kao generalnu tezu prirodnog stava) dospevamo do pitanja *šta je svet*⁷³. Filozofija treba čoveka da otrgne iz omamljenosti, iz izgubljenosti unutar stvari, iz zalatalosti u svetu. To je misao vodilja koja determiniše put i razvoj Huserlove fenomenološke filozofije.

Na taj način, ističe Fink, Huserlova filozofija postaje

⁷² Stvarnost ovde treba razumeti kao svojstvo, ne kao što neki u nerazumevanju čine kao supstancijalizovano svojstvo, pa govore o *stvarnosti kao stvarnosti* misleći na *ón he ón*, a što je besmislica.

⁷³ *Op. cit.*, S. 76.

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

Može se reći da svaka filozofija ima isključivo njoj pripadajući pojam naivnosti; kada je o Huserlu reč, ne treba smetnuti s uma da je on svaki neposredni odnos prema bivstvujućem odredio kao naivnost; no, kako je za njega naivnost posledica određenog odnosa prema stvarima, njegovo se mišljenje kreće u deskriptivnoj analizi usmerenosti na stvari.

Sasvim drugačije stoje stvari kad je o Hajdegeru reč: on naivnost određuje kao način odvijanja čovekove celokupne egzistencije, kao nemarnost za razliku bivstvovanja i bivstvujućeg, tj. kao ontološku indiferentnost⁷⁴. Razlika bivstvovanja i bivstvujućeg je izvorna razlika uopšte i mi se uvek krećemo u toj razlici, čak i kad se ona ne izražava, kad bivstvovanje i bivstvujuće uzimamo kao jedno.

Ta razlika je izvorna razlika uopšte i izražena je time što mi uopšte dve stvari kao dva bivstvujuća razlikujemo. Čovek je, pak, bivstvujuće koje se saznajući odnosi prema stvarima i koje razumeva bivstvovanje i zato Hajdeger određuje čoveka (*Dasein*) kao egzistirajuće samorazumevanje⁷⁵. Bivstvovanje se oduvek unapred razumeva i ovo predrazumevanje otvara pre svega prostor za kretanje bivstvujućeg u iskustvu.

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

Mi ga obično razumemo kao supstanciju (*Wassein*),

⁷⁴ *Op. cit.*, S.110.

⁷⁵ *Op. cit.*, S. 110.

supstancijalizujemo *ono biti* pomoću šta izmeštamo ga naspram saznanja pojedinačnog bivstvujućeg. Ali, naspram ontičkog saznanja, moguće je saznanje bivstvovanja, ontološko saznanje. Postojanje, stvarnost nekog pojedinačnog bivstvajućeg mi dokučujemo tek u faktičkom susretu (u ontičkom saznanju), tj. u iskustvu. Bivstvovanje razumevamo kao regionalnu strukturu mnoštva bića unutar oblasti bivstvajućeg, pa se, tako bavimo regionalnim ontologijama. One su suštinska učenja o raznim područjima bivstvajućeg. Geometrija je, na primer, regionalna ontologija prostornosti, instrument koji tek omogućuje empiriju (empiriju racionalnog eksperimenta).

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

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

U već pomenutom delu *Bivstvovanje i vreme* Hajdeger kaže: "Svaka ontologija, ma koliko raspolagala bogatim i čvrsto uređenim kategorijalnim sistemom, u osnovi ostaje slepa i ostaje izokretanje njene vlastite namere, ako pre toga nije dovoljno razložno objasnila smisao bivstvovanja i to objašnjenje shvatila kao svoj fundamentalni zadatak"⁷⁶. Fundamentalni zadatak ontologije je: shvatanje smisla bivstvovanja. Hajdegerov cilj u spisu *Bivstvovanje i vreme* može se odrediti kao razjašnjenje tamnog predrazumevanja smisla bivstvovanja i to u naporu koji zapadnu

⁷⁶ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 11.

tradiciju ponavlja i prevladava, naime u eksplikaciji pojma vremena kao horizonta pitanja o smislu bivstvovanja. Filozofija je pitanje o "smislu bivstvovanja"⁷⁷.

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

Koliko je dugo čovek otvoren samo za bivstvujuće toliko je slep za razlike načina bivstvovanja; jednačenje razlike načina bivstvovanja Hajdeger vidi kao primat pred-datog, pa stoga početak filozofije leži u osvešćenju nehajnjog opstanka koji je zatvoren spram razlike bivstvovanja i bivstvujućeg⁷⁸, a koja je istovremeno najizvornija i najtamnija. Tako je početak filozofije za Hajdegera u refleksiji o ravnodušnosti opstanka koji se drži zatvorenim spram razlike bivstvovanja i bivstvujućeg. Naivnost je u ignorisanju te razlike. Bivstvovanje je, pak, ono što je najrazumljivije, što nije potrebno ni za kakvo drugo dalje izlaganje, ono je najprazniji i najopštiji pojam, ono ne može biti definisano jer ga svaka definicija već prepostavlja. Ono se definicijski ne može izvesti iz viših pojmoveva. Bivstvovanje, kao ono samorazumljivo, već je prepostavljeno tamo gde se čudimo nad samorazumljivošću samorazumljivoga. Naivnost niveliranog razumevanja guši svako

⁷⁷ *Op. cit.*, S. 115.

⁷⁸ Fink, E.: *Op. cit.*, S. 120.

pitanje. Potreban je napor da se iz čuđenja nad bivstvovanjem dospe do pitanja šta ono jeste.

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

Odlučujući problem pred kojim danas mišljenje stoji, piše Eugen Fink u svojim predavanjima iz zimskog semestra 1950/1951. *Sein und Mensch*, jeste u prevladavanju metafizike⁷⁹ koja se odnosi na stvari, i to ne tako što će se ići ka bivstvovanju kao bivstvenosti stvari, već pitanje postaviti izvornije, kao protivigru dva momenta sveta – zemlje i neba⁸⁰. Fink osnovni put filozofije vidi u prevladavanju ontologije, u prelasku od ontologije ka kosmologiji.

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

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

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

Tako, mišljenje sveta postaje kosmologija.

Takvo stanje stvari koje se u filozofiji složilo početkom pedesetih godina, kad je Fink izjavio da se filozofija nalazi na obali Rubikona⁸¹, da je nastupio čas da se pređe od ontologije stvari ka

⁷⁹ Ovde treba obratiti pažnju na način kako Fink formuliše problem: on ne govori o "prevladavanju metafizike" već o "prevladavanju metafizike koja se odnosi na stvari".

⁸⁰ Fink, E.: *Sein und Mensch. Von Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber, Freiburg/München 1977, S. 286.

⁸¹ *Op. cit.*, S. 241.

kosmologiji. To podrazumeva nužnost izvornog mišljenja vremena, ne kao sistema mesta u kojem se nalaze stvari, već kao borbe i vladavine.

U nastojanju da se prevlada tradicionalna filozofija, tako što će se preći od ontologije ka kosmologiji, od odlučujuće važnosti je problematika prostora i vremena. Reč je o kretanju filozofije, od stvarima zarobljene metafizike - ka kosmologiji. Simbol tog kosmičkog iskustva je kod Ničea *lavirint*⁸².

Mi znamo sebe u svetu i sve stvari znamo u svetu. On je mesto svih mesta i vreme svih vremena. Ali, čovek koji se otvara ka svetu, koji postavlja pitanje sveta, on ne pripada ni zemlji ni nebu⁸³. On je biće koje se nalazi *između*. Čovek je između zemlje i neba, učestvuje u njihovoj borbi kao što je učesnik njihove igre.

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

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

⁸² *Op. cit.*, S.255.

⁸³ Ovde se po ko zna koji put mora ukazati na sledeće: kao što rani grčki filozofi do Aristotela (a velikom delom još i Platon), govore pesničkim jezikom nemajući razvijenu preciznu apstraktну terminologiju, što će biti dostignuto tek u spisima Stagiranina, isto tako, pesničkom jeziku prepustaju se i Hajdeger i Fink kao govore o nebu i zemlji shvatajući ove kao metafore. Podsticaj za to oni nalaze u poznim Huserlovim spisima.

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

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

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

Zemlja i nebo nisu ni stvari ni elementi, nisu ni svojstvo stvari (faktičnost), niti neka datost; ne mogu se ni dotaći ni opaziti, a ipak su izvorniji od svih stvari i od elemenata, izvorniji od bivstvenog karaktera biti stvari, izvorniji od svega datog. Zemlja mora da postoji pre postanka stvari i elemenata; ona je nosilac svih stvari, prethodi svakom bivstvujućem koje je moguće samo zahvaljujući njoj. Ona nije ni tu ni tamo, niti je nad svim, u smislu: "na svim mestima". Zato, zemlja je ono što svim mestima i svim stvarima uopšte daje mesto. Ona se ne može pokazati kao neki predmet, niti imati predstavu kao stvar ili elemenat. Ali, ona nije ništa. Ona je bivstvujuća kao što su to stvari ili elementi, ona je u

svemu što na ma koji način jeste. U njoj je sve skriveno i zatvoreno. Mi uvek mislimo o zemlji, mada tamno, ali je nikad ne nalazimo na putu ka predmetima; ne možemo je sebi predstaviti, jer ona ne leži u dimenziji mogućih predstavljenih predmeta.

Zato u zaboravljenosti sveta⁸⁴ od strane našeg opstanka zaboravlja se i zemlja; ono što je pritom važno, to je da ta zaboravljenost nije apsolutna: zaboravljeni može da se javi u sećanju koje nema karakter neke prezentne predstave. Sećajući se, mi se odnosimo ka nepredmetnoj sadašnjosti zemlje koja nas i sve stvari obuhvata i nosi.

Zemlja, kao i nebo, nešto je nadčulno, nekakav "nadčulni svet" koji se donekle može misliti ali ne i predstaviti⁸⁵. Ona nije nikakav predmet, već pre nekakva osnova što sve nosi; zemlju možemo misliti kao pojam, kao moć bivstvovanja.

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

Nebo ovde nije isto što i svetlo sunca, nije poznati fenomen; ono je izvorna moć otvorenosti, otvaranja čiji simbol može biti *Helios*⁸⁶. Nebo, kao kosmički protiv-pojam zemlji, nije nikakvo bivstvujuće, već fundamentalni način kako bivstvovanje u sebi

⁸⁴ Zaborav sveta je način na koji čovek živi; on je okružen stvarima i njegovi primarni interesi usmereni su ka stvarima. Čovek veruje da svoj život ima u svojim rukama ako sebe određuje iz slobode. Ali, u oblasti gde čovek stoji samo naspram stvari, nastojeći da ih tehnički savlada ili da ih se iz korena osloboodi – sloboda nema svoj bitni prostor igre.

⁸⁵ Za uvid da čovek može imati pojam sveta, ali ne i predstavu sveta, zahvalni smo Kantu i njegovom spisu iz 1770. godine. O tome, daleko opširnije: Fink, E.: *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

⁸⁶ *Op. cit.*, S. 288.

vlada; ono je moć svetla bivstvovanja, ali nikakvo svetlo sunca ili ljudskog uma, već nešto što verovatno oba omogućuje⁸⁷.

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

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

Tako se dospeva do pojma sveta, što nije uvek lako, jer, kao što se često od drveća ne vidi šuma, tako se još češće, od stvari ne vidi svet⁸⁸. A svet je horizont bivstvovanja. Reći da bivstvovanje⁸⁹ svetuјe isto je što i reći da svet "jeste". Svet nam nije dat kao što nam je data neka stvar, on ne postoji poput drveta ili kamena.

No, da li sveta ima (kao celine stvari), zato što postoje stvari, ili stvari postoje zato što svet "svetuјe", jer sukob neba i zemlje otvara i zatvara bivstvovanje, a bivstvujuće stvari, u sukobu otkrivanja i skrivanja, imaju svoje konačno biće (*Dasein*)? To pitanje, po mišljenju Finka, više je teza, no što je zapravo pitanje⁹⁰.

Zato, zemlja kojom gazimo, zemlja koja u isto vreme je i tlo, i svetlost sunca, ostaju samo *ontički* modeli, koji nam omogućuju da čulni svet razumemo kao *sphaíros*, pri čemu je jedna hemisfera ono

⁸⁷ *Op. cit.*, S. 289.

⁸⁸ Zato se, naspram zaborava bivstvovanja, o čemu toliko govori Hajdeger, može govoriti o zaboravu sveta (Fink) i ova "zaboravnost" je prevashodni problem današnjih filozofskih istraživanja.

⁸⁹ Pritom, bivstvovanje se mora razumeti u horizontu sveta, a svet kao sukob zemlje i neba. Zato je kosmološka razlika viša od ontološke razlike.

⁹⁰ *Op. cit.*, S. 276.

zatvoreno, tlo, ono što je dole, a druga, otvorenost koja je gore: gornji svet je svetlo dana, a donji svet je večna noć.

Ali, kada se kosmološki misle zemlja i nebo, tada ih ne smemo misliti kao hemisfere od kojih je jedna dole a druga gore, ne treba ih misliti ni prostorno, ni po modelu stvari, već daleko strože i izvornije: kao temeljne moći skritosti i osvetljenosti bivstvovanja. One se ne nalaze jedna do druge, niti se graniče kao dve stvari; Zemlja kao skritost bivstvovanja nije strana sveta, njegov deo, ili region, već način na koji celina kao celina jeste. Pojmom zemlje misli se *léthe* bivstvovanja (skrivenost, zatvorenost) što prožima svet; na isti način se s pojmom neba misli *a-létheia* (neskrivenost, otvorenost) što prožima sav svet.

Léthe i *alétheia*, skrivenost i otkrivenost⁹¹ bivstvovanja nisu jedno do drugog kao što su osvetljena i neosvetljena strana meseca; one prodiru kroz sve kao pra-sukob, kao protiv-igra (*Gegenspiel*) zemlje i neba.

Gde je polje pojavljivanja stvari? Između zemlje i neba⁹², odgovara na ovo pitanje Fink. U taj međuprostor, u to međuvreme, dospevaju stvari nebesko-zemaljske igre sveta. Sâme stvari odraz su zemlje, na jednak način kao što su i odraz neba. Odrazivost ovih odraza nema onički karakter, kao što takav karakter na svetlosti ima senka neke stvari; reč je tu pre o svojevrsnoj ontološkoj odrazivosti. Stvari su nalik zemljji i nebu, u onoj meri u kojoj u svom bivstvovanju ponavljam zatvorenost zemlje i raskrivenost neba. Kako razumeti to "ponavljanje"?

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

⁹¹ Neskrivenost se ovde određuje kao otvorenost, i time se pokazuje da istina nema antropološki karakter i da nije uslovljena ljudskim saznanjem već samim bivstvujućim.

⁹² *Op. cit.*, S. 295.

Ako svet postoji pre unutarsvetskih stvari, ako stvari imaju kosmološki karakter "među-stvari" i "ponovljivost", posve je razumljivo što je u tom slučaju nužno jedno drugačije mišljenje bivstvovanja, koje ne polazi "regresivno", od stvari, nastojeći da dospe do njihovih uslova, već pretpostavlja obratni put, put od čiste svetske uslovljenosti svih stvari, polazeći od onog "logički" poslednjeg - od neba i zemlje i njihovog sukoba, pa tek otuda nastoji se da se razumeju stvari.

8. Zadatak filozofije i filozofski stav

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

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

Slika o beskompromisnom dijalektičaru Sokratu složila se najvećim delom zahvaljujući Platonovim dijalozima i pre svega njegovom ranom dijalogu *Obrana Sokratova* napisanom kratko vreme nakon Sokratovog pogubljenja.⁹³ Nesporna je činjenica da o Sokratu danas teško da bismo nešto znali da svoje učenje nije platio glavom i da njegovo vladanje i držanje nije ovekovečio u svojim delima njegov najveći učenik Platon.

Potonja istorija poznaje više takvih slučajeva kada je filozofiranje nekog filozofa vodilo ugrožavanju njegove egzistencije;

⁹³ U prilog tezi da u stvarnosti sve nije bilo tako, govori i to da je neposredno nakon Sokratove smrti napisano nekoliko odbrana Sokratovih, ali i nekoliko optužbi. Da ni sa Sokratovim učenjem nije sve bilo najbolje, u najmanju ruku, da ono nije bilo najkoherenčnije, a daleko od toga da bude jednoznačno i nedvosmisleno, govori i to da su nakon njegove smrti nastale četiri filozofske škole različitog smera. A o tome kakvo je bilo Sokratovo "okruženje" govori i činjenica da su se svi njegovi učenici nakon njegovog pogubljenja razbežali, napustili Atinu, neki potom dugo stranstvovali, a neki se u Atinu nikad nisu ni vratili.

da se Atinjani "po drugi put ne bi ogrešili o filozofiju", Aristotel se 76 godina posle Sokratove smrti, kad je na vlast u Atini došla antimakedonski nastrojena stranka, povukao iz Likeja, otišao u dobrovoljno izgnanstvo i nakon godinu dana umro prirodnom smrću, na imanju svoje majke, u Halkidi na Eubeji.

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

Stvari se možda usložnjavaju i time da o filozofiji sude daleko više ljudi koji je ne poznaju, no oni koji su za to pozvani jer se njom profesionalno i životno bave. Razlog tome je verovatno i u nekoj obmanjujućoj samorazumljivosti kada je reč upravo o filozofiji; u svakoj delatnoj sferi podrazumeva se neko prethodno znanje i poznavanje stvari; samo, kad je o filozofiji reč, svako misli da može o njoj iskazivati svoj sud i to legitimno, a da o filozofiji ništa i ne zna. Ta situacija nije ni u kom slučaju nova; o tome govori već Hegel kad ističe kako "u pogledu svih nauka, umetnosti, veština i zanata gaji se uverenje da svaki onaj ko hoće da se njima bavi mora iscrpno da ih uči i da se u njima vežba. Međutim, u pogledu filozofije sada, kako izgleda, vlada predrasuda da je svako u stanju da neposredno filozofira i da ocenjuje vrednost filozofije, jer merilo za to poseduje u svome prirodnom umu, mada svako priznaje da nije u stanju da pravi cipele, premda ima i oči i prste i može da dobije konac i alat, kao da on merilo za cipelu ne poseduje u svome stopalu.

Izgleda čak - nastavlja Hegel - da se prepostavlja da filozofiju poseduju oni koji niti imaju znanje niti studiraju i da filozofija prestaje onde gde znanje i studiranje počinju. Filozofija se često smatra za neko formalno i besadržajno znanje, i tako sada mnogo nedostaje pa da se uvidi ovo: sve što ma u kojem znanju i

ma u kojoj nauci predstavlja istinu ono to ime može zasluživati jedino onda ako je poniklo iz filozofije"⁹⁴.

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

Ne bi nas trebalo iznenaditi ako se pokaže kako koren pomenutoj teškoći leži u samoj filozofiji; Hegel u predgovoru jednog drugog svog spisa piše da je upravo filozofija sebe dovela do "raznolikog prezira i rđavog kredita a da najgori je od tih prezira taj što je, svako, onakav kakav jeste, uveren kako se razume u filozofiju uopšte i kako je kadar da o njoj sudi. Ni prema jednoj drugoj umetnosti i nauci ne pokazuje se ovaj poslednji prezir da se misli kako se ona bez daljega zna."⁹⁵

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

U današnjem polivalentnom svetu, nalazi se mnoštvo filozofskih tokova koji su nejednako ispunjeni životom, a svaka filozofija je živa onoliko koliko budi pitanja; u protivnom slučaju, ona pripada istoriji, pripada jednom kulturnom sedimentu, ali nije uslov naše egzistencije: "Jednostavno vladanje prostodušne duše jeste da se ona, s uverenjem koje je puno poverenja, drži javno

⁹⁴ Hegel, G.V.F.: *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1970, str. 39.

⁹⁵ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, Svjetlost, Sarajevo, 1989, str. 11.

priznatih istina nastojeći da na tom čvrstom temelju gradi svoj način postupanja i čvrsti položaj u životu"⁹⁶. Filozofija, istinski zabrinuta za stvar, dovodi u pitanje to poverenje, te javno priznate istine i tako dovodi u pitanje njihovu pretenziju da budu temelj na kojem bi čovek mogao da gradi svoj odnos prema svetu.

Ako je svrha filozofije saznanje istine, onoga što je večno i nepromenljivo (kako bi rekao Platon), ili je njen zadatak saznanje počela (*archē*) i uzroka (*aitia*) (kako je smatrao Aristotel), ako dakle ona želi da sazna ono što je nepromenljivo, što je večno, što je po sebi i za sebe⁹⁷, onda filozofiju ne mogu interesovati slučajne misli, niti njena istorija može biti istorija mnjenja, nekakvih subjektivnih misli, predstava, nekih proizvoljnih misli i uobraženja. Mnjenje se zasniva na subjektivnim razlozima i može biti ovakvo ili onakvo, pa zato i ne predstavlja neku opštu misao koja je po sebi i za sebe nešto.

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

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

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

⁹⁶ Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, Svjetlost, Sarajevo, 1989, str. 9.

⁹⁷ Hegel, G.V.F.: *Istorijska filozofija I*, Kultura, Beograd 1970, str. 14.

uvek pada neko svetlo, ali to je svetlo koje dolazi is samog mišljenja.

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

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

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

Filozofija je opstala a da je sve vreme bila pod velikim znakom pitanja, budući da se nad nju nadvijala senka formulisana u jednom *čemu*: čemu filozofija ako u svetu ima toliko korisnijih stvari, ako u svetu ima toliko toga što nam može pružiti mnogo veća zadovoljstva od onog koje možemo imati dugotrajnim i iscrpljujućim bavljenjem filozofijom?

Sredinom XIX stoljeća mnogi su došli do uverenja kako filozofija treba da bude prevladana, kako se ona može ostvariti

tako što će se iz nje istupiti u ekonomiju, a neki su potom filozofiju videli u jednoj krajnje redukovanoj formi, svodeći je na logiku i metodologiju. Filozofija je to ipak preživela, kao što je uspela da izbegne zamke relativizma, skepticizma i svodenja njene celokupne problematike na pogled na svet.

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

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

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

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

Kada se govori o smislu i potrebnosti filozofije, treba se podsetiti rečenice kojom Kant počinje predgovor *Kritici čistog uma* iz 1781. godine: "Ljudski um ima čudnu sudbinu u jednom rodu svoga saznanja: što ga uz nemiruju pitanja o koja ne može da se ogluši, jer mu ih postavlja sama priroda uma, ali koja on ipak ne može da reši, jer ona premašuju svaku moć ljudskoga uma."⁹⁸

Ima dakle, pitanja o koja se ne možemo oglušiti, pitanja koja dospevaju do nas iz prirode, iz temelja, iz osnove našega uma; ta

⁹⁸ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd 1970, str. 5.

pitanja kao da imaju neku posebnu osobinu, a to je da ih nijedan odgovor ne može u potpunosti zadovoljiti i tako ukloniti s puta ljudskoga mišljenja; zato se ona uvek u novim oblicima javljaju, a um doveden u nepriliku, jer zamke donekle prepoznaje, uporno nastoji da ih prevlada, i to tako što će prihvati principi koji doduše prekoračuju svaku iskustvenu primenu, ali koji se čine nesumnjivim. Spekulativna zamka krije se u tom *doduše*. Um načas popušta, i kako Kant kaže, survava se u mrak i protivrečnosti iz kojih se može zaključivati da negde u osnovi leže skrivene zablude i opasnosti ali koje se ne mogu otkriti niti prozreti, jer ovi uvedeni principi, budući da izlaze izvan granica svakog iskustva, ne priznaju više nikakvo probno merilo iskustva⁹⁹.

Naša neravnodušnost prema filozofiji, ima osnov u tome što predmet filozofije nije ravnodušan prema ljudskoj prirodi. Odатле sledi zadatak da se pozove um "da ponovo preduzme najteži od sviju svojih poslova, naime saznanje samoga sebe"¹⁰⁰.

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

⁹⁹ *Op. cit.*, str. 5.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, str. 6.

Filozofija postoji, smatra Hegel, samo tada kad se misao kao takva uzme za osnovu, za apsolutno, za koren svega ostalog¹⁰¹, a ona istinski počinje tamo gde se pojavljuje mišljenje o mišljenju¹⁰².

Filozofija je u suštini refleksija¹⁰³ i njena bit jeste u tome da se ne zastaje kod pojmove od kojih se polazi¹⁰⁴; filozofija prepostavlja kretanje, prepostavlja putovanje, stranstvovanje van sebe, većito *bivanje na putu* (Jaspers); filozofija je određena odnošenjem i to - odnošenjem prema sebi samoj i zato ona i nije ništa drugo do samorefleksija mišljenja, mišljenje mišljenja (*nóesis noéseos*) kako to izričito kaže Aristotel (*Met.*, 1074b).

Nije slučajno (a u filozofiji i nema slučaja), što, pozivajući se upravo na to isto mesto kod velikog Stagiranina, Hegel završava citatom na grčkom jeziku svoj spis, za koji je bio uveren da svojim savremenicima, kao i sledbenicima, daruje poslednji mogući filozofski sistem.¹⁰⁵ Tu, odista, nema slučajnosti. Ostaje samo zabrinutost, zabrinutost o tome da li smo se dobro razumeli.

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

¹⁰¹ Hegel, G.V.F.: *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970, str. 77.

¹⁰² *Op. cit.*, str. 80. Mišljenje mora da se osamostali, da u svojoj slobodi dospe do egzistencije, da izade iz utonulosti u opažanje, ono mora slobodno da ide u sebe (slobodno, znači nevezano za bilo šta izvan njega; ovde treba imati u vidu Aristotelov stav da "slobodnim nazivamo onoga koji je sam sebi svrha i koji ne postoji radi nekog drugog" (*Met.*, 982b)), da se odnosi prema sebi, da misli sebe u svojoj slobodi.

¹⁰³ Adorno, T.: *Filozofiska terminologija*, Svjetlost, Sarajevo 1986, str. 122.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, str. 135.

¹⁰⁵ Hegel, G.V.F.: *Enciklopedija filozofiskih znanosti*, V. Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1987, str. 486.

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

9. Philosophia perenis

Koliko je životna filozofija...

Filozofija kao osmišljavajuće promišljanje smisla čovekovog i njegovog opstajanja, kao razumevanje koje treba da nam otkrije zagonetke sveta i života, živi u onoj meri u kojoj su živa pitanja koja joj njeno vreme nameće na putu isprekidanom problematičnim raskršćima čija je istinost ili lažnost nagoni da u svakom času dovodi u plodotvornu sumnju svoju pravost na odgovore što ih dobija kao jednoznačne, racionalne oblike.

Pitanja što smisao daju filozofiji nisu beskonačna; konačna su, kao što je život čovekov konačan, ali zato, po načinu kako se na njih odgovoriti može, ona su beskonačna, kao što je beskonačna i sva količina odgovora što slažu se tokom vremena, čineći istoriju ljudskoga duha istinskim tlom, koje, šireći se i obogaćujući se zajedničkim naporima generacija mislilaca, održava ljudski život iznad pojavnog i prividnog u živoj svetlosti nepresahlog smisla.

Za one što bave se filozofijom i žive na način njenog postojanja, pitanje izgledâ i perspektivâ koje se otvaraju mišljenju, jeste osnovno, temeljno pitanje, a samim tim i pitanje temelja kao takvog; perspektiva otvara vidu polje, a prostor gledanju i čini da se samo gledanje otvorí ka svome smislu.

Ako *perspektiva*, kako nam govore rečnici, podrazumeva „način prikazivanja trodimenzionalnih predmeta na ravnoj plohi, pri čemu se uspostavlja odnos između udaljenosti predmeta i veličine njegova prikaza“¹⁰⁶, više je no jasno da tu imamo reč o pojmu perspektive koji nastaje u doba renesanse, koji svoju inspiraciju ima u pozorišnom predstavljanju s centralnom tačkom perspektive ka kojoj se kreću sve linije gledanja a što je u potpunosti ostvareno već u delima Leonarda i njegovoj *Tajnoj večeri* čiju osobitost vidimo čim njegova dela uporedimo s delima Lorencetijem gde čovekovo oko mora da „skače“ sa detalja na detalj, budući da je slika uvek skup raznih priča, a ne jedna priča, jedna reč, jedna misao, kako je to u poznoj Renesansi.

¹⁰⁶ <http://croatian.enacademic.com/>

Ono što se tu pogledu otkriva jeste odnos blizine i daljine i taj *odnos filozofija* ne prestaje da misli do naših dana; svest o tome da ono najbliže obično nam se čini veoma dalekim, a ono daleko rada u nama iluziju bliskosti, iluziju neposredne blizine i samorazumljivosti, često se pokazuje kao nit vodilja misli što se višestruko reflektovana uvek vraća sebi i sa svakim iskorakom iz sebe ogleda u svojoj nepatvorenoj suštini.

Istorijski posmatrano, filozofija nastaje u trenutku kad se po prvi put postavlja pitanje granice sveta i početka mišljenja, pitanje granice misli i onog što bi se moglo naći sa druge strane te imaginarnе linije koja bila bi meda stvari ali i međa smisla, ako bi se dala sama od sebe videti; ona je i tada, od prvog momenta svog nastanka, samim svojim počinjanjem i samim svojim početkom nastojala da postavi pitanje prostora, pitanje mogućnosti opstanka svega što bi se moglo dosegnuti u njegovoj nepromenljivosti, i pitanje osnove zajedničke svemu što na ma koji način jeste, ili je bilo, ili, možda, moglo bi u nekom vremenu budućem biti.

I nije stoga čudno da ima stvari koje žive u svojoj trajnosti, da ima problema koji se svakoj epohi, uporno i iznova javljaju, mada svaki put u nekoj iznenađujućoj, naizgled novoj formi, izvirući iz svoje večne prirode, pa mišljenje kad sebi za predmet postavi sebe samo a time i smisao filozofije u njenoj bivstvenosti i „životnosti“, ne može, a da ne najde na odjek i odglasje kod svih što dubinom svog bića žive u filozofiji.

1.

Svako postavljanje pitanja o *trajnosti filozofije*, o njenoj *večnosti* s obzirom na kontekst koji čini njena celokupna istorija, u prvom redu sadrži u sebi prepostavku da filozofija ima perspektive i da je pred njom otvoreno buduće vreme već samim tim što je sebe potvrdila u vremenu do naših dana. Međutim, da bi se tako nešto moglo tvrditi, morala bi se prethodno postići neka opšta saglasnost oko jednog, svima prihvatljivog, određenja filozofije danas, kao, i oko nespornosti postojanja budućeg vremena filozofije.

Nažalost, svedoci smo toga da je nemoguće usaglasiti se već oko najbližeg određenja pojma filozofije, i to ne stoga što filozofi na znaju šta je to filozofija, niti stoga što bi se moglo desiti da ne znaju njenu istoriju i istoriju načina rešavanja problema koje poznaje filozofska tradicija, već stoga što filozofi danas trude se da misle (kako znaju i umiju) probleme, ali ne i samu filozofiju. Filozofija ostaje izvan interesa njihovog mišljenja, kao nešto samo po sebi razumljivo, a po svojoj prirodi, suprotno tome, nešto što je beskrajno problematično i zauvek do kraja nedomislivo.

Što se drugog, gore pomenutog, zahteva tiče, mnogi se sa njim neće odmah i saglasiti: nakon raspada kauzalističke slike sveta, koja je vladala od vremena Njutna pa sve do prvih decenija XX stoljeća, teško se može izbeći utisku da vremena budućeg kao takvog nema, ali, i da pred sobom imamo premalo činjenica na osnovu kojih bismo bilo šta mogli pouzdano i s izvesnošću o neposredno nadolazećem na određen način i reći, a što potvrđuju i svi neostvareni futuristički projekti poslednjih stoljeća izloženi u senci vere u ideju progresa. No, s druge strane, budućnost, koju je nemoguće ni predvideti, ni predskazati, i te kako nam se sveti u svakom času kad joj se za to ukaže prilika – kad naivno pomislimo kako imamo neke „odgovore“ i neka „rešenja“. Zapravo, mi tako „vidimo“ stvari, sabijeni u svoj parcijalni ugao posmatranja; isti nam je dat sa svom svojom ograničenošću, ali i s obzirom na naše prirodnom skučene mogućnosti, čiji nekadašnji optimizam sada je zamenjen neopravdanim egocentrizmom, koji su mnogi videli kao logocentrizam, kao neopravdanu zadojenost svemoćju prosvjetiteljskog razuma, a zapravo, stvari *same* idu svojim tokom, povode se isključivo za svojim unutrašnjim smisлом, do krajnjih granica ostajući nezavisne kako od *blizine* tako i od *daljine*, i njima zajedničke razlike, tako i od nas i našeg nastojanja da ih ulovimo u mrežu našeg ograničenog, ali unapred za njih pripremljenog, pretpostavljenog smisla, ne bismo li dospeli do onog što one same, po svojoj prirodi treba da jesu.

Jasno je da takva situacija neodređenosti ne može se protezati u beskonačnost; samo u slučaju kad svetom vlada sobom opsednuto računajuće mišljenje moguće je očekivati da stvari služe

njima spolja nametnutim ciljevima, ali i to u krajnje ograničenom smislu, budući da njihov smisao ostaje van njih i da je dokučiv tek smisaonim promišljanjem onog što u osnovi svega jeste na odlučujući način, a što u svakom od mogućih slučajeva uvek zavisi od nas i našeg shvatanja prirode stvari.

Deficitarnost progresivnog mišljenja, uzdrmanog često i na prvi pogled najbanalnijim otkrićima, no koja potom, naknadno, imaju krajnje dalekosežne i često nimalo trivijalne posledice, morala se odraziti i na ideju filozofije, pa stoga nije nimalo slučajno da se već preko dva stoljeća s toliko upornosti govori o kraju filozofije, o potrebi njenog prevladavanja, o nužnosti izlaska iz filozofije, ili o njenom napuštanju kao izrazu anahronog načina mišljenja koje pripada ranijim epohama, ponekad i u vladajućoj formi, premda danas, u ovo naše vreme, nema više ni svoju raniju neophodnost, ni smisao, ni životnost koja je nadahnjivala delatnost tolikih ranijih generacija filozofa dajući im, svakom od filozofa ponaosob, po meri njegovog učešća u stvari filozofije, veru da njihov filozofski način života kako u misaonoj zajednici tako i u susretu sa samim sobom, jeste jedino pravi, najviše smislen i ispravan.

Sve ovo može biti u velikoj meri nesporno, ali samo do časa dok se ne postavi na radikalno novi, netradicionalan način pitanje funkcionalnosti i smisla pojedinačnog opstanka i sveta kao njegovog horizonta. Učini li se to, a tako nešto se zbiva uvek iznova i u naše vreme (premda u različitim formama), mi se, hteli to ili ne, vraćamo osnovnim pitanjima filozofije shvaćenim kao tematizovanje kretanja mišljenja (prihvatali ga, ili odbacivali), i mi pritom filozofiramo, kako na to ukazuje već Aristotel (ili neki od njegovih učenika) u *Protreptiku* koji je samo u fragmentima dospeo do nas, ali i to što su makar fragmenti još danas pred nama, odsudno i nedvosmisleno potvrđuje važnost teme o kojoj je u njima reč.

Tako nam se, na krajnje odlučujući način, filozofija otkriva u jednom od svojih večnih oblika, što, na prvi pogled, ni u kom slučaju ne garantuje ispravnost suda o njenoj dovršenosti i zaokruženosti kao celini na enciklopedijski način, ali što nedvosmisleno kazuje o nemogućnosti njenog olakog prevladavanja

kao zamisli našeg temeljnog odnosa prema svetu i smislu našeg življenja u njemu¹⁰⁷. Mi jesmo bačeni u život, ali i život je forma koja toj bačenosti daje temelj i smisao neprestano naglašavajući kako filozofiranje jeste i ostaje forma najvišeg života i to pre svega time što se jedino njoj otkriva najviše bivstvovanje.

Nije stoga nimalo slučajno što je nemački filozof Eugen Fink, pre skoro pola veka, na skupu, održanom povodom tridesetogodišnjice od smrti Edmunda Huserla (1968), odgovarajući da pitanje da li je fenomenologija živa ili mrtva, rekao da je jedna filozofija živa ukoliko budi pitanja i da se, kad je reč o fenomenologiji, na pomenuto pitanje može odgovoriti pozitivno, pošto njenu životnost i dalje potvrđuje otvoreno pitanje sveta¹⁰⁸. Ovde se mora reći i to da Fink, kao i njegov učitelj Huserl, filozofiju vidi kao trajni, najviši čovekov zadatak, kao najviši poziv i način života otvoren u otkrivenosti mišljenja kao polju beskonačnosti, jer upravo s fenomenologijom, sa „fenomenološkim shvatanjem suštine, otvara se jedno beskrajno polje rada i jedna nauka, koja bez svih indirektno simboličkih i matematičkih metoda, bez aparata zaključaka i dokaza, ipak postiže obilje najstrožih i za svu dalju filozofiju odlučnih saznanja“¹⁰⁹.

Ako je kasnije ideju filozofije kao stroge nauke video kao odsanjani san¹¹⁰, Huserl nije ni jednog trenutka posumnjaо u

¹⁰⁷ Svemu tome dovoljan je razlog i to što Hegel celokupno izlaganje u *Enciklopediji filozofskih nauka* završava svima poznatim navodom iz Aristotelove *Metafizike* (XII,7).

¹⁰⁸ Eugen Fink, *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, u knjizi: Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* /hrsg. von Franz-Anton Schwarz/, Freiburg/München: Alber, 1976, str. 297.

¹⁰⁹ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* /hrsg. W. Szilasi/, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1965, str. 72.

¹¹⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, /hrsg. Von Walter Biemel/ Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, str. 508. Jedan broj fenomenologa je smatrao da je kod Huserla došlo do obrata i napuštanja kartezijanizma, tematizovanjem sveta života (Landgrebe, Pažanin, Jansen), dok su drugi, pre svega Fink (čije mišljenje sam u tom sporu i ja delio), smatrali da kod Huserla ne dolazi do napuštanja kartezijanizma i da je njegovo mišljenje prava, neprekinuta linija, a da se pomenuti Huserlov stav s početka

budućnost filozofije, u tu „dalju filozofiju“ koje će nesumnjivo biti, iako je video kako njegov projekat i zamisao filozofije napušta većina njegovih učenika, a posebno oni najveći među njima. On je polazio od toga da su naši životni ciljevi dvojake vrste, da „jedni su za vreme, a drugi za večnost, da jedni služe našem sopstvenom savršenstvu i savršenstvu naših savremenika, a drugi i savršenstvu potomaka sve do najdaljih generacija“.¹¹¹ Ovo shvatanje delio je i Fink smatrajući da filozofija ima pred sobom otvorenu budućnost i da se mora računati s nadolazećim vremenom kao vremenom u kojem će „strast mišljenja određivati plemenitost ljudi“¹¹². Stoga, ako na ovaj način pristupamo pitanju „perspektivnosti“ filozofije, naš odgovor na tragu filozofâ, čije mišljenje još uvek na odlučujući način deluje i na naše vreme, biće nedvosmisleno, potvrđan.

2.

Međutim, o perspektivi koja stoji u svojoj otvorenosti pred filozofijom, moguće je govoriti i na drugačiji način, polazeći od pojedinih velikih *filozofijâ*, a o kojima nam govori njena istoriografska tradicija. Ne možemo se ne saglasiti sa stavom Hegela da je svaka filozofija izraz svoga vremena, da je bitno određena horizontom vremena u kojem je nastala i u kojem se formirala. Ne treba gubiti iz vida da je do ovog uvida Hegel došao u doba koje je još uvek prožimao duh optimizma koji je dopirao iz stoljeća u kojem se on rodio, ali i stoga što je živeo u dubokom uverenju da se s njegovom filozofijom završava celokupno dvomilenijumska istorija filozofije, i da takav sud neće moći da bude osporen ni u vremenu koje nadolazi¹¹³.

XXVIII priloga za § 73 gore navedenog spisa odnosi prvenstveno na sudbinu fenomenološkog pokreta na san o zajedničkom filozofskom radi u izgradnji filozofije kao stroge nauke.

¹¹¹ Ibid., str. 61.

¹¹² Eugen Fink, Edmund Husserl † (1859-1938), u knjizi: Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* /hrsg. von Franz-Anton Schwarz/, Alber, Freiburg/München 1976, str. 97.

¹¹³ Kada o ovome govorimo, možda treba imati u vidu i shvatanje vremena kao vremena u to doba; setimo se kako je Hegelov savremenik i vršnjak Betoven (čija

Takvo shvatanje moglo bi biti prilog potvrdi kako je moguće da govorimo o filozofijama koje bi takođe, kao i Hegelova, mogle biti realizacije celine jednog shvatanja zajedno s njemu prethodnim mišljenjem, te bi se moglo s punim pravom govoriti o filozofiji Platona i Prokla, ili Dekarta i Lajbnica, Kanta ili Hegela.

Iako su pitanja koja pokreću pomenuti filozofi i danas otvoreni problemi, za svakog od pomenutih mislilaca možemo s punim pravom reći da kod njega nalazimo jednu filozofiju *zamišljenu* i izloženu u njenoj celini, možda kao konstrukciji *a priori*, a s obzirom kako na sav napor misli koji joj prethodi, tako i na neke od mogućih posledica koje se daju anticipirati. Uostalom, već Hegel u jednom od svojih ranih spisa, polazeći, kao i njegovi savremenici, od toga da je svaka filozofija u sebi završena, poput umetničkog dela i da je totalitet u sebi, piše kako „u filozofiji um koji spoznaje sama sebe ima posla samo sa sobom, i da u njoj samoj leži njegovo celokupno delo kao i njegova delatnost, i s obzirom na unutrašnju bit filozofije, ne postoji ni preteče, ni prethodnici“¹¹⁴.

Nesporno je postoji neka unutrašnja razlika između vremena u kojem živi Hegel i ovog u kojem se mi nalazimo; stvar je u tome da su Hegel i njegovi savremenici potpuno drugačije doživljavali svoje vreme (ali i samo vreme kao vreme) i iz tog doživljaja izvodili posve drugačije zaključke, no što to mi činimo danas; mi smo opsednuti, mada bi pravilnije bilo reći *samoubeđeni* u to da o svemu možemo govoriti jedino iz pozicije koju određuje celina prethodnog iskustva koju, navodno, samo mi posedujemo, a pritom, nećemo da shvatimo da je položaj u kojem se nalazimo do te mere relativan i uslovljen krajnje problematičnim stavovima o onom što bi trebalo biti navodna celina bivstvujućeg.

Unutrašnja bit filozofije i jeste onaj momenat koji je čuva od pada u relativizam i skepticizam, onaj momenat koji je u isto

muzika velikog filozofa nije mnogo plenila, budući da je više cenio muziku Betovenovih prethodnika, pre svega Mocarta), govorio kako će njegovu *Apasionatu* „možda slušati i kroz dvadeset godina“; o ovome više u mojoj knjizi: Milan Uzelac, *Filozofija muzike*, Stylos, Novi Sad 2005.

¹¹⁴ Hegel, G. V. F.: *Razlika između Fihteovog i Šelingovog sistema filozofije*, u knjizi: Georg Vilhelm Fridrih Hegel: *Jenski spisi*, IRO „Veselin Masleša“, Sarajevo 1983, str. 12.

vreme održava zatvorenu u sebi i u večnosti, jer sama u sebi ona jeste večnost i kao takva, ona je istina bivstvovanja koja još uvek čeka na svoje spekulativno tematizovanje; jer, vremena za to ima dokle god postoji nastrojenost da se put koji su nekad sledili mitski argonauti sada ponovi u svetu pojmove, jer, Hegel je već u svom ranom spisu jasno rekao da „filozofija mora započeti, napredovati i završiti s pojmovima“¹¹⁵.

No, ako je odista tako, ako svaka filozofija jeste poput lajbnicovske monade zatvoren svet u sebi, onda pred sobom imamo niz filozofijâ u svojoj završenoj formi, međusobno nezavisnih i nedodirivih i može se s punim opravdanjem tvrditi da se sa svakom od njih završila i sama *filozofija*. U tom slučaju ostaje otvoreno pitanje mogućnosti postojanja bilo kakve istorije filozofija koja bi mogla pretendovati na neko opšte važenje i koja bi mogla uživati opštu saglasnost u susretu navodno, mogućih, različitih mišljenja.

U naše vreme tako nešto je krajnje teško izvodljivo: ne stoga što je nemoguće dovesti u dijalog različite filozofije i što je jednako nemoguće dovesti do razbornog mišljenja različite ontološke stavove, već pre svega, stoga, što nosioci mišljenja, u ovom slučaju filozofi, u sebi nose virus neprihvatanja bilo kakve saglasnosti. Savremeni filozofi su u daleko većoj meri sektanti no što su to oni od kojih bi se to, s obzirom na istorijske razloge, najviše može očekivati.

Kada je, pak, reč o kraju filozofije, tu nema više ničeg ni novog ni obespokojavajućeg; svi zahtevi već su postavljeni, sve parole izvikane na svim javnim mestima; analitička filozofija je u tome neko vreme prednjačila, ali i vreme njene aktuelnosti i popularnosti je uveliko već ostalo za nama; ako se neki retki predstavnici analitičke filozofije još uvek povremeno podsećaju na svojevremenu razmenu pisama Fregea i Huserla, a neki drugi, pak, samosvesti o svojim neuspesima, posebno u slučajevima kad se govori o bilo kakvom kraju, ono životno što nam je došlo iz analitičke filozofije uveliko je završeno, konzumirano, i njenim predstavnicima na tome ostajemo zahvalni.

¹¹⁵ Hegel, G. V. F.: *Razlika između Fihtevog i Šelingovog sistema filozofije*, str. 93.

Kad je reč o tematizovanju kraja kao kraja neke discipline, načina mišljenja, ili određenog postupka, tako nešto, iskusili smo već, kad je reč o *kraju umetnosti*¹¹⁶ koji je takođe tematizovao Hegel na svojim prvim predavanjima iz estetike u Berlinu¹¹⁷, pre skoro dva stoleća. Po ko zna koji put se pokazalo da je umetnost bila opet za korak ispred mišljenja, da ima smisla da se zapitamo u kojoj meri bi mogla biti i njen istinski organon, posebno u vreme kad se svu osporava – od filozofije do njenih opozdalih oblika realizacije.

Ako i ostavimo po strani pitanje da li je tu reč tek o kraju nekog određenog stila ili možda i umetnosti kao takve, ako ostavimo po strani i to da mi živimo posle kraja umetnosti, okruženi krhotinama njenih manifestnih oblika, a da naš svet više nije svet koji je determinisan odnosom spram umetnosti i najvišim vrednostima koje su stolećima određivale razvoj zapadne kulture – ne možemo se oteti utisku da i tu imamo pred sobom primer kraja određene umetničke paradigme, određenog načina viđenja sveta umetničkim sredstvima.

Nije stoga nimalo slučajno da su mnogi videli kraj umetnosti u delima Maljeviča, Mondrijana i Kandinskog, premda je svojevrsnu vrstu „kraja umetnosti“ moguće videti i u poznim delima Goje, ili, ako je o muzici reč, u poznim Betovenovim gudačkim kvartetima. Činjenica je, a to se pokazuje najvažnijim, da i posle toga, umetnost i dalje traje, budući da je reč o otvorenom pojmu koji u svakom novom vremenu ima kako svoje nove granice, tako i nove mogućnosti da stupi u dijalog s beskrajno različitim izražajnim formama tradicije.

¹¹⁶ Pitanje o kraju umetnosti pripada onoj grupi pitanja kojima je bilo sudeno da proizvode najviše nesporazuma, posebno kod onih koji su ovom problemu pristupali površno ili bez dubljeg uvida u njegove istorijske razloge. Hegel na istom mestu govori i o tome, da to ne znači da više neće biti stvarana nova umetnička dela, čak remek dela, ali, on tvrdi da umetnost više nije odlučujuća po naš opstanak i da istina više ne prebiva u slikama, već u pojmu, odnosno u teoriji, u filozofiji. Ono što se danas produkuje pod tim imenom u oblasti muzike ili likovnih umetnosti u najvećoj meri potvrđuje ovaj duboki Hegelov uvid.

¹¹⁷ Hegel, G. V. F.: *Estetika I*, Kultura, Beograd 1970, str. 12-13.

Na isti način, moguće je govoriti i o životu biti filozofije: s punim pravom može se tvrditi kako se filozofija završila i zaokružila s misaonim delom presokratovaca, te da „celokupnu njenu *istoriju*“ imamo izloženu u Ničeovom spisu *Filozofija u tragedijskom razdoblju Grka*. Možda je još korak dalje otišao Eugen Fink kada je (polazeći od „prve istorije filozofije“ kakva se nalazi kod Aristotela, izložena na tlu prve metafizike), izlaganje u knjizi *Temeljni problemi antičke filozofije*¹¹⁸ završio tumačenjem pojma *eón* kod Parmenida, s napomenom da s obzirom na visinu njihovog mišljenja „Anaksimandar, Heraklit i Parmenid ni danas još nisu „prevladani““¹¹⁹.

Nastavimo li tim putem, okvire filozofskog mišljenja mogli bismo zatvoriti već izlaganjem o Anaksimandru, i hteli to ili ne, ako ovaj stav domislimo do kraja, doći ćemo do jednog od zaključaka koji bi se u tom slučaju morao prihvati: sa svakim velikim filozofom završava se i filozofija i sa svakim novim filozofom počinje, ali i završava se, jedna nova filozofija.

3.

Konačno, moguće je filozofiju odrediti i s obzirom na njen početak. Za taj početak potpuno su „odgovorni“, i to isključivo, stari Grci. Stvaranjem filozofije, za šta nisu imali nikakvog uzora kod drugih naroda, oni su, po rečima Finka, otvorili jednu „potpuno novu mogućnost mišljenja i čak više od toga – bitni prostor istine u kojem prebivaju svi potonji mislioci zajedno sa svojim filozofiranjem“¹²⁰. Već sa njima istina se našla u situaciji da ne prebiva u sudu već u samim stvarima, u bivstvujućem i zato je ona bila i određena kao *aletheia*.

Ako se podje korak dalje u pravcu filozofskog tematizovanja *početka* kao *početka filozofije*, tu se, jasno je, odmah, moramo obratiti najvećem filozofu proteklog stoleća – Martinu Hajdegeru.

¹¹⁸ Fink, E., *Grundfragen der antiken Philosophie*, Hrsg. Franz-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.

¹¹⁹ Ibid., str. 225.

¹²⁰ Ibid., str. 14.

Osnovni problem u mišljenju biti filozofije Hajdeger je video u fenomenu njenog *početka*.

U tome da nešto može nastati na bitno novi, od svega različiti način, on je video ne samo odlučujuću nit vodilju mišljenja, već onu dugo skrivanu nit koja bi mogla izvesti ljude iz labyrintha sveta i to na način obrata koji biva omogućen trajnim sukobom zemlje i sveta (ne više zemlje i neba) na putu istini bivstvajućeg.

No, potom, i Hajdegeru samom, neophodnost tematizovanja drugog početka [kako bi se na bitni način omogućilo temeljno otkrivanje prostorno-vremenske igre istine bivstvovanja (*Seyn*)] i njegova nužnost koja sledi iz prvog početka, a koji tek u svetu ovog drugog dobija svoj pravi smisao, delovala je toliko iznenadujuće da je problem *početka* postao osnovna tema njegovog mišljenja, i to, do te mere dominantna, da je nadmašila i slavu veličanstvenog nastojanja da se otvorí uvid u novi, a nadasve raskriljujući *smisao bivstvovanja*¹²¹.

No, zašto se baš u filozofiji, za razliku od drugih disciplina, sâm *početak* čini toliko bitnim; u prvom redu, to je stoga što filozofiju ne odlikuje napredak, a što je jedno od osnovnih svojstava svake nauke, svakog naučno napredujućeg mišljenja, te je posve razumljivo što je ona osuđena na to da večno ostaje sama sa sobom u svom početku. Samo *u početku* i *na početku* ona je sigurna u sebe, i samo na početku ona može adekvatno da izražava samu sebe i da održava svoju sebi neskrivenu bit. Svako udaljavanje od mesta njenog nastajanja otvara prostor interpretacijama i nesporazumima; njen cilj je utemeljenje celine sveta u kojem se odlučuje šta je bit bivstvajućeg i šta je bit istine¹²².

Do početka, kako je pisao Husserl, može se dospeti jedino slobodnim predavanjem samim problemima i zahtevima koji iz njih proističu¹²³. Ovu tezu iznutra podupire misao o prevlasti ideje slobode koju misao od samih početaka ima u sebi i s kojom se iz unutrašnje biti stvari odnosi spram celine svega što na ma koji način jeste.

¹²¹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 15/21984, str. 1.

¹²² Ibid., str. 6.

¹²³ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, str. 70.

Jasno je i nedvosmisleno da filozofija uvek jeste na početku i jeste sama svoj početak; no, ona ne može tu ostati budući da je u njenoj prirodi sa *nastajanjem* ugrađeno i *prevladavanje* i to ne prevladavanje nečeg drugog, nečeg što bi ona s vremenom zaposela, već prevladavanje same sebe, prevladavanje svog počinjanja jednim drugim počinjanjem koje nema formu absolutne nezavisnosti već je zavisno i uslovljeno prethodnim početkom koji koliko potvrđuje, toliko i iznova osmišljava prvi početak, koji, samim tim što je prvi, već nosi u sebi neodeljivu od sebe mogućnost drugog.

Nastajući s namerom da spozna ono njoj strano, da ga vidi u svetu njegove istine koju drugom tek ona na bitan način omogućuje, filozofija iz svoje prvobitne suštine, otvarajući prostor drugog početka, koji više ne smera samo znanju bivstvujućeg kao takvog u njegovoj celosti, vraća se samoj sebi tematizovanjem suštine početka koja pitanje istine bivstvovanja (*Seyn*), ono što je samo filozofsko u filozofiji, stavlja u središte misleće refleksije.

Početno, po rečima Hajdegera, nije novo, ali nije ni večno¹²⁴; ono, kao početno mišljenje ima za cilj promišljanje istine bivstvovanja i temeljenje temelja; reč je o raskrivanju skrivenog, o dosezanju do izvora i onog *izvornog* samoga izvora - biti bivstvovanja. To znači da je početak, mišljen u njegovoj „početnosti“ sâmo bivstvovanje, a ovo i ne može biti ništa drugo do zbivanje (*Ereignis*), zbivanje početka (*Ereignis des Anfangs*).

Kako drugi početak polazi od bivstvovanja kao zbivanja, nastojeći da izloži bit njegove istine, tu se više ne istražuje bivstvujuće kao predstavljiv predmet, ne istražuje se stvarno (*Wirkliche*) kao dato, ili kao moguće, kao slučajno ili kao nužno, pa samim tim ni kao ništeće (*Nichtige*) i ništa, te stoga, mišljenje, proishodeće iz drugog početka, nije ni ontološko ni metafizičko, pod uslovom, razume se, da ove pojmove (ontologija, metafizika) razumemo u njihovom klasičnom, tradicionalnom značenju.

Izvorni uvid prvog početka otvara put drugom početku i taj put se manifestuje kao prelazak od vodećeg pitanja bivstvujućeg

¹²⁴ Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie* (vom Ereignis), Gesamtausgabe Bd. 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, ³2003, S. 55.

(tj. šta je bivstvenost, bivstvovanje), ka temeljnom pitanju šta je istina bivstvovanja (*Seyn*). Hajdeger upozorava da su bivstvovanje (*Sein*) i bivstvovanje (*Seyn*) isto i pritom temeljno različito (*Sein und Seyn ist dasselbe und doch grundverschieden*)¹²⁵.

Ovaj prelazak ne tiče se ničeg drugog do prelaska, iz jedne u drugu ravan mišljenja, tj. tiče se prevladavanja metafizike. Ali, kako razumeti *prevladavanje*, i kako razumeti *metafiziku*? U prevladavajućem mišljenju svaki govor o metafizici je po rečima Hajdegera dvoznačan. Ovo se stoga u najvećoj meri može odnositi i na pitanje samog „*prevladavanja*“ *metafizike*: prevladava li se tradicionalna, do danas realizovana, nama poznata metafizika, ili metafizika *kao takva*?

Ako metafizici ostavljamo prostor mogućnosti u budućnosti, onda je to moguće možda i stoga što realizovana metafizika (nezavisno od toga kako se i sa čijom filozofijom završila, s Hegelovom ili Nićeovom), nesporno otvara put ka jednoj drugoj mogućnosti gde se pojmljeno ne u njegovu ontičku, već u njegovu ontološku nemogućnost prevodi.

Hajdeger smatra da metafizika, kao znanje o „bivstvovanju“ bivstvujućeg mora dospeti do svoga kraja, jer nikad još dosad nije postavila pitanje istine bivstvovanja (*Wahrheit des Seyns*)¹²⁶. I to je tačno; ali, to ni u kom slučaju ne znači da metafizika kao jedna *nova filozofija*, kao jedna *druga metafizika*, kao filozofija *drugog* početka, neće upravo to pitanje postaviti, i neće baš na njemu, na prevladanoj već ranije tematizovanoj ništini postaviti svoj poslednji, nerazorivi temelj (*fundamentum inconcussum*)?

Tako dolazimo do odgovora i na pitanje o perspektivama filozofije iz aspekta mogućeg kraja metafizike; uočili smo dve mogućnosti: (a) pitanje perspektive i opstanka filozofije u slučaju konstatovanja kraja tradicionalne metafizike, i (b) pitanje opstanka filozofije s obzirom na postojanje druge metafizike. U prvom slučaju i sam Hajdeger konstatiše kako filozofija s krajem tradicionalne metafizike čak i u njenoj bitstvenoj nemogućnosti

¹²⁵ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, str. 171.

¹²⁶ Ibid., str. 175.

nije ugrožena¹²⁷, a mi bismo mogli samo tome dodati da, iz ugla *druge metafizike* (koja tek u naše vreme započinje svoj život), filozofija ne gubi pred njom otvorene perspektive budući da na sudbonosni način ostaje da istrajava u svom izvornom, neprevladanom početku.

¹²⁷ Ibid., str. 173.

Umosto prvog preliminarnog zaključka

Završavajući predavanje *Načelo identiteta* (1957) Martin Hajdeger piše:

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

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

II.

Metafizika kao prva filozofija

*Metafizika je temeljni događaj zapadnog
mišljenja i ona je usud Zapada.*

M. Hajdeger

1. Uvod

Neće biti nikakvo preuveličavanje ako se kaže da mi danas nesumnjivo ništa ne razumemo u Aristotelovom učenju i da nemamo prema njemu nikakva predosećanja. Uzrok je jasan: to učenje se prvenstveno tumači posredstvom učenja Srednjevekovlja i Novog vremena, koja sa svoje strane čine samo neku smisaonu varijaciju i otpadanje od učenja Aristotela i stoga ne mogu položiti osnov za njegovo dostizanje.

M. Hajdeger

Današnje vreme je ne-metafizičko, ne-filozofsko i biće u pravu oni koji kazuju kako se vreme filozofije završilo zatvaranjem filozofskih škola u Atini i da filozofija jeste i ostaje originalna tvorevina grčkog duha te da nije nimalo slučajno što većina savremenih „filozofa“ svoju "modernost" nastoji da potvrdi anti-metafizičkim stavovima, budući da se nalaze s druge strane filozofije i njene problematike.

Lako je moguće da smo svi učesnici jedog velikog nesporazuma; više je no sigurno da misao stanrih Grka ne razumemo na pravi način kao i da smo u velikoj zabludi kad mislimo da smo na njihovom tragu. Ako je svaka filozofija *svoje* vreme obuhvaćeno mislima, onda je više no očigledno da imamo mnogo različitih filozofija koje se međusobno ne ukrštaju i koje mogu ostati u trajnom nepomirljivom odnosu.

Čak i u slučaju kad hoćemo neku od ranijih „filozofija“ tumačiti, pa i onu pravu i jedinu, koju identifikujemo s Grcima, velika je verovatnoća da uvek imamo za posla sa jednom našom filozofijom. Takva „naša“ filozofija, filozofija našega vremena, ne može biti ni pogrešna ni lažna; ona je samo i uvek izraz našeg mišljenja i naših mogućnosti u našem vremenu.

Zato, kad u ovom delu bude reči o nekim od osnovnih filozofskih pojmoveva, već samo oslanjanje (u većoj meri) na latinsku tradiciju kojoj u velikoj meri dugujemo znatan deo savremene

filozofske terminologije, ako i nema filozofsku dubinu grka, ima nama bliži primereniji, jasniji jezik.

Smatram, da je ovakav pristup, u prvo vreme, kad se hoće makar malo ovladati filozofskom problematikom, ovakav način izlaganja pogodniji; potom, naći će se već način i vreme da se svi ovi pojmovi iznova promišljaju, da se većitim „kretanjem unazad“ pokušamo približiti onom što su mislili stari Grci. Približiti.

**

Rekli smo da naše vreme nije naklonjeno filozofiji. Rekli smo da je ona oduvek bila, a tako je i danas, duhovna privilegija retkih pojedinaca. Iako filozofija jeste jedna, pristupi njoj su različiti. Posve je razumljivo što se i istom govori različito, iz različitih tradicija. Postoji mnogo filozofskih orientacija, bez nekog međusobnog saglasja, čak i u slučajevima koji bi mogli voditi nekom opštem konsenzusu. Tako nečemu ne izmiče ni metafizika niti sama filozofija čiji je ona najviši izraz.

Sve su učestaliji glasovi da metafizika kakvom je tradicija poznaje više nije moguća, a s druge strane, da je temelj sveta u njegovoј beztemeljnosti. Da li je to posledica uticaja predstavnika filozofije pozitivizma, neopozitivizma, neokantovstva, filozofije jezika ili filozofije "bivstvovanja", ili je sve to samo posledica pogrešne recepcije Kantove iskrene želje da se u bitno izmenjenom svetu, polazeći od radikalno drugačijih pretpostavki. iznova promisli temelj filozofije? Pre će biti da da tu pomenuta beztemeljnost nije domišljena do kraja, kao ni *ono jedno* o kojem govori Proklo, a koje je s one strane svega što jeste kao i samoga ništa.

Možda se deo odgovora počeo nazirati već kod Rene Dekarta (1596-1650), svedoka, ali i uveliko preplašenog saučesnika, poslednjih velikih sporova neosholastičara¹²⁸, njegovog vremena, francuskog filozofa s kojim, po mišljenju mnogih, počinje jedna nova drugačija epoha u filozofiji (koju za helensku vezuje samo ime). Sada se sve jasnije pokazuje, da po mnogima rodonačelnik

¹²⁸ O tome opširnije: Gilson E. La Liberté chez Descartes et la Théologie. Paris 1913.

nove filozofije nije do kraja domislio sve konsekvence najslavnijeg dela velikog Franciska Suaresa¹²⁹?

A možda je uzrok daleko trivijalniji i počiva u begu savremenih filozofa iz filozofije, u koketovanje s teoretičarima književnosti, sa sociologizma (a nažalost, ponekad i s psihologizma) u čijem zagrljaju traže opravdanje odustajanju od istrađavanja na onom što nije najkorisnije ali i danas jeste najvrednije.

Mnogi ističu kako je metafizika s punim pravom mogla postojati u antičko doba, kako je jednako tako mogla postojati i u srednjem veku, ali da u naše vreme metafizika više nije moguća i pritom se pozivaju na rezultate tzv. modernih nauka. No upravo u tome i jeste problem. Aristotelova fizika je kvalitativna a ne matematička, ona je teleološka i funkcionalna a ne isključivo mehanicistička¹³⁰; njeni glavni pojmovi su *bios* i *telos*.

To jeste tačno, iako ni sva savremena nauka nije mehanicistička; s rušenjem njutnovske slike sveta osipa se i vrednost prigovora upućenih Aristotelu i uticaj velikog Stagiranina počinje da raste u XX stoljeću kako s rastom interesa za njegove prirodnjačke spise tako i sve većim padom u zasenak Njutnovne mehanike mase. Aristotelovo delo je posebno podsticajno kad se analiziraju procesi u prirodi i tada se posebno ističe njegovo učenje o prirodnoj teleologiji, shvatanje o nužnosti u prirodi koja je hipotetička a ne mehanička, shvatanje beskonačnog kao potencijalnog a ne aktuelnog, predstava o konačnom svetu, učenje o prirodi mesta, Aristotelov pojam vremena koje nije absolutno, već dimenzija, sistem mere, tumačenje prostora kao sistema koordinata i sledstveno tome relativnog. Aristotelovim shvatanjima se danas u mnogim pitanjima daje prednost s obzirom na sliku sveta kakvu su gradili njutnovci u XIX stoljeću i sve to ima

¹²⁹ Slava Platona i Aristotela stara je nekoliko stoljeća; njihova dela se temeljno filozofski izučavaju tek od vremena Renesanse; slava Prokla je još kraća, budući da je na njega nakon jednog i po milenijuma ukazao tek Hegel; delo Franciska Suaresa tek čeka svoje istraživače u svetu čijih radova će biti moguća jedna nova interpretacija čitave metafizičke tradicije.

¹³⁰ O tome opširnije: Randal, J.H.: *Die Bedeutung der Naturphilosophie des Aristoteles*, in: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. G.E. Seeck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, S. 235-239.

za posledicu povećan interes za njegove spise o prvoj filozofiji poznate pod kasnijim nazivom *Metafizika*.

Problemska priroda metafizike kao filozofske discipline i polja istraživanja javlja se već pri prvom pokušaju njenog određenja. Šta je zapravo metafizika, šta je njen predmet? Kad se postavi takvo pitanje, filozofi se obično počinju pozivati na istoimeno Aristotelovo delo, susreću se sa mnoštvom složenosti i nejasnosti u njemu, zapovedavaju sporove oko svake reči i svakog veznika u tom spisu koji je krajnje složenim putevima, prevodenjem na niz jezika, dospeo do nas, i pritom se svi samo u jednom slažu, u tome, da je to najsloženije i najteže delo antičke filozofije. Aristotel je funkcionalist, operacionalist, kontekstualist i s njegovih pozicija se stoga veoma uspešno može kritikovati dugo vladajući reduktivni mehanicizam; to pokazuje da samim pojmovima koje srećemo u Aristotelovim spisima treba pristupiti krajnje oprezno i odviše je opasno, koliko jednostavno i komotno, odbaciti metafiziku tako što će se njeno određenje prethodno falsifikovati ili tako što će se ona proglašiti za nauku, a potom dokazivati da ona ne može biti nauka (Kant) jer su svi njeni iskazi pseudo-iskazi (neopozitivisti), ili tako što će se proglašiti za onto-teo-logiju (Hajdeger) i pritom govoriti o istoriji metafizike kao istoriji zaborava bivstvovanja koje nikad nije bilo tematski već operativni pojam grčke filozofije budući da su dubokoumno presokratovci govorili o počelu (*archē*) svih stvari a ne o bivstvovanju¹³¹ i time zapravo mislili više, iznad i s one strane bivstvovanja; sa tim nije kontradiktorno to što Aristotel najviše govorи o bivstvujućem kao takvom, o bivstvu (*ousia*) i njegovim kategorijalnim određenjima, ali ne o bivstvovanju (što ne znači da ga nije i mislio).

Već Kant koji je težište istraživanja preneo sa prirode stvari (koja je po njemu bila nesaznatljiva) na prirodu (biće) mogućeg mišljenja, među prvima je doveo u pitanje metafiziku kao prvu filozofiju; nakon dubljeg istraživanja moglo bi se reći da on ne kritikuje metafiziku kao metafiziku, već određene metafizičke

¹³¹Treba imati u vidu da ni pojam *archē* nije tehnički pojam presokratovaca. On se sreće samo kod Anaksimandra, a potom tek kod Platona i Aristotela.

stavove i metode; dovoljno je obratiti pažnju već na činjenicu da u transcendentalnoj estetici Kant ne postavlja pitanje: *Kako je moguće sazнати prostor i vreme?* već: *Šta su prostor i vreme?* Kant se tu samo suprotstavlja shvatanju da su prostor i vreme stvari i on zapravo naspram transcendentalnog realizma gradi transcendentalni idealizam. Svojim pitanjima o biću prostora, vremena i prirode Kant stoji u potpunosti na tlu tradicionalne metafizike, i, ako se on i ne bavi više predmetima već pojmovima a priori o stvarima uopšte, u poznim spisima (*Opus postumum*) on konstatuje dvoznačnost pojma metafizike ostajući u dilemi da li je predmet metafizike racionalni temelj nauka ili sredstvo za postizanje najviših svrha.

Nesporno je da Kant otvara nove stranice u istoriji metafizike time što ne postavlja pitanje da li je ona moguća već kako je ona moguća¹³²; uprkos tome, to pitanje manje je problemsko pitanje biti metafizike, a u daleko većoj meri posledica stepena razvijenosti prirodnih nauka u Kantovo vreme, mada, sudbonosno vezivanje metafizike za pojam nauke nije moglo ne ostaviti traga i na nama savremene filozofe¹³³.

Isto tako, Kantov nov princip metafizičkoj problematici uslovjen je kako duhovnim tako i društvenim promenama njegovog vremena; to je vreme kad pojam slobode izbija u prvi plan¹³⁴; koji je smisao metafizike u tako izmenjenom svetu i ima li mesta preispitivanju njenog predmeta, smisla i značaja? Ako ima, onda prvo treba raspraviti prošlo i sadašnje stanje metafizike (kao prve filozofije) da bi se pripremili za odlučujući treći korak koji

¹³² Može se reći da Kant ne odbacuje metafiziku već nastoji da izrazi i formuliše određeno metafizičko stanovište; njegova metafizika kulminira u pitanju o realnosti "ja mislim" i tematizovanjem tog "ja mislim koje prati sve moje predstave" on je potpuno svestan i nužnosti i problematičnosti metafizike te će u isto vreme zapisati kako "die Metaphysik ist befremded bitter" (o tome opširnije: Martin, G.: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Metode*. W. de Gruyter, Berlin 1965, S. 9).

¹³³ Metafiziku kao prvu filozofiju na najodlučniji način tematizovali su u antičko doba Aristotel a u naše vreme Edmund Huserl u spisu *Ideen I*, kao i u svojim čuvenim predavanjima *Erste Philosophie* (1924/1925).

¹³⁴ Istina, bratstvo i jednakost behu tad malo u zastoju, ali i sa slobodom ni danas stvari ne stoje mnogo bolje.

nema za cilj da osvetli samo smisao metafizike već i smisao ugroženosti našeg života u njegovom totalitetu.

Kant nikako nije i jedini među filozofima koji osporava metafiziku; s tezom da je metafizika mogla postojati u antičko doba ili u srednjem veku, ali ne više u tom tradicionalnom obliku i u novo doba, istupa u naše vreme Martin Hajdeger. Mada takav pristup priprema već Fridrik Niče, kad otvoreno i izričito kaže kako "metafizika više nije moguća"¹³⁵; upravo na njegovom tragu Hajdeger piše o početku, razvoju i kraju metafizike¹³⁶. Teško je ne oteti se utisku da je tu reč o jednom krajnje pojednostavljenom tumačenju pojma i predmeta metafizike (što nije po mom dubokom uverenju i jedino njegovo krajnje shvatanje) i ne treba mnogo da nas čudi što sam Hajdeger ne odgovara na pitanje *zašto* metafizika više nije moguća dok je sam pojam *mogućnosti* kod njega krajnje nejasan.

Međutim, kada je reč o mogućnosti metafizike, odnosno prve filozofije, pitanje mogućnosti takvog jednog učenja postavljaju već Platon i Aristotel; ako predmet metafizike učenje o biću, onda pitanje bića koje je ranije bilo nesporno, već u Platonovo vreme postaje sporno; ako se ranije znalo šta je biće ono je u njegovo vreme postalo aporetično (*Sofist*, 242c; 243de; 244a). Na taj način, Ničeova reč o tome kako se mora "razumeti istorijsko pravo metafizike" ne kazuje mnogo protiv metafizike pošto je ona bila sporna već u najstarije doba, zapravo od svog nastanka pa sve do danas, te bi bolje bilo reći kako je ona "u isto vreme i moguća i nemoguća"¹³⁷.

*

¹³⁵ Nietzsche, F.: WW, II, 40. Ovde je pitanje šta za Ničeа znači uopšte metafizika i šta znači to, da je ona jednom mogla postojati a da sad više ne može postojati. U osnovi Ničeovog shvatanja metafizike počiva učenje o dva sveta (o tome da iza ovog našeg počiva jedan drugi svet) a što bi navodno trebalo da izražava Platonovo (i Aristotelovo shvatanje), no, Platon i Aristotel teško da bi prihvatili takvo tumačenje budući da je ono daleko od njihovog razumevanja onog *biti* kao *ne-bijućeg* (τὸ μὲν ὄν).

¹³⁶ Heidegger, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlin 1947, S. 49.

¹³⁷ Martin, G.: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Metode*. W. de Gruyter, Berlin 1965, S. 6.

Aristotel je predmetom prve filozofije odredio *bivstvajuće kao takvo* a ne bivstvajuće (B 3 998b); već iz toga možemo videti da metafizika nije nauka o bivstvajućem (ontologija) već učenje o *bivstvajućem kao takvom*. Pokušavajući da odgovorimo na pitanje šta je bivstvajuće (*tà ónta*) mi se s razlogom uplićemo u najveće teškoće; tim pojmom misli se jednom na (a) totalitet svega što jeste, na realni totalitet koji je isto što i svet, dakle, celina i totalitet sveg realnog (pri čemu je svet sadržaj tog totaliteta, izraz jedinstva koje Aristotel određuje i izrazima *tò pan i tò hólon*) a drugi put, na (b) kolektivni pojam, totalitet svih stvari u njihovoj mnoštvenosti i međusobnoj razlici. To razlikovanje podrazumeva podelu stvari na vrste i podvrste, rodove i regione pa se tada kao najopštije razlike pokazuju: *pokretno-nepokretivo*¹³⁸, *čulno-inteligibilno*, *materijalno-imaterijalno*.

Ono drugo pitanje, pitanje *šta je bivstvajuće* ne znači ništa drugo no pitanje *šta je bivstvo (ousia)* shvaćeno kao način (sadržaj) bivstvovanja konkretnog bivstvajućeg¹³⁹ (A 3 984b; B 5 1002a; A 5 987a), pri čemu odgovor može biti: *tvar (he physis ton onton)*, *suština (he ousia ton onton)* ili ono za što će se kasnije koristiti izraz *supstantia (he ousia panton)* pa je stoga zadatak učenja o bivstvajućem učenje o *bivstvu* (Z 1 1028b).

Donekle pojednostavljeni, bez zalaženja u poslednje nijanse, a za potrebe jednog uvoda u filozofiju, mogli bi se, načelno, reći kako je ontologiju zasnovao već Platon¹⁴⁰ razlikujući dva vida bića, odnosno načina na koje se biće manifestuje (*Fedon*, 79a) – ideje i čulne stvari; ideje su pravo biće, one su večne, a čulne stvari su propadljive i nepravo biće; prve se saznaju umom druge čulima. Način postojanja ta dva reda stvari govori o njihovom ontološkom, a način saznanja o njihovom gnoseološkom statusu.

¹³⁸ Izraz *nepokretan* je kod nas sasvim uobičajen. Ali postoji ovde jedna mala nijansa koju bi trebalo imati u vidu i pokušati je slediti. *Nepokretno* ukazuje na *stanje*, ono što je sad nepokretno, može u nekom drugom trenutku postati pokretno. Ono što je pak *nepokretivo*, to je u principu nepokretivo, uvek nepokretno i ovo je sad ne stanje već *svojstvo*.

¹³⁹ Brinkmann, K.: *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, De Gruyter, Berlin 1979, S. 20.

¹⁴⁰ Sofist, 248a-249d; Fileb, 26d-27b; Fedon, 78-79; 100cd.

Aristotel uopštava ovo Platonovo razlikovanje između individualnog i opšteg (i pravi razliku koja će kasnije biti poznata kao razlika *supstancije* i njenih *akcidencija*); u odnosu na svog učitelja on je zauzimao suprotnu poziciju: *pravo biće je pojedinačno biće* i ono je *prvo bivstvo*, a naspram njega je *bit pojedinačnog bića (eidos)* i ona čini *drugo bivstvo*¹⁴¹. Da bi izložio sliku sveta koja sadrži dihotomiju noetske supstance (kao onog *prvog pokrećućeg nepokretivog* (πρωτόν κινοῦν ἀκινητον) koje se nalazi s one strane kretanja i mirovanja (te prevod nepokretni pokretač i nije najsretniji prevod, jer reći za boga da je nepokretni, znači staviti ga u relaciju spram prirode, a to ovde nije slučaj, jer se bog nikad ne nalazi spram prirode) ¹⁴² i čulno opažljivog kosmosa, Aristotel koristi niz pojmove: (a) *ontološke* (*hile, eidos, dynamis, energeia*), (b) *fizičke* (prostor[mesto], vreme [sad], kretanje), (c) *metafizičke* (*ousia, symbebekota*), (d) *teologičke* (*noesis noeseos*).

Bivstvujuće samo po sebi nije ni broj, ni voda, ni vatra, ni pokretno ili nepokretivo biće iz prostog razloga što nijedno unutarsvetsko, regionalno biće ne može biti princip svega bivstvujućeg. Sva unutarsvetska bića predmet su posebnih, regionalnih ontologija (nauka) dok se ontologija (koja nimalo slučajno ne nastaje tek u novo doba, i to kao nova, novovekovna disciplina) bavi određenjima bivstvujućeg a što nije predmet metafizike.

To nam više no jasno ukazuje na neophodnost razlikovanja metafizike i ontologije i pritom, ako ontologija i nije nauka o biću u jednom platonovsko-pitagorejskom smislu, pitanja koja se tiču toga

¹⁴¹ Tu razliku preuzima i Dekart: on razlikuje *res*, odnosno *esse reale* (*res cogitans* i *res extensa*) i *veritates aeternae*, odnosno, *esse in mente tantum* (drugo bivstvo, Platonove ideje). Lajbnic razlikuje realno biće (monada) i fenomenalno biće čija su određenja fundirana u monadama (prostor, vreme, prirodni zakoni). Kant ne čini ništa novo u tom smislu već samo nastoji da spoji pozicije Platona i Lajbnica pa stoga razlikuje fenomene i noumene, pojave i stvari po sebi (što je, kako već Jakobi primećuje, i najproblematičnije u njegovom učenju).

Jedno monističko shvatanje, a koje bi podrazumevalo da biće postoji samo na jedan način, prvi su zastupali Pitagora i njegovi sledbenici da bismo već kod atomista imali dualizam: *atomi – prazan prostor*, ili, *atomi - prirodni zakoni*.

¹⁴² Videti o tome: Despot, 2019, str. 157.

šta znače pojmovi *biće i jedno* mogu biti predmet nauke o bivstvujućem.

Nesporno je da takva nauka o biću jeste teorijska disciplina, ali ostaje još uvek nejasno gde je njeno mesto u sistemu teorijskih disciplina. Sam Aristotel kaže da postoje tri vrste predmeta i da su to *prirodne stvari, matematički predmeti i nepokretni predmeti* (E 1 1025b) te da se njima bave tri teorijske filozofije: *fizika, matematika i teologija* (1026a). Na jednom drugom mestu (Λ 1-6) Aristotel piše da treba razlikovati čulno opažljive stvari i nepokretna bivstva; čulno opažljive stvari se dele na promenjive, (prirodne tvari) i nepokretna bića (nebeska tela); iz toga sledi da postoji razlika između (a) pokretnih i promenjivih stvari (između prirodnih stvari i podlunarnog sveta), (b) između pokretnih i pritom večnih stvari (nebeska tela) i (c) nepokretivog večnog bića (ono pokrećuće nepokretivo); u tom slučaju (shodno *Met.*, Λ 8 i *Fiz.*, II 7 198a) možemo razlikovati fiziku, astronomiju (ili kako on kaže astrologiju) i teologiku.

Ovde ostaje nejasno kako mesto astronomije (budući da se ona jednom određuje kao deo fizike (II 194a; 198a) a drugi put kao deo matematike (E, 1 1026a)), tako i priroda teologike. Kako će o ovom u potonje doba krajnje problematično tumačenom pojmu (u kontekstu Aristotelove filozofije, premda se javlja samo na dva mesta u Aristotelovom spisu) kasnije biti više reči, ovde treba samo ukazati na to da, pošto Aristotel polazi od shvatanja sveta¹⁴³ kao uredenog, struktuiranog u sebi razdeljenog jedinstva različitog, njegova teorija o onom prvom pokrećućem nepokretivom samo je odgovor na pitanje o temelju i poretku, o onom što se sve vreme određuje kao *voύς*, tj. pitanje o struktuiranosti sveg bivstvujućeg ukoliko se svet posmatra kao raščlanjen realni totalitet. To pokrećuće nepokretivo u tom smislu samo je ekstramundani princip, poslednji osnov i najviši uzrok mundanog bivstvujućeg ukoliko je

¹⁴³ Smešno bi bilo reći, poput nekih, da Kant prvi tematizuje pojам sveta. Kant samo prvi ukazuje na činjenicu kako mi možemo imati isključivo pojам sveta ali ne i predstavu sveta. Ako se hoće govoriti o problematici sveta kako je mi *danas* vidimo tada se mora reći da je u modernoj filozofiji tematizuje tek Edmund Huserl.

ono pokretno. Na taj način, nauka o bivstvujućem kao pokećućem nepokretivom može se razumeti kao teologika (isto što i metafizika budući da je njen predmet (pokećuće nepokretivo) određeno bivstvujuće te je nužno regionalna ontologija, dok metafizika (baveći se principima svega bivstvujućeg) ostaje učenje o bivstvujućem kao takvom i ne bavi se posebnim regionima bića.

Kad se hoće postaviti pitanje o tome šta je predmet teologike, lako se vidi da se pitanje raspada u dva dela: da li je njen predmet prvo bivstvo ili princip svega bivstvujućeg (nepokretivost)? Iz ovog se može zaključiti da ako je teologika kosmološko učenje o pokećućem nepokretivom ona čini završetak filozofije prirode i nju Aristotel razvija u *Fizici* koja se bavi kretanjem; naspram fizike kao prve nauke (*prote episteme*) koja se bavi regijom bića, postoji regija nepokretivog bivstva (*ousia akinetos*) i nauka o njemu je pre fizike; ona je stoga u bukvalnom smislu reči prva filozofija (*philosophia prote*) čiji je predmet istraživanje bivstvujućeg kao takvog, odnosno istraživanje određenja koja bivstvujućem kao takvom pripadaju ukoliko je ono bivstvujuće (E 1 1026a).

S druge strane, predmet filozofije prirode je oblast prirodnih stvari; iznad te oblasti nalazi se jedna viša regija bića i tome odgovara jedna nauka koja je iznad filozofije prirode – nauka o filozofiji prirode: *prote sophía* (G 3 1005b). To kazuje da, po Aristotelu, filozofija prirode nije teorijska filozofska disciplina, već samo posebna nauka (*proté epistemé*) a kako *bivstvujuće kao takvo i najviša regija bivstvujućeg* nisu isto, *proté sophía* se deli na opšti i posebni deo (filozofija i teologika) pri čemu opšti deo (filozofija), jeste zapravo *philosophía proté*, odnosno, *metafizika*.

Kasnije će se opširnije govoriti o ovom pitanju koje nije samo formalne prirode. Pokazaće se da Aristotel nije skovao pojam metafizika iz prostog razloga što mu isti nije bio potreban. Naše posezanje za pojmom metafizika u smislu prve filozofije može se objasniti raznim istorijskim razlozima, premda je opterećenost ovog pojma najrazličitijim tumačenjima (u većini slučajeva pogrešnim) dovela do njegove krajnje pogrešne upotrebe kao i do niza nesporazuma koji su imali tragične posledice po istoriju filozofije.

Ovde, u samom uvodu, treba još jednom ponoviti ono što će biti predmet čitavog ovog izlaganja a to je da *predmet metafizike jeste određenje po sebi samog bivstvujućeg ukoliko ono bivstvuje*; za to *po sebi samo*, koje je po sebi u odnosu na nešto drugo i što je suština stvari, Aristotel koristi pojam *ousia* (bivstvo)¹⁴⁴; ali, kako postoje razlike između bića i suštine, on bivstvo analizira s obzirom na materijal (*hile*, bivstveni aspekt stvari) i s obzirom na formu (*eidos*, *morphe*, suštinski aspekt stvari, ono što je stvarima pridodato); jedinstvo bića i suštine je *sinolon* ili kako Aristotel još kaže – *tode ti*. Sama bit stvari je supstrat (*hypokeimenon*) dok njegova bit ima više naziva (*to eidos, to logos, to ti en einai*). Zato, kad se govori o stvari, ima se u vidu materija, forma i njihovo jedinstvo (Z 3 1028b), dok je svaki govor o bivstvu više značan pošto se pod njim misli na suštinu, opšte, rod, supstrat¹⁴⁵.

*

Ove uvodne napomene imaju već na prvi pogled paradoksalan, a zapravo dvoznačan cilj. S jedne strane, po sredi je jedan "nagovor na filozofiju", jedno nastojanje da se eventualni čitalac podstakne na razmišljanje o problemima iznetim u ovoj knjizi i da to istovremeno bude podsticaj da se promisle i oni problemi koji se ovde ne pokreću (ali se implicitno prepostavljaju),

¹⁴⁴ Ako se ovo ima u vidu, onda je simptomatična Hajdegerova rečenica iz *Sein und Zeit*: "Das Sein ist kein Seiendes", jer ako je to i parafraza Kantove teze "Sein ist kein reales Prädikat", to vodi i stavu: *Das Sein ist keine Ousia*, a tada se već postavlja pitanje šta uopšte termin *Sein* i znači u Hajdegerovoj filozofiji. Ovde se ne mogu ne prisetiti reči iz jednog pisma u kojem sredinom šezdesetih godina Pikaso piše jednom svom prijatelju: "Ja sam veoma rano shvatio šta publika traži i ja sam joj to pružao; ja sam bio klovni i šarlatan i lepo sam se zabavljao. Ali, nikad mi nije palo na pamet da se merim sa jednim Engrom ili El Grekom". Možda je Hajdeger kao Kant samo novi metafizičar? Možda je tu reč o staroj metafizici mišljenoj drugim sredstvima. Obojica imaju ambiciju da makar malo liče na onu decu iz Artemidinog hrama s kojom se igrao Heraklit (Heraklit, B 52); oni jesu deca svog vremena koje hoće da obuhvate mislima, obojica su, kao uostalom i Niče, samo dobri akteri igre koju je svet priredio sam sebi u času svoje odložene propasti.

¹⁴⁵ Prve tri oznake su oznake svakog pojedinačnog bivstva (*ousia*) dok četvrta oznaka pripada svakoj *ousia*; to je razlog činjenici da supstrat može imati tri oblika: materiju, formu i kombinaciju materije i forme.

a s druge strane, ova knjiga ima za cilj da svojom upućenošću odabranima, što će reći najboljima (*aristos*), makar malo spase filozofiju od mogućih zloupotreba. Rekosmo da je već Platon isticao kako se u njegovo vreme ljudi ne bave filozofijom kako treba; naše vreme u tom smislu nije bitno drugačije i zato oni koji se bave filozofijom imaju zadatak da je čuvaju kao poslednje pribrežište slobode duha budući da svako ko se na iskren način bavi filozofijom, gradeći joj novi pristup, proširuje i njen prostor; čak i onaj ko je možda sve vreme na pogrešnom putu, ne svojom voljom, već stoga što je imao filozofiji nedorasle učitelje, čini filozofiji dobro jer svojim životom (kao i njegovi učitelji) zatvara jedan put u čorsokak.

2. Tradicionalni pojam i predmet metafizike

Kao što je poznato, terminološki gledano, tradicija¹⁴⁶ je samom nazivu *metafizika* dugo vreme pridavala "bibliotekarsko" određenje, vekovima pripisivano peripatetičaru Androniku s Rodosa koji je u I st. pre n. e., sistematizujući do njega došle preostale Aristotelove spise, pa tako i sve one knjige, koje se danas uključuju u *Metafiziku*, stavio iza *Fizike*, te ih bibliotekarski, navodno, označio sa "*ta meta ta physika*", smatrajući da je za to našao dovoljan "povod kod samog Aristotela" (*Met.*, I, 5, 23; 10, 1)¹⁴⁷.

Verovanje u bibliotekarsko poreklo ovoga izraza raširilo se početkom XX stoljeća (V. Vindelband, V. Jeger, V.D. Ros), da bi tek nekoliko decenija kasnije bilo po prvi put osporeno (H. Raner). Pravednosti radi, treba podsetiti da već u antičko vreme (o čemu svedoči Simplikije) spisi sabrani pod pomenutim nazivom (*ta meta ta physika*) počinju da se povezuju i grupišu ne po "mestu" gde bi trebalo da se nađu, u sklopu celokupnog Stagiraninovog opusa¹⁴⁸, već s obzirom na njihov sadržaj i da se pomenuti izraz (*metaphysica*) koristi kad se razmatraju nadčulni (transfizički, transcendentni) predmeti. To je jedan od bitnih razloga što se u vreme sholastike, metafizikom označava *transphysica*, odnosno, nauka koja je završetak i dovršenje fizike¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Ta "tradicija" počinje s delom Franje Petrića (F. Patricius, 1529-1597) *Discussiones Peripateticae* (1571), a nastavlja se preko Gasendija (P. Gassendi) i Bulea (J.G. Buhle) koji 1788. prvi počinje da tvrdi kako izraz *metafizika* potiče iz neke "neprilike".

¹⁴⁷ Neki istoričari smatraju da se taj pojam može naći već kod neposrednih Aristotelovih učenika, drugi pak, uporno ističu Andronika sa Rodosa i njegovo bibliotekarsko određenje koje mnogi teoretičari danas smatraju pomalo proizvoljnim ali u isto vreme i nedovoljnim u današnjem obliku reč *metaphysica* nalazimo kod Boetija u VI st. Naše ere, poslednjem rimskom i mogli bi reći i antičkom filozofu kome dugujemo mnoštvo termina koje danas koristimo.

¹⁴⁸ Ovde se ima u vidu ono što je zatekao Andronik i što je od Aristotelovih spisa ostalo, budući da su ih, počev od Teofraста pa na dalje mnogi peripatetičari bespovratno odnosili sa sobom po odlasku iz Likeja.

¹⁴⁹ S obzirom na platonističku podelu filozofije na fiziku, etiku i logiku, Aristotelova prva filozofija stvara tehničke teškoće pri pokušaju sistematizacije jer se njen sadržaj (bivstvujuće kao bivstvujuće) ne odnosi ni na jednu od ovih triju disciplina. Najveća sličnost bila bi sa fizikom pa se stoga prva filozofija i

Sam Aristotel, koga smatramo začetnikom i utemeljivačem metafizike, taj naziv, kao što smo već videli, ne koristi; kod njega nalazimo naziv *prva filozofija* i njim se služi kad govori o onom što je naspram fizike kao *druge filozofije* (*Met.*, IV, 1; VI, 1). Nama ostaje interesantno pitanje: šta bi bio predmet ove *prve filozofije*? Odgovor nalazimo kod sâmog Aristotela: "Da li se prva filozofija (nauka) bavi opštim (*katholou*) ili jednim rodom (*genos*) (delom) nauke ili posebnom prirodom (*physis*)? (...) Kad ne bi bilo drugog bivstva (*ousia*) osim onog u prirodi postojećeg, tada bi fizika bila prva nauka. Ali, ako postoji jedno nepokretivo bivstvo (*ousia akinetos*) tako da je ono prvo (što obrađuje filozofija), tada prva filozofija za predmet ima ono opšte, i njen predmet je bivstvujuće bivstvujuće" (*Met.*, 1026a 23-31). Pri pažljivijem čitanju ovog odlomka ne možemo se oteti utisku da tu postoji neko unutrašnje protivrečje: s jedne strane, Stagiranin metafiziku određuje kao *teologiku*, koja nije ništa drugo do posebna nauka, a s druge strane, on prvu filozofiju određuje kao "opštu nauku o bivstvajućem kao takvom" (W. Jaeger, 1955; 226), pri čemu on nastoji na povezanosti ova dva određenja prve filozofije.

našla iza fizike. Sam izraz *metafizika* je po mnogim istraživačima ne-aristotelovski i pripada peripatetičaru koji je živeo pre Andronika (možda, kako sam ranije rekao, nekom od neposrednih Stagiraninovih sledbenika). Ako su *Kategorije* uvod ne samo u Aristotelove logičke spise, već u čitavo njegovo filozofsko delo, pa tako i pravi uvod u *Metafiziku* ne treba smetnuti s uma da je treća (B) knjiga ključ čitavog ovog spisa i da se tu nalazi plan čitavog dela. Tu Aristotel ukazuje na tri puta istraživanja: prvi, vodi iz prve aporije i ima za predmet prvu filozofiju (njen predmet i zadatak), drugi put vodi iz ostalih aporija i za predmet ima pojam *ousia* i njena počela (*archai*), a treći put vodi tumačenju para pojmove *dynamis-energeia* koji čini jezgro aristotelovskog pogleda na svet. Ali, šta je uopšte predmet metafizike? Njen predmet je u isto vreme ono prvo (*arche*) i ono poslednje koje je jedinstvo mnoštva bivstvajućeg (*theion*). Ne možemo se oteti utisku da bi mogla imati opravdanje i tvrdnja kako tu postoje dve različite ravni: kosmološka i ontološka, te zapravo postoje i dve nauke: metafizika i meta-dijalektika.

Konačno, možda je Aristotel tražio ono što se ne može naći? U svakom slučaju, otkrio je problem. Spisi skupljeni pod naslovom *Metafizika* mogu se s punim razlogom označiti kao najteži tekst antičke epohe čemu prvenstveno doprinosi i to što oni nisu izraz jednoznačnog sistematskog učenja.

Za Aristotela nauka u najvišem smislu te reči je nauka o prvim principima (*aitia*) i uzrocima (*ta prota*); Aristotel boga vidi samo kao prvog pokretača a ne kao pratemelj sveg bivstvujućeg. Izjednačavajući *bivstvujuće kao bivstvajuće* sa *bivstvom* (*ousia*) (1028a 2-4) on dospeva do jedne metafizike suštine, do esencijalističke metafizike koja prvi uzrok poznaje samo kao "prvu pokretnu nepokretivost".

Važno je da imamo u vidu kako je taj tip metafizike koji smo upravo pomenuli, ne i jedini; naspram ovako shvaćene esencijalističke metafizike moguće je izgrađivati i jednu *metafiziku bivstvujućeg kao takvog* koja u konačnom bivstvijućem otkriva razliku suštine i bivstvovanja i konačno bivstvajuće razume kao bivstvajuće koje bivstvuje kroz učestvovanje a to vodi shvatanju suštine kao subzistirajućeg bivstvovanja, odnosno, kao stvaralačkog principa¹⁵⁰.

1.2.

Filozofija se, u kasnijim vremenima, ali bez ikakve sumnje, pod presudnim uticajem Aristotela, određuje kao nauka o principima bivstvujućeg i njegovim modalitetima, a predmet njenog istraživanja bilo bi saznanje istinitog i pravog, dobrog i pravednog u smislu pravednosti i dobrote, bez ikakve etičke konotacije,. Ako filozofija teži samo sistematskom saznanju stvarnosti, ona je teorijsko, a ako nastoji da odredi ciljeve i ideale po kojima bi trebalo živeti, tada je ona praktično učenje.

U novo doba, tačnije, početkom XVIII stoljeća, metafizika shvatana u aristotelovsko-sholastičkom smislu deo je opšte filozofije, i, zajedno s logikom i gnoseologijom (noetikom), čini teorijski deo filozofije. To svoje opravdanje ima već u tome što se u stoljećima nakon Aristotela metafizika određuje kao *nauka o bivstvijućem ukoliko ovo jeste*, pa u času kad sholastička filozofija dostiže svoj vrhunac, jedan od dva najveća njena predstavnika, Toma Akvinski, u *Uvodu* svog komentara za istoimeni Aristotelov spis, metafiziku određuje kao "*scientia, quae considerat ens et ea,*

¹⁵⁰ Vries, J. de: *Grundbegrieffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 68-9.

quae sequuntur ipsum."

Takvo shvatanje metafizike biće dominantno i u vekovima što dolaze posle njega, da bi s pojavom Hristiana Volfa (Ch. Wolf, 1679-1754) termin metafizika počeo sve češće da se zamenjuje njemu tada ekvivalentnim izrazom *ontologija*¹⁵¹; kao nauka o bivstvujućem koje leži iza onog što je dostupno iskustvu (kako na taj način prevazilazi neposredno iskustvo, metafizika je i transcendentalna filozofija).

Već smo uočili kako se metafizika definiše kao nauka o bivstvujućem s obzirom na njegovu suštinu i njegove najviše principe; time se ona kao teorijska (spekulativna) nauka, tj. kao nauka *kao takva*, razlikuje od ostalih filozofskih disciplina kao što su etika, pedagogija, filozofija države, filozofija prava, ili filozofija društva, koje bi spadale u praktičnu filozofiju.

Nauka (a reč je ovde, *ponovimo*, o *nauci* u starom značenju te reči) o opštim principima svega bivstvujućeg, tj. o njegovim prvim počelima i principima (*archai*) i prvim uzrocima (*aitiai*), te tako i nauka o najvišim odnosima svega što jeste, jeste nauka o bivstvujućem kao bivstvujućem, o bivstvovanju kao takvom, koje samo, ne može biti shvaćeno kao rod (*genos*) ali pritom svakom određenom bivstvujućem omogućuje da postoji, jeste - *metafizika*.

Od osamnaestog stoljeća uobičajena je podela na opštu i specijalnu metafiziku; opšta metafizika ili ontologija, bavi se bivstvujućim kao takvim, tj. onim što mu kao takvom pripada", odnosno, njegovim transcendentalnim određenjima (proprietetima), ili, jednostavnije rečeno: bavi se njegovim najvišim rodovima (kategorijama).¹⁵²

¹⁵¹ Kada je reč o terminološkoj upotrebi pojma *ontologija*, treba reći da postoji višedecenijska saglasnost: tim izrazom se označava filozofska disciplina čiji je predmet bivstvujuće (*tò ón*). Međutim, ako saglasje i postoji kad je reč o ontološkim perspektivama samih istraživanja, do razlika dolazi kad se postavi pitanje mogućnosti i nužnosti jedne određene ontologije, odnosno kad se hoće odrediti njen značenje, mesto i funkcija među ostalim filozofskim disciplinama.

¹⁵² To pokazuje da se metafizika (shvaćena u ovom užem značenju kao ontologija), nalazi naspram posebnih nauka koje za predmet imaju pojedinačne načine postojanja bivstvujućih stvari. S druge strane, opšta metafizika nalazi se naspram specijalne metafizike, koja obrađuje kako se nadčulno bivstvovanje pokazuje u prirodi (kosmologija), ljudskoj duši (psihologija), ili nadsvetski, kao

Svoje opravdanje metafizika nalazi u duhovnoj nastrojenosti čovekovoj da, polazeći od rezultata do kojih dolaze u naše vreme posebne nauke, dospeva do celine znanja o svetu i ovu izlaže u vidu sistema. Ako već Aristotel kaže da svi ljudi, po prirodi, teže znanju (*Met.*, 980a), onda upravo ta težnja daje povoda čoveku da o svim predmetima koji su mu zagonetni postavi pitanje (šta? zašto? čemu?) i da na ta pitanja traži odgovore; to ne znači ništa drugo, već samo naglašava da se ne može samovoljno ograničiti težnja za znanjem, jer, ona se proteže na sve što je oko nas (*priroda*), na sve što je u nama (*duša*)¹⁵³ i na sve što je nad nama (*bog*), tj. na sve čulno i nadčulno, na sve što na ma koji način može biti predmet našeg saznanja (Baur, 1922, 1-3).

1.2.1.

Videli smo da je predmet metafizike *bivstvajuće ukoliko ono jeste*, tj. *bivstvajuće kao bivstvajuće*, ili *bivstvovanje u njegovoj najvećoj opštosti*. Metafizika tako istražuje pojam i najopštije osobine (proprietete), klase (kategorije) i počela (*archai*) bivstvajućeg kao bivstvajućeg.

Već smo istakli da u novom veku postoji izrazita tendencija (naročito u školskoj filozofiji) da se reč *metafizika* zameni izrazom *ontologija* iako ta dva pojma nikako nisu i sinonimna¹⁵⁴. Među

apsolutno biće (teologija) Ova shema koju srećemo kod Hristiana Volfa (bog, svet, duša) iz koje on izvodi kosmologiju, psihologiju u teologiju (obuhvatajući poslednje dve izrazom pneumatika) izvorno dolazi od Avgustina i u novo vreme preko Dekarta čija sva filozofija predstavlja obnovu Avgustinovog učenja.

¹⁵³ *Psyche*. Ima se u vidu životnost ono što omogućuje sve živo, ne samo čoveka, već i biljke i životinje. *Psyhe* je ono bez čega živo biće ne bi moglo biti živo biće; u formalnom smislu *psyhe* je bit onoga živog. Ali, mi govorimo o duši i u taj pojam ugrađujemo Grcima strana, a nama samima razumljiva shvatanja koja se oko tog poja formirala u poslednja dva stoljeća. U svakom slučaju, treba imati u vidu tu distancu i razumeti da *psyche* nije duša kako je vidimo od vremena XVIII stoljeća do danas, i u čijem ključu tumačimo tekstove Platona i Aristotela.

¹⁵⁴ Ne treba gubiti izvida da je sva filozofija od Dekarta do Kanta pod uticajem egzaktnih, novih prirodnih nauka, nauka koje se počinju zasnivati na eksperimentu a ne na posmatranju, nauka koje imaju za posla umrtvljenu, matematizovanu prirodu koja se može kvantificirati i da je u to vreme osnovni zadatak filozofije bio utvrditi i zasnovati slike sveta tih novih nauka. To je vreme kad se aristotelovskom *ens qua ens* suprotstavlja *sum cogitans*, kad se sa bića sâmog prelazi na *mišljenje bića*.

prvima pojama *ontologija*, za oznaku jednog dela metafizike, počinju upotrebljavati Johan Baptist Hamel, u spisu *Philosophia vetus et nova* kao i profesor fizike, matematike, logike i etike iz Marburga, Rudolf Goklen (Goclenius, 1547-1628) koji u svom članku *Abstractio materiae* (u *Lexicon philosophicum*, 1613) razlikuje tri kontemplativne nauke s obzirom na način koliko su oslobođene od materije: (1) *abstractio physica*, tj. nauka koja od materije apstrahuje ono čulno i za svoj predmet ima pojedine predmete, čulnu materiju; (2) *abstractio mathematika* i *abstractio ontologike*, tj. nauka o bivstvujućem, odnosno transcendencijama, i (3) *abstractio transnaturalis*, nauka koja za svoj predmet ima boga i inteligenciju. Treba reći da se *ontologija* ovde shvata kao *philosophia de ente*, i, kao učenje o bivstvujućem i transcendenciji, razlikuje se, kako od *scientia transnaturalis*, koja je učenje o bogu i anđelima, tako i od *scientia physica*, koja se bavi odnosom predmeta i materije¹⁵⁵.

Jedan deo istraživača smatra da taj termin prvi počinje da koristi Benedikt Pereirus (1535-1610) koji razlikuje: (1) *ontologiju* (prvu filozofiju) kao opštu nauku i (2) *metafiziku* u smislu teologije, božanske nauke, dok drugi smatraju da se taj izraz po prvi put sreće u spisu nama danas malo poznatog autora, Mikraeliusa (Jochanes Micraelius, 1597-1658) *Lexicon philosophicum* (1653) gde se kaže da je "predmet metafizike bivstvujuće i to ukoliko bivstvuje, i stoga se metafizika, od nekih, naziva i ontologija". Istovremeno, ističe on, metafizika se deli na (a) *opštu metafiziku*, koja posmatra bivstvujuće u njegovom najapstraktnijem smislu i potpunoj indiferentnosti, i na (b) *posebnu metafiziku*, koja izučava bivstvujuće s obzirom na načine njegove supstancije¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Na prvi pogled moglo bi se pomisliti kako ovde imamo posla s potpuno novim određenjem neke nove, dotad nepoznate filozofske discipline; međutim, videli smo da određeno shvatanje ontologije možemo naći već kod Aristotela (*Met.*, IV, 1003a, 20-32; VI, 1026a, 23-33), ali, isto tako, videli smo da on ne koristi ni taj pojam i da se on javlja tek u novom veku.

¹⁵⁶ Na taj način Mikraelius u znatnoj meri menja smisao metafizike jer se "prva filozofija" (kao najobuhvatniji deo metafizike) pokazuje kao nastavak opšte metafizike, dok se prirodna teologija redukuje na trajni deo posebne metafizike. Upravo će to omogućiti Hristianu Volfu (Ch. Wolff, 1676-1754) da, obnavljajući

Prvenstvo u tome ko prvi uvodi u upotrebu pojam *ontologija* neki su davali dekartovcu J. Klaubergu (Johannes Clauberg, 1622-1665), no tako nešto se teško može tvrditi jer je ovaj imao samo 6 godina kad je umro Goklen; međutim, nesporno je da kod Klauberga termin *ontologija*¹⁵⁷ dobija jedno drugo značenje (*Ontologia seu Ontosophia*), različito od onog koje srećemo kod Pereirusa, Goklena i Mikraeliusa koji se nastavljaju na Aristotela¹⁵⁸.

Polazeći od velikog savršenstva koje filozofija ima u sebi, a ne od toga kakva ona faktički u tom času jeste, Hristian Wolf, sledeći dekartovsku tradiciju (a sam se o sholastičkom filozofskom nasleđu tek posredno obaveštavajući - o Dunsu Skotu iz Goklenovog *Lexicona*, a o Tomi iz *Carbos Compendium*), početkom XVIII stoljeća nastoji da u filozofska saznanja ubroji ona koja za svoj predmet imaju osnove (*rationes*) onog što jeste; to znači da filozofija postavlja pitanja mogućih stvari kao takvih. *Prirodna teologija* je nauka o stvarima koje mogućim čini bog, *psihologija* je nauka o stvarima koje mogućim čini ljudska duša, opšta ili transcendentalna *kosmologija* bavi se predikatima bivstvujućeg ukoliko se odnose na svet u celini, a prva filozofija ili *ontologija* ima za svoj predmet bivstvujuće uopšte i njegova opšta svojstva (*de ente in genere et generalibus entium affectionibus*)¹⁵⁹.

Ima i autora koji smatraju da se izraz *ontologija* po prvi put sreće kod Volfa, budući da njegovo određenje ontologije sadrži vezu

staru školsku filozofiju, dajući joj istovremeno i novi vid (koji je rezultat duha vremena u kome ova nastaje), formuliše (kasnije opšteprihvaćenu) podelu teorijske filozofije na ontologiju, psihologiju, kosmologiju i prirodnu teologiju, pri čemu ontologija čini opštu metafiziku (*metaphysica generalis*) a kosmologija, psihologija i prirodna teologija posebnu metafiziku (*metaphysica specialis*).

¹⁵⁷ Treba obratiti pažnju na to da je izraz *ontologija* samo bukvalni prevod izraza *Scientia de ente*.

¹⁵⁸ Klauberg ontologiji (kao opštoj metafizici) daje sveobuhvatni i, kao i prirodnoj teologiji, jedan presežući status. U tom obliku ovaj pojam srećemo kod Lajbnica (G.W. Leibniz, 1646-1716) koji njim određuje nauku o nečem i ništa, o bivstvujućem i ne-bivstvujućem, o stvari i načinima postojanja stvari, o supstanciji i akcidencijama (Lensink, 1990, 615-6).

¹⁵⁹ Honnefelder, L.: *Scientia transzendens*, F. Meiner, Hamburg 1990, S. 313.

tradicionalnih i novih momenata¹⁶⁰.

Kao predmet ovde istaknute "nauke temelja", tj. prve filozofije (odnosno: ontologije) Wolf, oslanjajući se na tradiciju školske filozofije, ističe ono što je biće kao biće "*ens qua ens*", ili, kako se kasnije govorilo, "*ens in genere seu quatenus ens est*"; predmet ontologije je pritom bivstvujuće ukoliko ono bivstvuje, ali i ono što svakom bivstvujućem pripada (*omni enti communia*); predmet ontologije su stoga i pojmovi: *essentia, existentia, attributum, modus, necessitas, contingentia, locus, tempus, perfectio, ordo, simplex, compositum*, etc.¹⁶¹

Kod Kanta, koji filozofiju uči iz dela Volfovih učenika (Knutcen, Baumgarten), nalazimo, kao što je već na samom početku rečeno, osporavanje ontologije koja treba da ustupi mesto analitici ono *nadčulno* viđeno kao krajnji cilj metafizike; ontologija je tu samo predvorje jedne određene metafizike, transcendentalne filozofije, koja sadrži uslove i prve elemente svega našeg saznanja a priori; ovo je samo primer kako Kant, na jedan krajnje radikalalan način, nastoji da razori ontološke temelje Aristotelove metafizike (ali ne i da odbaci samu metafiziku kao metafiziku).

Smatrajući da metafizika obrazuje naučnu građevinu o svetu koja se samo mišljenjem može izvesti, Hegel ontologiju, unutar te "građevine", vidi kao učenje o suštini (*Wesenslehre*) koje treba da istraži prirodu bivstvujućeg (*ens*) uopšte; odnosno: ontologija je "učenje o apstraktним određenjima suštine" (*Enz.*, § 33).

Na taj način Hegel nastoji da iznova izgradi metafiziku i to reinterpretacijom Aristotelove koncepcije. Zato se u prvom izdanju *Enciklopedije filozofskih nauka "logika"* ne shvata samo kao spekulativna filozofija, već ima značenje spekulativne teologije (1817, § 17). Upravo ovo Hegelu omogućuje da kasnije (1830, § 9

¹⁶⁰ Činjenica je da Wolf ne zaboravlja da spomene zasluge ranijih mislilaca (Pereirus, Micraelius, Goclenius) i pritom ističe kako se kod Goklena po prvi put sreće taj pojam; ono što je tu ipak novo i što je posebna zasluga Volfa, a što i on sam posebno naglašava, jeste uvođenje "opšte ili transcendentalne kosmologije" (dotad dela fizike) u metafiziku. Nova je, isto tako, i upotreba pojma *metafizika*, kao opšteg naziva kojim se sistematski povezuju ontologija, opšta kosmologija, psihologija i prirodna teologija.

¹⁶¹ Honnefelder, L.: *Scientia transzendens*, F. Meiner, Hamburg 1990, S. 315.

prim.) kaže kako logika, u bitnom značenju spekulativne filozofije, stupa na mesto metafizike, postajući tako *spekulativna logika*, da sadrži u sebi raniju metafiziku i logiku, konzervirajući njihove misaone forme, zakone i predmete, ali da ih istovremeno i dalje razvija i oblikuje drugim kategorijama. Vreme nakon Hegela biće određeno udaljavanjem od ovog njegovog određenja ontologije; to će važiti kako za predstavnike onih filozofija koje nastaju kao reakcija na pozitivističku filozofiju i filozofiju života (Huserl, ali i rani Witgenštajn), tako i za one filozofe koji će nastojati da ontologiju izvedu na novi put (N. Hartman, G. Jakobi).

1.2.2.

Nakon svega što je upravo rečeno, nezavisno od toga koliko je sve to i jasno, pregledno i saglasno intencijama starih autora, posve je evidentno da je došlo krajnje vreme da se vratimo Aristotelu i pokušamo ponovo da mislimo zajedno sa njim, ili uz njegovu podršku, a on kaže: *"Postoji nauka koja posmatra bivstvujuće kao bivstvujuće i ono što mu pripada. Ona nije ista ni sa jednom od posebnih nauka jer nijedna ne proučava bivstvujuće uopšte i kao bivstvujuće nego izdvajajući mu jedan njegov deo posmatra mu ono što mu pripada poput matematičkih nauka.*

A budući da mi istražujemo počela i najviše uzroke, jasno je da oni moraju pripadati nekoj prirodi po sebi. Ako su oni koji su istraživali prapočela bivstvujućih istraživali i ta počela, nužno je da prapočela bivstvujućeg budu ne prema onom što mu je akcidentalno, nego prema kao bivstvujućem. Stoga i mi moramo shvatiti prve uzroke bivstvujućeg kao bivstvujućeg". (Met., 1003a, 20-30). Tu formulu "bivstvujućeg kao bivstvujućeg" nemoguće je prevazići; ako je čisto formalna, to znači da je zadatak filozofije da tu formulu ispuni kako ona ne bi ostala bezsadržajna.

Možemo stoga zaključiti da je metafizika usmerena na zahvatanje samoga bivstvujućeg kao takvog budući da se postojanje i suština neke stvari ne može razumeti iz same stvari već iz prirode njenoga bivstva. Pritom, razume se, otvara se i pitanje koje se sve vreme čini ključnim: kako dokučiti to po čemu je nešto bivstvujuće što je istovremeno izvor kako pojedinačnog i

mnoštva, stvarnog i mogućeg, tako i samostvaranja i sa-postavljanja samih stvari?

1.3.

Bivstvujuće kao takvo pokazuje se Aristotelu kao osnovni problem. Ono je prava stvarnost ali svoj smisao ima samo ako ga shvatamo kao oblikovano kretanje koje poseduje početak, tok i cilj. Budući da je ono što postoji postavljeno u postojanje i time istovremeno i pokretno, a pokrenuto od strane određenog uzroka, opravdano je pitanje o uzroku koji стоји na početku svekolikog kretanja.

Za Aristotela, kao i za sve Grke, besmisleno je da nešto može biti pokrenuto od nečeg drugog, ovo od nečeg trećeg i tako u beskonačnost, jer to bi značilo da kretanje nema ni početka ni kraja; svima njima je zajednička misao da svako smisleno kretanje mora imati početak i cilj. Pitanje o prvom, pokrećućem, tj. delatnom uzroku ukazuje na ono biće što sve drugo pokreće a da samo nije prethodno ničim pokrenuto; tako se dospeva do shvatanja da mora prethodno nešto odakle dolazi pokretnost i da se ono mora nalaziti na vrhu hijerarhije svih delujućih uzroka.

Grci su polazili od iskustva do kog su došli posmatranjem kretanja neba i nebeskih tela; svo kretanje videli su ili kao kružno kretanje, ili kao smenu godišnjih doba, ili kao sastavljanje i rastavljanje elemenata. To istovremeno znači da se kretanje uvek odvija u prostoru, da se kretanjem dodiruju početak i kraj a što znači da je svako kretanje kružno. Kružno kretanje je savršeno i to u istom smislu kao što je krug savršen geometrijski lik, ili, kao što je lopta savršen geometrijski oblik.

Kružno kretanje za Aristotela je najsavršenije i savršenstvo takvog kretanja ogleda se u tome što se podudaraju njegov početak i kraj; time se ono razlikuje od pravolinijskog kretanja.

Kad je reč o kružnom kretanju, tu je cilj, odnosno kraj, uvek relativan, te je preko njega kretanje i dalje moguće, i to u beskonačnost. Ono "božansko" je prvi delatni uzrok, temelj svega obrazovanja bivstvujućeg kao takvog i svega njegovog napredovanja.

Ono je prvi uzrok, prvo bivstvujuće, i prvo mišljenje¹⁶². Ovo pak mišljenje, po shvatanju Aristotela, nema nikakvog predmeta izvan samoga sebe, osim, samoga sebe - *mišljenje mišljenja* koje može *sebe samo* neprotivrečno misliti, na taj način što sebe imaginativno, odnosno intuitivno sagleda.

Tu se zapravo zbiva "gledanje mišljenja" - imaginativno zrenje bivstvajućeg kao takvog. Ovo najviše mesto u hijerarhiji bića zauzima bog. Pitanje o onom "prvom" zapravo je pitanje o metafizičkoj teologiji. Ono prvo jeste jedno, samostalno, nepokretivo, u sebi celovito, ograničeno i nužno određeno; ono je čista *energeia*.

1.4.

Prva filozofija smera tom prvom, opštem, bivstvujućem kao bivstvajućem, tj. smera onom bitnom: suštini i upravo zato Aristotel razlikuje *fiziku* i *matematiku*, koje nastoje da istraže posebne osobine bivstvajućeg, s jedne strane, i *teologiju* koja istražuje bivstvujuće kao bivstvajuće, s druge strane.

Ono što je tu problematično jeste određenje i mesto metafizike. Čini se da metafizika u sebi sadrži neku trajnu napetost između ontologije i teologije, između učenja o bivstvajućem kao takvom i učenja o nepokretnim bivstvajućem. Ako je predmet teologije¹⁶³ nepokretivo bivstvajuće, onda je teologija kao "racionalna teologija", u istom redu s matematikom i fizikom koje se bave posebnim oblastima bivstvajućeg i upravo to i otvara pitanje prve filozofije: da li je ona prva jer se bavi bivstvajućim kao bivstvajućim, ili je ona prva zato što za svoj predmet ima najviše bivstvajuće s ne strane svega što jeste,

¹⁶² Jasno nam je zašto će kasnije Kant isticati kako metafizika nije nauka niti učenje, već pre svega *samosaznanje razuma*¹⁶² (Kant, *Met.*, I, 4284)

¹⁶³ Izraz *teologike* kod Aristotela nalazimo samo na dva mesta (E 1, K 7) dok se kao oznaka prve filozofije prvi put sreće kod Aristotelovih komentatora. Treba imati u vidu da u Aristotelovo vreme izraz *theologiá* ne označava učenje o bogu već pesničko kazivanje bogova, govor bogova, dok *theológos* označava pesnika (P. Natorp); u tom značenju tu reč koriste Plotin i Avgustin (*poetae qui etiam theologi dicerentur*). Sam Aristotel *theológos* koristi u smislu pesnik. Drugačije značenje ta reč dobija tek kod stoika.

boga?¹⁶⁴

1.5.

Na osnovu dosadašnjeg izlaganja može se zaključiti kako je metafizika (a) učenje o bivstvajućem kao bivstvajućem, (b) učenje o najvišim svojstvima bivstvajućeg i (c) učenje o najopštijim uzrocima. Da bi se ovo bolje razumelo treba ukazati na dva uporišna mesta u tumačenju pojma i predmeta metafizike: jedno je XII knjiga Aristotelove *Metafizike* a drugo, prva knjiga *Disputationes metaphysicae* (1597) Franciska Suaresa; ovo poslednje delo, nastalo u doba neosholastike u vreme pozne renesanse, od posebnog je značaja budući da u njemu nalazimo najviši domet metafizike i metafizičkog mišljenja, kao i stoga što upravo taj spis otvara put novovekovne onto-logije kao onto-logike. Zasluga Suaresa je u tome što on daje jedno izuzetno produbljeno razlikovanje termina *essentia* i *existentia*, čime se on suprotstavlja tomističkoj školi kao i učenju Dunsa Skota, kao i u tome što tu srećemo apstraktno udaljavanje od ranijih teoloških rasprava o tome da li bog postoji u realnosti ili ne ali u isto vreme i podsticaje za potonje razvijanje fenomenološke problematike.¹⁶⁵

1.6.

Predmet metafizike je realno *bivstvajuće kao takvo (ens reale ut sic)*, pri čemu se bivstvajuće ne shvata u njegovom pridevskom

¹⁶⁴ Ovo je bilo predmet spora Averoesa i Avicene: prvi je kao predmet filozofije video boga a drugi, bivstvajuće kao takvo. Povod tako različitim tumačenjima daje sam Aristotel koji na početku knjige E (1, 1025b 7) jasno kaže da se prva filozofija bavi bivstvajućim kao bivstvajućim a da su sve druge nauke posebne jer se bave delovima bivstvajućeg (pri čemu tu podela nauka na posebne nauke odgovara podeli bića na rodove). Iz ovog bi sledilo da je i učenje o bogu učenje o posebnom bivstvajućem i da ne može biti prva filozofija. Ali, Sam Aristotel nešto dalje (1026a 21) piše o tome da je prva filozofija kao nauka o posebnom bivstvajućem, večnom, nepokretnom, samostalnom – nauka o bogu. Kako usaglasiti ova dva stava? Po mišljenju V. Jegera, jednog od najpoznatijih tumača Aristotelovog dela, tu i nema neke protivrečnosti u slučaju da se prva filozofija odnosi i na ontologiju i na teologiju.

¹⁶⁵ Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Metaphysik*. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. GA Bd. 29/30, Frankfurt am Mein 1983, S. 115; 136-7.

obliku (kao nešto što poseduje aktualno bivstvovanje), već u supstantivnom smislu kao ono što poseduje biće sposobno za postojanje čak i u slučaju da realno ne postoji. Pritom, može postojati samo takvo biće koje ne sadrži u sebi nikakvo unutrašnje protivrečje. Bivstvujuće kao bivstvujuće podrazumeva biće koje je apstrahovano od ma kakvih rodova i vrsta, no koje pritom čini te rodove i vrste. Na taj način, najširi pojam realnog bivstvujućeg sadrži u sebi i pojam boga kao bića koji i sam spada u predmetnu oblast metafizike čineći njen prvenstveni (*praecipium*) objekt. Tako je realno biće prvi pojam metafizike koji pretiče i boga, ali ne po prirodi stvari ili po uzročnosti već po prirodi predikacije, kao univerzalni pojam koji se odnosi i na tvorevine i na božansko biće.

Tako shvaćeno realno bivstvujuće poseduje određena svojstva (atribute) koja su transcendentalna i koja su iznad kategorijalne podele bivstvujućeg, dakle, iznad kategorija *supstancije, kvantiteta, kvaliteta, mesta, itd.* Postoje tri transcendentalna atributa takvog bića (*ens*): *jedno, istinito i dobro* (*unum, verum i bonum*). Ovde je izlaganje u saglasju s Franciskom Suaresom koji stvar (*res*) i nešto (*aliquid*) ne smatra transcendentalijama budući da su oni sinonimi bivstvujućeg ali ne i njegovi atributi (a kako je mislio nekoliko stoleća ranije Toma Akvinski). Transcendentalije ne mogu bivstvujućem dodati ništa što se već ne bi sadržalo u njemu; one označavaju bivstvujuće uzeto u njegovom totalitetu ali to je moguće, ili iz aspekta identiteta bivstvujućeg sa samim sobom (jedno), ili iz aspekta njegove saznatljivosti (istinito), ili iz aspekta njegove unutrašnje vrednosti (dobro). Zato bivstvujuće ulazi u određenje svake transcendentalije te između njega i transcendentalija postoji odnos reverzibilnosti.

Izlaganje problematike metafizike pored analize kategorijalnih određenja bivstvujućeg i njegovih transcendentalnih atributa ima za svoj predmet klasično učenje o uzrocima i modusima bivstvujućeg, a tu se pre svega misli na odnos beskonačnog i konačnog bića – beskonačnosti kao čistog akta lišenog bilo kakvih supstancialnih ili akcidentalnih svojstava, i

konačnog bića (koje obuhvata supstanciju i akcidencije) budući da tek na tom nivou nastaju kategorijalne razlike¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Ovde se za tumačenje osnovnih problema, što ih postavlja opšta metafizika, koristi na jednoobrazan način sledeći niz pojmove a koji ne isključuje i neka druga moguća rešenja. Najvažnije je da razumemo problematičnost i temelj onoga na šta se ovi osnovni pojmovi odnose.

Pod terminom *bivstvo* podrazumeva se ono što su Grci označavali pojmom *ousia* a što je potom bilo na latinski neadekvatno prevedeno rečju *substantia*; izrazom *suština* označava se bit, odnosno intencionalni objekt mišljenja a čemu odgovaraju izrazi *essentia* i *quidditas* (u daljem tekstu izrazi *suština* i *bit* su, takođe, jednako značni). Pojmom *postojanje* označava se egzistencija nečega, za šta su Rimljani koristili izraz *existentia*. Terminom *bivstvujuće* ukazuje se na ono *pojedinačno bivstvujuće* za šta su Grci koristili izraz *to on* a Rimljani *ens*; kao sinonim pojma *bivstvujuće*, pretežno kad je reč o srednjovekovnoj filozofiji (ali i u slučajevima kad to zahteva priroda govora) koristi se i izraz *biće*.

Konačno, izraz *bivstvovanje* označava *jestanje naprsto* ili ono što se na latinskom jeziku označavalo izrazom *esse* (ali, tu je reč i o problemima koji su specifični za recepciju nekih oblasti savremene filozofije); izraz *bivstvovanje* koriste se mahom kad se hoće ukazati na *bivstvovanje samo* (*ipsum esse* (*subsistens*), tj. *actus essendi*) a za šta je u široj upotrebi bio i izraz komplikovane prošlosti (imajući u vidu da se sreće u srpskim rečnicima XIX stoljeća): *bitak*. Upotreba ovog poslednjeg pojma (*bivstvovanje*) zahteva krajnju opreznost.

3. Kategorijalna određenja bivstvujućeg

Sve teškoće na koje nailaze filozofi kad govore o metafizici imaju svoj koren kako u tumačenju filozofije prvih filozofa, a pomoću termina kasnije, daleko razvijenije, filozofije, tako i u nastojanju da se metafizika svede na nauku čiji bi predmet bilo *biće* (bivstvujuće, bivstvovanje, kako se sve već ovaj pojam koristi) kao temeljni pojam kojim se bavi filozofija u razjašnjenju pitanja šta je u osnovi onog što jeste, šta je *ono* što ga omogućuje. Odgovor na pitanje šta se krije iza pojmoveva kao što su *esse* (biti), *ens* (bivstvujuće) ili *essentia* (suština) treba tražiti u istoriji pojmoveva čiji su oni prevod a koji pripadaju osnovnim temama grčke filozofije (*einai, to on, ousia*).¹⁶⁷

*

Na šta mislimo kad koristimo pojam *suština*? Jasno je da je to poseban pojam, i da ne označava bilo kakav predmet, već suštinu nečeg, bivstvenost nekog posebnog bivstvujućeg a s obzirom na to šta ono odista jeste. Ovo nam više no jasno samo ponovo potvrđuje ono što smo u više navrata već istakli: (a) metafizika se bavi nečim što nije predmet nijedne druge discipline i (b) metafizika nije nauka.

Prvo pitanje koje su sebi postavili najstariji grčki mislioci bilo je: šta je u osnovi svih stvari? Ne šta je to voda, ili šta je to vatra, već: šta je to vodenastost vode, u čemu je vatrenost vatre, ili u čemu se dobrota (dobrost) dobrog? Odgovor su stari Grci znali, bolje bi bilo reći: *videli*, ali za to nisu imali reči. Mi sad imamo pojmove za ono što su oni mislili ali nisu iskazivali. U tome i jeste problem: u razlici.

¹⁶⁷ Do nas je filozofija došla preko latinske tradicije, a u Srbiji iz Nemačke a ne iz stare Grčke. Posledica toga je da imamo ukrštanje ali ne i apsolutno poklapanje grčkih i latinskih pojmoveva. Teškoća je u tome što latinski termini konačno formirani (Boetije) mahom u vreme kad se grčka filozofija završava nisu neposredni prevod, već u većini slučajeva interpretacija i posledica latinskog razumevanja grčkoga sveta. Naše razumevanje filozofije oposredovano je latinskom a potom i sholastičkom, srednjovekovnom tradicijom. Izvorni tekstovi Platona i Aristotela počinju da se izučavaju i donekle direktno razumeju tek u vreme Renesanse.

Nastojeći da razumeju i racionalno objasne neku stvar oni su nepoznato pokušavali da dovedu u vezu sa poznatim pa se znanje sveg realnog uopšte ogledalo u tome da se zna kako je svako konkretno biće koje postoji u svetu (nezavisno od spoljašnjih svojstava), po svojoj prirodi, identično sa ma kojim drugim bićem bilo ono stvarno ili samo moguće.

Upravo to je navelo prve mislioce da počelo, osnovu svega (*arché*)¹⁶⁸ vide u vodi, vazduhu, vatri ili nečem neodređenom, neograničenom u čemu sve ima svoje poreklo a što je Parmenid kasnije odredio kao *biće*.¹⁶⁹ Svojstva tog parmenidovskog bića i danas privlače posebnu pažnju: ono je *večno, nenastalo, nepokretivo i ono jedno* budući da nema strukturu i da je jednorodno. Kako to razumeti? Parmenida mnogi označavaju kao rodonačelnika ontologije (učenja o biću). Neki čak govore o Parmenidovom učenju o bivstvovanju (ili o "bitku"). No o tako nečem ne može biti reči. O biću o kojem govori Parmenid ne može se reći ništa drugo do da ono jeste, a ono što nije biće to uopšte nije.

U prvom delu svoje poeme o prirodi, koja je do nas došla u fragmentima, Parmenid govori o *onom jednom* što svemu u svakom smislu prethodi, o *onom jednom* koje je s one strane bivanja i ništa, jer već samo ni-šta sadrži to *šta*, po kojem nije *ne-što* apsolutno nepostojeće. *Ono jedno* je pre te razlike. U drugom delu poeme koji nam nije sačuvan, on je govorio o načinima manifestovanja tog jednog . o *prostoru, vremenu i kretanju*.¹⁷⁰

¹⁶⁸Još jednom treba napomenuti da mi kad govorimo o počelu kod presokratovaca, govorimo jezikom Platona i Aristotela.

¹⁶⁹ Ponavljam: mislili su pritom na vodenastost vode ili vatrenost vatre. Kad Tales kaže da je u osnovi svega voda on ne misli na vodu u čaši ili u reci, već na ono po čemu je voda – voda; misli na ono što je vodi koja teče, koja nam prolazi kroz ruke nepromenljivo i uvek isto, misli na ono po čemu je neka stvar upravo to a ne nešto drugo.

¹⁷⁰ Kad bismo na Parmenidovu poemu primenjivali naše (potom izgrađene pojmove) mogli bismo reći kako je prvi deo poeme njegova *metafizika*, a drugi deo *fizika*. Naslov njegovog spisa *Peri physeos* (a koji je opšti za većinu presokratovaca koji su mahom tako nazivali svoje spise, pa se stoga i opravdano može reći da su oni u bukvalnom značenju te reči (ne u novovekovnom) *fizičari*), ne bi trebalo da nas zavede jer to peri ne znači samo *o*, nego i *oko*; prava tema poeme je stoga ono *oko physisa* njegova osnova, počelo izvor (*arche*) i njegove manifestacije (prostor, vreme, kretanje).

U nastojanju da se bukvalno interpretira Parmenidova misao leži opasnost njenog iskrivljivanja i pogrešnog tumačenja. On je pitanje bića, a ja bih tu uvek rekao: pitanje *osnove, porekla (arche) konkretnog bivstvujućeg*, postavio u toj meri *konkretno* da ono ima više spekulativno-vizuelnu no samo „konketnu“ formu. On ne govori o *bivstvovanju*, već o *onom što jeste*. Problem je u tome što mi danas njegove stavove prevodimo jezikom razvijenije ontologije, i pripisujemo mu kako je govorio o apstraktnom biću (bivstvovanju, bivstvujućem uopšte). Ali, *ono što jeste*, a o čemu zapravo govorи Parmenid, jeste nešto najkonkretnije ali s one strane svake realnosti¹⁷¹.

Pod bićem Parmenid misli na *ono jedno*, osnovu sveta u celini koji je sa svih strana ograničen, savršeno okrugao, a čiji su svi delovi jednakо udaljeni od centra. Dakle, potpuno je pogrešno Parmenidu pripisivati neku apstraktnu ontologiju. Svojstva koja on pridaje biću svojstvena su svakom biću ma kako ga mi zamišljali. Ne treba gubiti iz vida da Parmenid pripada misliocima koji se često nazivaju i *ranim, prvim kosmolozima*, dakle, onim misliocima koji su nastojali da istraživanjem prirode (*kosmos*), odnosno, poslednje realnosti, odgovore na pitanje o suštini tvari (*hile, materia*) iz koje se sastoјi sve postojeće.

Međutim, nezavisno od toga kako je on mislio biće (kao počelo), on ga je mislio kao jednostavno biće, kao *bivstvujuće kao*

¹⁷¹ Posebno želim da naglasim sledeće: pojmove *bivstvajuće* i *biće* ovde koristim sinonimno. Ni o kakvom bivstvovanju (ili bitku) ovde nije reč jer tako nešto bilo bi posledica potonjih tumačenja i interpretacija; govoriti o bivstvovanju kod Parmenida, znači projektovati u njegovo mišljenje rezultate mišljenja kasnijih epoha. A u tom se slučaju radi samo o nasilju nad mišljenjem jednog od mislilaca kraja VI i početka V stoljeća pre naše ere. Uostalom, tome u prilog svedoči i pažljivije čitanje prve knjige Aristotelove *Metafizike*. Pritom ne treba gubiti izvida ni činjenicu da mi najveći broj svedočenja o presokratovcima, najveći broj sačuvanih fragmenata iz njihovih dela nalazimo kod Aristotela, a to znači i *izloženih Aristotelovim jezikom, Aristotelovim pojmovnim aparatom koji je daleko složeniji od onog kojim raspolaže rani mislioci*. Kao što Anaksagora nije govorio o homeomerijama već o semenima, tako i Parmenid ne govorи o "bitku" već o biću. No, to što nije govorio, ne znači da nije i mislio, jer Aristotel ne bi ni govorio to što je o njima govorio, da nije znao da su oni mislili to što su mislili. Drugim rečima: ako se kod mislilaca između Anaksimandra i Aristotela ne nailazi na pojam arche, to ne znači da taj pojam nije bio mišljen kao temeljni pojam svekolike filozofije o kojoj je ovde reč.

takvo a to što on govori o biću, odnosi se i na svako biće uopšte. Kako je bivstvujuće upravo ono što ono jeste i ne može postati nešto drugo, jer bi prestalo biti to što jeste, Parmenid je bio prinuđen da iz bića, odnosno bivstvajućeg, isključi početak i kraj, diskretnost i raznovrsnost. Biće je stoga identično samom sebi i nepromenljivo.

Od samog početka ontologija "onog što jeste" poriče ma kakvo kretanje budući da kretanje protivreči samoidentičnosti bića i stoga se ono isključuje kao nešto nerealno i što se ne može misliti. To ima za neposrednu posledicu isključivanje celokupnog čulnog sveta iz daljih razmatranja, isključivanje sveta iz istinskog saznanja te se postojanje istog svodi na predmet našeg mnenja. U isto vreme, odbacuje se sve što nastaje i umire, a sve što je uzrok ili posledica nečeg podložno je nastajanju i propadanju. Ako se uzme u obzir svakodnevno iskustvo, to znači da je po Parmenidovom mišljenju biće suprotstavljeno postojećem, da to što jeste ne postoji, a da ono što postoji – nije, budući da „postoji“ samo *ono jedno* koje je svega kao drugog.

Ovde bih želeo da kratko ukažem na još jedan naizgled mali, ali odlučujući problem u tumačenju Parmenida. Sve kasnije, od Platona do Aristotela nekako je logičnije i jasnije. Sedamdesetih godina XX stoleća objavljeno je nekoliko spisa koje bi trebalo imati u vidu, pre svega mislim na rade V. Burkerta i A. Kapice¹⁷². Posebno je interesantno istraživanje ovog drugog autora koji ne tumači Parmenidovo putovanje platonovsko-hrišćanskim simbolikom kao put ka granici sveta u eteru, već kao realni put koji prolazi kroz Eleju, a što je bilo moguće tek arheološkim iskopavanjem drevne Eleje. Po toj interpretaciji u uvodnom delu poeme uopšte se ne radi o metafizičkom biću, već o konkretnom realno postojećem polisu; radi se zapravo o državi i njenim svojstvima: ukoliko ona jeste, utoliko postoji, a glavni uslov njenog postojanja jeste jedinstvo, nedeljivost delova, nedozvoljavanje

¹⁷²Burkert, W.: *Proömium des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964; Capizzi, A.: *La porta di Parmenide*. Due saggi per una nuova lettura del poema. Edizioni dell' Ateneo, Roma 1975.

praznine (Capizza, 48). Drugim rečima, Parmenid, kao zakonodavac rodnog grada, piše o sasvim konkretnoj stvari: o svom putu kroz Eleju, on piše o jedinstvu (*omoioites*) građana, a ono je jedno od osnovnih svojstava bića (*on*); drugim rečima, Parmenid opisuje socijalnu situaciju, koju kasniji interpretatori tumače kao apstraktno mišljenje.

Kako stvari stoje, reč je o konkretnom socijalnom stanju u Eleji u Parmenidovo vreme koje se kasnije od strane nekih drugih savremenika (koji ne behu iz Eleje) počinje tumačiti kao apstraktno uopštavanje koje ima ontološki karakter, i protiv kojih ustaje Zenon, a što je vidno u Platonovom dijalogu.

Ako se ima u vidu da su Grci na prirodu prenosili društveno-političke predstave, po kojima je idealno političko uređenje ono u kojem je sva periferija jednakom udaljena od centra, onda i ideja bića loptastog oblika biva jasnija. Ovo pominjem kao jedan od primera, dokle mogu ići interpretacije prvih mislilaca, a podseća na onog autora koji je mesto legendarne Troje tračio po Bosni. Mi moramo imati u vidu da smo potomci viševekovnog filozofskog nasledja sa mnogo nasлага nataloženih na ono što veće prvo, svima vidno, jasno, očigledno i da nam kao jedan od zadataka ostaje razabiranje u tom složenom nasleđu.

Ne zalazeći u sporove oko presokratovaca, čiji fragmenti su do nas došli zajedno s tumačenjima i različitim viđenjima iz različitih epoha, te su neki u njima videli samo literarna dela, a drugi duboku metafiziku, mi se nalazimo u situaciji koja pre svega upućuje na oprez.

U isto vreme sve manje je jasno kako uopšte tumačiti presokratovce kad se svaki od pojmove koji im se pripisuje dovodi u pitanje. Ako se *arché* sreće samo kod Anaksimandra, čiju predstavu o hronosu kao predstavi beskonačnog vremena neba (koje obuhvata sve kosmose u prostoru i vremenu), ne prihvata već Teofrast koji govori o «nekoj supstanciji beskonačnog» potiskujući vreme u drugi plan, ako Pamenid govori o onom najopštijem služeći se onim najkonkretnijim, ako Heraklitov *aion* svoje kosmološko značenje, po nekim autorima (koji nesporno bolje znaju

filologiju no filozofiju), dobija tek u vreme stoika, ako o homeomerijama govori tek Aristotel, i ako tek on tematizuje pojam *physis* – ne ostaje nam ništa drugo, sem stalno pozivanje na opreznost. Konačno, budimo svesni onog što je dosad više puta, možda na različite načine kazano: sve što govorimo o starim Grcima, sve to je interpretacija, naše tumačenje, a sa mnogim našim stavovima oni se najverovatnije ne bi složili.

Međutim, ti isti stari Grci živi su u naše doba u našim interpretacijama, i tumačenjima koja su o njima dospela do nas. Sva ta tumačenja omogućuju im život u naše vreme, a nama otvaraju mogućnost da budemo s njima u dijalogu, pri čemu smo, možda nesvesno, sve vreme ne s njima u dijalogu, već u dijalogu sa samima sobom.

I zato, sledeći jednu od mogućih intencija dospevamo do one koju bi navodno prihvatio i Platon. Iako se njegova "metafizika" razlikuje od navodne Parmenidove "fizike", njihova "ontologija" je potčinjena istom principu. Platon nastoji da odgovori na pitanje šta je to *pravo bivstvujuće (ontos on)* ili, kako se potom to na latinski prevodi *vere ens* (istinsko biće, odnosno, istinsko bivstvujuće). Jasno možemo zapaziti kako svaki prevod ovog pojma gubi deo onog što u vidu ima Platon: kad bi se *on (ens)* moglo prevesti sa *res*, onda bi se pitanje svodilo na to, šta je to *stvarna stvar*. Platon ovim izrazom hoće da ukaže na one stvari koje stvarno jesu, na ona bića koja nesporno bivstvuju.

Reč je tu o *identičnosti sa samim sobom*, o odnosu identiteta i realnosti, pri čemu *biti* može značiti samo *biti ono što neko biće jeste*. To može zvučati apstraktno, ali to je posve konkretno kad se postavi pitanje: šta bi to značilo - *biti nešto drugo?* Jasno je da u tom slučaju nešto prestaje biti to što jeste. Identičnost sa samim sobom je karakteristika realnosti; biće u tom slučaju je jedno, identično sa samim sobom, jednostavno, izuzeto iz svih promena. Tu nije reč toliko o svojstvu bića koliko o svojstvu samog identiteta. Zato je pravo bivstvujuće nespojivo sa složenošću i promenljivošću. To nadalje znači da *biti – znači biti izuzet iz promena*.

Tu nepromenljivost, stalnu identičnost nekog bića sa samim sobom, Platon je odredio izrazom *ousia*. Tom pojmu je bila već tada

predodređena velika budućnost ali budućnost opterećena više značnošću koja će biti predmet rasprava od Aristotela pa do Franca Brentana. Terminom *ousia*, za koji u srpskom jeziku postoji srećno naden prevod *bivstvo*, Platon određuje fundamentalnu *samost*, ono po čemu je nešto samo to što jeste, ono po čemu se za neko biće i može reći da je bivstvajuće, budući da ga ono konstituiše.

Platon je naglasak stavljaо na esencijalnost *ousia* i tek su njegovi sledbenici i komentatori transformisali *suštinu* u *egzistenciju* tako što su ideju dobra podigli na rang božanstva; Platon to nije imao u vidu: *ousia* je za njega bila puni izraz bića i on je uvek bio spremjan da žrtvuje postojeće. A možda i zato, ako bismo se našali, što *ousia* prvobitno znači *imanje, imovina*.

Ako pravo bivstvajuće ostaje mišljenjem neuhvatljivo, pojavila se potreba da se nešto nađe što je iznad bića i u nekoliko navrata Platon je pokušao da se uzdigne iznad *ousia*; tako se pojам *dobra* našao kod njega izvan granica realnog, a to pre svega time što svojom snagom i moći prevazilazi bivstvo, no već u antičko doba se govorilo kako pojам dobra nosi u sebi nešto nejasno i tajanstveno (dok je u naše vreme preopterećen etičkom ili sociološkom konotacijom, a da je pritom daleko od svake etike i svake sociologije)¹⁷³. Pokušaji da se ono identificuje sa božanskim nisu se pokazali najsrećnijim. Neki su čak nastojali da *dobro* ne samo identificuju s božanskim već i sa Bogom, a to je krajnje nespojivo ne samo s Platonovim već i Plotinovim mišljenjem¹⁷⁴.

¹⁷³ Pa i kod Platona ako ga pravilno razumemo, *etika* je samo prvi deo *politike*.

¹⁷⁴ Kod Platona bogovi spadaju u sferu postojanja i mita i oni su uzrok nastajanja. Dobro, kao svojstvo bivstvajućeg i *onog jednog*, njega prevazilazi ali je njegov dijalektički produžetak. Nijedan platonovski bog nije ideja i nijedna ideja nije bog. U okviru mišljenja gde se samo biće ne da do kraja dosegnuti nemoguće je govoriti o nečem što bi prevazilazilo biće. Pokušaj da se pokaže kako je neophodno da nešto prevazilazi biće a da je pritom nedostupno mišljenju, nalazimo tek kod Plotina. Neoplatonizam je nastavak platonizma, ali drugim sredstvima, sredstvima koja sam Platon ne bi prihvatio. Ono što je Platonu strano, a što se nalazi kod Plotina, to je objedinjavanje filozofskog i religioznog sveta – inteligenčnog sveta počela i svetog sveta bogova. Za tako nešto bilo je neophodno prethodno temeljno preformulisanje osnovnih ideja platonizma;

Pojam *ousia* teško je objasniti i isto tako teško opisati jednostavno stoga što on označava poslednju realnost. Aristotel je u njemu video neko ontološko jedinstvo, neko jezgro postojeće stvari koje bi moglo samostalno da postoji ali i da se odvojeno odredi. Taj termin prevoden i kao supstancija i kao esencija, uvek podrazumeva fundamentalno svojstvo "onog što jeste". No da bi odredio šta uopšte *bivstvo* (*ousia*) jeste, Aristotel pobrojava ono što ono nije a što je prisutno na subjektu; on navodi svojstva koja su nam poznata kao *kategorije*. Kategorije su objekti lišeni sopstvenog bića i njihova realnost je samo realnost subjekta kome one pripadaju. Takva svojstva su na primer boja ili protežnost i ta svojstva ne postoje po sebi već uvek pripadaju nekom određenom telu i tek kroz njega postoje a da ne mogu biti na pravi način "ono što jeste". Jasno je da bivstvo (*ousia*) postoji na posve drugačiji način. Ono ima izvor postojanja u samom sebi i sâmo daje postojanje tim dodatnim određenjima, kategorijama (lat. akcidencijama).

**

Tako se dogodilo da pojmovima kao što su *bivstvo* i *kategorija* u velikoj meri bude određeno tumačenje sveta koje je još i danas u velikoj meri vladajuće u evropskoj kulturi; pritom ne treba iz vida gubiti ni to da pomenuti termini svoj smisao nalaze samo s obzirom na mišljenje o prirodi bivstvujućeg, tj. s obzirom na promišljanje metafizičkog projekta iz kojeg ovi izrastaju. A to ne znači ništa drugo, no da mi nastavljamo njima da operišemo van njihovog konteksta i značenja koje su imali kod Platona, a prvenstveno kod Aristotela.

Ono što se već tu nazire kao teškoća jeste: kako (a) sapostavljanje ovih pojmoveva, tako i (b) pokušaj da se (njihovim situiranjem) odredi i sve ono čime bi se potom moglo sve drugo definisati. Ono što nas prvenstveno sada interesuje, jeste određivanje osnovnih izraza kojima se pojmovno zahvata živa misao filozofije; ako kod Sokrata nalazimo pokušaj operisanja parom pojmoveva *dobro - loše*, a pritom znamo da još ranije,

777 proglasiti bogove za počela značilo je transformisanje kosmologije u teogoniju i od znanja ponovo se vratiti mitu (Opširnije: Gilson, E.: *l'Être et l'essence*, ch. I).

pitagorejci govore o suprotnosti *muškog* i *ženskog*, jasno je da tu o nekoj apsolutnoj *novosti* i ne može biti reči; no, svakako su najpoznatiji parovi pojmove oni kojima je određena fundamentalna ontološka suprotnost bivstvajućeg i nebivstvajućeg a koji se međusobno odnose kao *istovetno* i *drugo*, kao *jedno* i *mnoštvo* (o čemu govori Speusip), ili kao *jedno* i *neodređeno dvojstvo* (Ksenokrat), ili kao *mirovanje* i *kretanje*. Sve ovo, kao i suprotnost umnog i ne-umnog, Aristotel je već našao u Platonovoj školi, kojoj u velikoj meri duguje svoje učenje o kategorijama, a kojim će biti determinisano čitavo potonje filozofsko mišljenje¹⁷⁵.

3.1.

Za razliku od Platona koji verovatno još uvek nije bio do kraja svestan izvora iz kog potiču njegove misli (možda grešim), Aristotel iskustvene činjenice preuzima iz fizičke i praktičke filozofije i njemu je polazište mišljenja u načinima upotrebe jezika u logici i metafizici.

Filozofija je učenje o bivstvajućem kao takvom i njen zadatak je istraživanje bivstvajućeg, odnosno bića i njegovih vrsta, pri čemu, ponavljam, bivstvajuće obuhvata sve što se u govoru može izraziti uz pomoć subjekta i predikata (kopule kod Aristotela nema).

Za neki neodređen subjekt koji je ipak nešto, može se reći da je *nešto* (*tóde tì*) ali se ne može reći ništa više od toga. Da bi se o tom *nečem* ma šta više moglo reći, neophodna su neka bliža određenja – *kategorije*. Neodređen subjekt, sa njegovim još neodređenim bićem za koje još ne znamo ni kako bivstvuje, leži u osnovi svakog određenog bića i svih kategorija čiji je nosilac. To znači da sâmo biće, odnosno bivstvajuće, nije rod nečeg već je najviši sveobuhvatni rod pa tako ne spada u definiciju (H 6, 1045b); isto važi za *jedno* i *bivstvo* (*ousia*) koji su jednaki (I 2, 1053b 15-20).

¹⁷⁵ Prvi pravi nacrt ontologije srećemo kod Platona u dijalogu *Fedon* (79a) gde se govori o dve vrste bivstvajućih od kojih jednu čine ideje, prava bića (jednostavna, nedeljiva, nepropadljiva) a drugu čulne stvari (koje su složene, sastavljene, deljive, promenljive); drugo mesto značajno za ontološku problematiku nalazimo u dijalogu *Lisija* (217be). O tome opširnije videti: Praus, G.: *Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles*, Kant-Studien, 59, 1968, S. 100-101).

Da bi se razumelo Aristotelovo učenje o kategorijama ne možemo se ograničiti samo na istoimeni Aristotelov tekst i na pojmove koje on tu navodi, budući da je neophodno imati u vidu i najviša *počela* (principle) pod koje se mogu podvesti kategorije; isto tako, ne treba smetnuti s uma ni postpredikamente (koje je u poslednjih šest glava Aristotelovog spisa *Kategorije* dodao verovatno neko od njegovih potonjih učenika).

Principi koji važe za kategorije određeni su odnosom: *óntos ón – énergeia ón* i odnosom: *mè ón – dinaméi ón*. U prvom slučaju reč je o *bivstvajućem biću*, a u drugom, o *relativnom ne-biću* (Λ 2, 1069b 30; Г 2 1004b 30 – 1005a 5).

Ono što je ovde neophodno naglasiti i šta se stalno mora imati u vidu (a što je izvor svih potonjih nesporazuma oko Aristotelove filozofije i trajni izvor različitih interpretacija ne samo njegove već i čitave antičke filozofije), jeste činjenica da su i *dynamis* i *énergeia* dvoznačni pojmovi. *Dynamis*¹⁷⁶ može značiti i *moguće i mogućnost (potentia i possilitas)* dok *énergeia* znači i *stvarno i stvarnost (actus i realitas)*.

Sve teškoće Aristotelove metafizike proizlaze iz ove dvoznačnosti, budući da se ta dva principa zapravo prevode u četiri. Izrazi *stvarnost i mogućnost* mogu se zameniti pojmovima *forma i materija*, dok bi se izrazima *stvarno i moguće* mislilo na *cilj* (svrhu), odnosno, na *izvor kretanja*.

Materija (tvar, materijal) treba da bude realni princip i čista mogućnost, a forma treba da bude stvarna. U srednjem veku ova dva osnovna pojma (*dynamis* i *énergeia*), čija suprotnost određuje čitavo Aristotelovo mišljenje, svela su se na dva principa. Suprotnost između ta dva pojma prethodi svakom konkretnom i realnom bivstvovanju i prožima sve kategorije i zato Aristotel *dynamis* i *énergeia* ne ubraja u kategorije kao što u kategorije ne ubraja ni *bivstvujuće i jedno*.

¹⁷⁶ Kada je o *dynamis* reč, stvar je u tome da moguće uvek ukazuje na nešto aktivno, a mogućnost na nešto pasivno (zbog čega mogućnost može biti primenjena i na pasivnu tvar).

Konkretno bivstvujuće leži u osnovi svih odnosa, delatnosti, osobina; ono je njihov realni supstrat (*hipokeimenon*), isto kao što je to subjekt u nekom iskazu. Aristotelov izraz za *realni supstrat* i *logički subjekt* jeste *ousia* što mi prevodimo na naš jezik izrazom *bivstvo*.

Bivstvo mora biti određeno s obzirom na formu i materiju. Kako se samo pojedinačne stvari i individue mogu odrediti kao *ousia* one su *prva ousia*, odnosno *prvo bivstvo*; pojmovi rodova i vrsta (rodni i vrsni pojmovi) odnose se na *drugo bivstvo*.

Prvo bivstvo može biti u sudu samo subjekt, ali ne i predikat. To znači da se prvo bivstvo ne može podvesti pod vrste izraza (kategorije), odnosno, prvo bivstvo ne može biti svojstvo; nasuprot tome, jedino drugo bivstvo može biti predikat i zato Aristotel *ousia* ubraja u kategorije pa stoga razlikuje *prvu* i *ostale* kategorije.

Bivstvo je realni supstrat koji poseduje stanja i osobine. Supstrat može biti samo materijal (tvar), dok je svaki predikat forme i materijala samo sekundarni supstrat. Bivstvo je u odnosu na promenljive osobine stalno, jednak i trajno. Na materijalu se menja forma tako što na mesto jedne dolazi druga forma (mada se pritom ne zna ni odakle ni kako dolazi ta forma). To važi za čulno opažanje konkretnih stvari gde je samo materijal nešto trajno a sama forma promenjiva pošto je trajnost forme (koja se menja) nekontrolisana metafizička pretpostavka. Ako se ono što je trajno nazove supstancom, onda je materijal na bivstvu supstancija koja se manifestuje kao forma.

Bivstvo kao proizvod je u svakom slučaju supstancija i to zbog njegovog materijala kao i zbog forme s obzirom na to koliko je dugo ima. Supstancija je samo drugorazredni, nesuštastveni pojam na bivstvu (kako ga shvata Aristotel) i stoga *supstancija* ne može biti do kraja adekvatan prevod grčke reči *ousia*. Uostalom, supstancija je samo izraz za *prvo bivstvo*, dok se na drugo bivstvo odnosi na veoma posredan način. Budući da je samo drugo bivstvo kategorija (na način kako taj pojam koristi Aristotel), to znači da bivstvo kao *existentia* nije kategorija, već samo bivstvo kao *essentia*.

Materijal je nešto neodređeno; bivstvo, kao određeno materijalno bivstvujuće, kao nešto konkretno što je tu, pred nama, mora u sebi sadržati i određene načine svog bivstvovanja. Kod drugog bivstva ta bivstvena odredenost se izražava pojmom i opštom definicijom. To znači da je kod Aristotela *tò tí én eínai – constitutivum proprium*. Ako se ovim izrazom i ne obuhvata bivstvo u celosti, njime se ukazuje na bitno određenje bivstvovanja bivstva pa je tako *ousia* samo približno isto što i bit ili *essentia*, koja se podudara s formom (*eidos*).

Često se izrazom *bivstvo (ousia)*, pre svega iz nepažnje, određuje bit neke stvari ili individue pa se zato i prevodi kao *essentia*; ali, to važi samo za drugo bivstvo čiji materijal (rodni pojam) je razumna pojmovna priroda; međutim, to nikako ne važi i za prvo bivstvo čiji materijal je nezavisan od forme.

Prvo i drugo bivstvo mogu se obuhvatiti samo pojmom logičko-gramatičkog subjekta ali ne i izrazima *supstrat* ili *essentia*. Supstrat je u primarnom smislu materijal (kao supstancija) a nikako se ne može reći da je supstancijalnost forma. *Essentia* je samo drugo bivstvo, jer je samo forma i ona je na prvom bivstvu kao forma koja je pridodata materijalu.

Tako pojam *bivstvo* obuhvata *supstancijalni substrat* i *formalnu essentia*. To da su dva različita značenja vezana istom rečju, može se psihološki razumeti ako se ima u vidu da Aristotel polazi od logičko-gramatičkog pojma subjekta koji u svoj sadržaj uključuje oba aspekta pojma *ousia*.

Aristotelova razlika supstrata i subjekta, supstancije i esencije obuhvaćena izrazom *ousia* nije se u srednjem veku više razumela, a to nerazumevanje je istovremeno još više bilo pojačano ranije istaknutom dvosmislenošću pojmoveva *dynamis* i *énergeia*.

Bivstvo ni u kom slučaju nije neodređena supstancija, stvar bez osobina koja svoje određenje dobija od predikata, pošto bi to značilo da je i ona sama materijal na koji se pojam supstancije ne može primeniti, budući da on nije nešto stvarno no samo moguće. Bivstvo (*ousia*) kao takvo je potpuna određenost rodnog i vrsnog pojma kao i individualne osobenosti; jednom rečju: bivstvo je *essentia* koja je to već po sebi. Zato ona poseduje jedno drugo

svojstvo – *qualitas* (*poiόtes*) koje se poklapa s *ousia* u smislu *essentia*, ili *qualitas essentialis*, kako to određuje Simplicius.

3.2.

Mada se bivstvovanje stvarima pripisuje na različite načine, samo bivstvujuće, koje može imati različita predmetna određenja, odnosno, različite forme izražavanja, Aristotel označava izrazom *kategoria*. Kategorije su predikati onog biti samog koje je mnogostruko i putem njih se zapravo tematizuje način na koji se pojedinačno bivstvujuće javlja u mnoštvu, jer da nije mnoštva ne bilo ni pojedinačnog jednog. Tokom istorije filozofije postoje različita shvatanja šta se pod ovim pojmom misli. U *Kritici moći suđenja* Kant kategorije određuje kao "čiste pojmove razuma koji se a priori odnose na predmete opažanja uopšte". Kant smatra da razum jedino pomoću kategorija može u raznovrsnosti opažanja nešto da razume, tj. da zamisli neki novi objekat, pa stoga kod ovoga filozofa nalazimo sistem kategorija koji počiva na zajedničkom principu - na moći suđenja; istovremeno, Kant zamera Aristotelu da nije postupao po nekom principu, da je kategorije "pokupio onako kako je na njih nailazio" a sve stoga što je njegovo istraživanje čistih pojmoveva bilo preduzeto na sreću¹⁷⁷.

Uprkos svom uvažavanju Kanta i njegovog izuzetnog značaja za novovekovnu filozofiju, teško je prihvati ovo njegovo poslednje tvrđenje. Ono je možda i moguće, ali s jednog sasvim drugačijeg stanovišta koje Aristotela više ne razume iz Aristotela; sve bi bilo odviše jednostavno ako bi se Aristotel otpisao tako olako. Mora se imati u vidu da je osnova i tlo Aristotelovog filozofiranja sam jezik, i to jezik koji nije samo neki instrument ljudskog izražavanja, već jezik u funkciji otkrića bivstvovanja, onog *biti* samog i njegovog ustrojstva. Drugim rečima: ono što je bivstvujuće, pojedinačno bivstvujuće, jeste ono što se može izreći i izražava se kao koren svega bivstvovanja, i to je ono što je uvek već prethodno prepostavljen.

Aristotel smatra da se sa postavljanjem logosa, sa

¹⁷⁷Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 90-91.

mogućnošću govora (izgovaranja, imenovanja) dospeva i do onog bivstvujućeg (*on*, *Seiende*); zato on filozofira ontološki i to u bukvalnom smislu te reči. Tu treba tražiti ali i sagledati kako veličinu tako i granice njegove filozofije. Tu treba tražiti razlog tome što se bivstvujuće može izraziti na mnogo načina (*to on legetai pollachos*). Tu treba tražiti nit vodilju njegovog mišljenja, kao i načina na koji on postavlja pitanje.

Iz mnogovrsnosti načina na koje se može govoriti o bivstvujućem, iz saznanja da se o jednoj stvari može govoriti polazeći od njene kakvoće, kolikoće, odnosa spram drugih stvari, itd., proističe Aristotelovo učenje o kategorijama. U kategorijama se nalazi gradnja stvari kao takve, struktura stvari koja je zajednička svim drugim stvarima.

Ali, o čemu se ovde zapravo radi? Pitanje može biti, za početak, sasvim trivijalno: kako mi vidimo stvari; kako ih opažamo, kako ih razumemo, konačno: u čemu je zapravo stvarost stvari s kojima se neposredno srećemo? Svaka stvar koju vidimo pred sobom ima prednju i zadnju stranu, ima tvrdoću (kolikoću) i veličinu... Svaku stvar možemo videti iz mnogo uglova a ipak ima nečeg po čemu je ona upravo ta stvar. To što svakoj stvari leži u osnovi Grci su odredili izrazom *hypokeimenon*, a za to njoj podležeće (što je zapravo *hypostasis*) Rimljani su skovali izraz *substantia*.

Osobina svake stvari ogleda se u toma da istovremeno može biti i *jedno* i *mnogo*. Svaka stvar je raspeta između bivanja i promene; možemo se pitati koliko osobitosti neka stvar gubi, koliko zadržava a da pritom, ipak, ostaje *ista* stvar. Da se dospe do metafizičkog određenja suštine moguće je samo ako ovom pristupimo unutar horizonta opšteg pitanja o bivstvujućem kao takvom, jer, pitanje suštine, kao metafizičko pitanje, ne počiva na saznajnoteorijskom razlikovanju empirijskog i apriornog saznanja već na uvidu u prirodu samog bivstvovanja.

Neko bivstvujuće može se razumeti ako se podje od razlike koja određuje odnos suštine i ne-suštine pošto samo bivstvujuće možemo razlikovati kao pravo i ne-pravo bivstvovanje a što nema nikakve veze sa saznajno-teorijskim odnosom ispravnog i

pogrešnog, budući da je svaka saznajno-teorijska razlika određena ontološkom razlikom a ne obratno¹⁷⁸ te stoga biće i može biti pravo upravo kao ne-pravo. Ovde se odmah može postaviti pitanje: da li je Aristotel pod kategorijama podrazumevao "čiste pojmove razuma koji se *a priori* odnose prema predmetima uopšte" i da li su njegove kategorije ipak proistичale iz nekog određenog osnova? Odnosno, da li pod kategorijama Kant misli isto što i Aristotel; ako ono što su za Aristotela poslednji načini bivstvovanja i datosti, Kant tumači kao transcendentalne forme našega saznanja? Ovo poslednje određenje kategorija nije u nesaglasju s određenjem kategorije kao iskaza. Aristotelov pojam *kategorija* (*kathēgoria*) dolazi iz pravnog jezika i prvobitno znači optužbu, odnosno iskaz koji se daje na sudu (*Teetet*, 167a) ali tu još nemamo i kasnije značenje ovog pojma.

U Aristotelovim *Topikama* nailazi se na reči *kategoreisthai* i *kategoroumenon* što bi značilo "iskazivanje" i "iskazano"; pritom, kategorije ne označavaju *kategoriai* (*praedicamenta*), već *shemata tes kategorias*, ili *gene kategorion*. Dakle, kategorije ovde ne označavaju iskaz uopšte, već načine i forme iskaza, različite načine na koje nešto o nečem može biti izrečeno. Kategorije su temeljni iskazi o bivstvajućem, o načinima njegovog bivstvovanja kao i o njegovim rodovima.

Ipak, treba reći da Aristotelov pojam *kategorija* nije samo neki tehnički pojam, već izraz kojim se hoće odrediti bivstvujuće u svetu ljudskoga govora. Biće koje se izražava (*on logomenon*), stvar u njenom jezičkom obliku, tvori prostor u kome jezik filozofskog mišljenja dolazi do izraza. To znači da su kategorije iskazi o stvari - jezičke smislenosti neke stvari. Iz te dvosmislenosti slede i sve potonje posledice, pa i ona da grčka metafizika nastaje iz duha grčkoga jezika. Vidimo da već jezičko određenje ovog izraza jasno pokazuje da Aristotelove kategorije po svom poreklu moraju biti nešto posve drugo no što pod pojmom kategorije misli Kant. Kategorije, kako ih Aristotel vidi, nisu nikakvi čisti pojmovi razuma a priori, ali ni najviši pojmovi, kako se inače a i ponajčešće označavaju, niti su pak kategorije "police"

¹⁷⁸ Fink, E.: *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 163.

koje treba samo ispuniti, budući da u jednoj sistematskoj topici nije teško naći mesto koje bi svakom pojmu odgovaralo¹⁷⁹.

Međutim, definicija kategorija kao čistih pojmove razuma a priori nije ni u kakvoj vezi, ni sa ontološkim načinom postavljanja pitanja, kakav srećemo kod Aristotela, niti s njegovim različitim tumačenjima značenja kopule koja se pripisuje Stagiraninu a koju kod njega ne nalazimo. Drugim rečima: Kantov i Aristotelov put mišljenja odvijaju se u dvema različitim ravnima. Izvor kategorija, kad je reč o ovom drugom misliocu, leži u jednom sasvim preciznom pitanju: na kakve razlike načine nešto o nečem može biti izrečeno, koji su to predikati i svojstva kojima je određeno ono *biti (to on, esse)*?

Aristotelovo učenje o kategorijama ima dva izvora i oba se nalaze u filozofiji njegovih prethodnika; prvi izvor je u promeni značenja reči *biti (einai)* uopšte kao i značenja kopule kao oznake suštine koja sama može postojati na više različitih načina; razlikovanjem tih načina nastaju modusi iskaza (*shemata tes kategorias*). Istoriska linija ovakvog tumačenja kategorija vodi od Platona (*Sofist*), Antistena i Megarana do Aristotelovih *Topika*, gde po prvi put nalazimo učenje o modusima iskaza. Drugi izvor leži u ontološkim istraživanjima Aristotelovim, pre svega u njegovom suprotstavljanju Platonovom učenju o idejama; doduše, tako nešto se, iako u nesavršenom obliku, moglo sresti već i kod Megaranina Poliksen, zatim, u Platonovom *Parmenidu*, ali i u Aristotelovom ranom dijalogu *Eudem* (u kojem poput Platona u *Fedonu*, dokazuje besmrtnost duše), kao i kod Ksenokrata, ali svoj krajnje razvijeni izraz ovo učenje dobija tek u Aristotelovom učenju o kategorijama.

Treba skrenuti pažnju i na to da učenje o kategorijama nije Aristotelovo originalno otkriće, budući da već kod Platona, Speusipa i Ksenokrata srećemo niz kategorijalnih parova kojima se nastoji zahvatiti svet i apsolut; to su parovi: bivstvujuće - nebivstvujuće, istovetno - drugo, jedno - mnoštvo, mirovanje - kretanje, ograničeno - neograničeno; isto tako, Platon razlikuje slično i neslično, pravo i nepravo (kao i pitagorejci), kvalitet, relaciju, delovanje, trpljenje; konačno, ni sâm, Aristotel nigde ne

¹⁷⁹ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 90-92.

istiće da su deset kategorija njegovo originalno otkriće, a to ne znači ništa drugo, nego da je do učenja o kategorijama Aristotel mogao doći samo u Platonovoj Akademiji¹⁸⁰. U isto vreme, činjenica je da kod Platona nema nekog sistematskog izlaganja o kategorijama, ali i to, da je on prvi kod koga se javlja svest o tome da kategorije nisu pojmovi koji dolaze spolja već da su produkt mišljenja, odnosno prisećanja o ranijim životima.

Ovo istovremeno upućuje na to da se onaj ko istražuje istoriju kategorija ne sme ograničiti samo na one pojmove koje kao kategorije određuje Aristotel, već mora imati u vidu i najviša počela (principle) koja ovaj stavlja iznad kategorija, ali isto tako i postpredikamente koje u poslednjih šest glava Aristotelovog spisa o kategorijama, na šta je već ranije ukazano, dodaje neko od pozniјih aristotelovaca.

Ono što je ovde *nesporno*, to je činjenica da je kod Aristotela moguće razlikovati dva tumačenja kategorija, koja postoje jedno pored drugog: (a) "logičko" tumačenje kategorija kao modusa izraza i (b) "ontološko" tumačenje kategorija kao modusa bivstvovanja. Ovo drugo shvatanje ima poreklo u filozofiji Akademije iako se tamo modusi bivstvovanja još ne nazivaju kategorijama. Aristotelovo ontološko tumačenje kategorija u spisu pod istim naslovom veoma je udaljeno od platonovskog shvatanja i to iz prostog razloga što ono prepostavlja aristotelovsku a ne Platonovu ontologiju.

Aristotel razlikuje deset kategorija, a to su: bivstvo (*ousia*) i devet *uzgrednosti*, tj. uzgrednih (akcidentalnih) svojstava bivstva (*simbebekota*)¹⁸¹: kolikoća (*poson, quantitas*), odnos (*pros ti, relatio*), kakvoća (*poion, qualitas*), položaj (*keisthai, situs*), gde (*poi, ubi*), kada (*pote, quando*) delovanje (*poiein, agere*), trpljenje (*paschein, pate*), imanje (*echein, habitus*). Već na prvi pogled jasno je da sve ovde navedene kategorije nemaju jednak značaj i da ostaje otvoreno pitanje da li se neke od njih možda mogu podvesti i pod neke druge.

¹⁸⁰ Hartmann, E.v.: *Geschichte der Metaphysik I*, Ausgewählte Werke, Bd. 11, Leipzig 1899, S. 41-43.

¹⁸¹ U latinskoj terminologiji: akcidencije.

Ako izuzmemo pojam *bivstva*, koje zapravo i nije kategorija, ostale kategorije se mogu podeliti u četiri grupe: (a) (kvalitet, kvantitet), (b) (relacija), (c) (mesto, vreme, položaj) i (d) (delovanje, trpljenje, posedovanje).

Kada je reč o prvoj grupi, treba reći da je kvantitet sastavni deo materijala, dok kategorija kvaliteta, koja uključuje oblik, odgovara elementu forme.

Druga grupa obuhvata relaciju a tu spada: jednako i nejednako, više i manje, slično i neslično, različito i suprotno.

Treća grupa obuhvata prostorna i vremenska određenja, mesto neke stvari, momenat u prolazjenju, prostorni odnos delova, mesto i prostorni poredak kao i vremenski sled.

Četvrta grupa obuhvata aktivnost, pasivnost i habitualnost. Ona je podređena kvalitetu kao što su prostorno-vremenska određenja podređena kvantitetu; aktivnost je prirodno stanje, pasivnost stanje trpljenja, habitualnost se razume kao dispozicija.

Mogla bi se formirati i peta grupa kategorija a u koju bi se mogli ubrojati postpredikati: *suprotnost*, *prioritet*, *kretanje*, pri čemu suprotnost nije isto što i reciprocitet (uzajamni odnos dva pojma – uzajamni odnos pod kategorijom relacije). Tome treba dodati da u *Metafizici* Aristotel obrađuje niz pojmove koji bi se mogli podeliti u tri grupe: (a) (celina i delovi, granica, jedno i mnogo, konačno i beskonačno), (b) (identitet i razlika, potpunost [celovitost]) i (c) (nužnost, slučajnost). Prva grupa pojmove pripada kvalitetu, druga kvalitetu, treća relaciji.

Uprkos najrazličitijim načinima klasifikacije kategorija, uočljivo je da pomenute kategorije stoje u određenom odnosu prema nekim od gramatičkih oblika: *ousia* je u vezi sa imenicom (substantiv), *poion* (kakvoća) sa pridevom (adjektiv), *poson* (kolikoća) sa brojem, itd. Na ovu vezu prvo je ukazao Vilim Okamski, potom to potvrdio Trendelenburg, da bi vezu Aristotelovih kategorija i oblika reči temeljno dokazao Maks Miler (M. Müller) kojeg su potom sledili i drugi autori (E. Zeller, H. Bonitz, E. Benveniste).

Kategorije Aristotel nije shvatio samo kao funkcije mišljenja ili kao pojmove kao takve, već kao izraze bivstvujućeg (*shemata tes*

kategorias ton ontos), kao vidove njegove manifestacije i zato Aristotelovo učenje o kategorijama nema idealistički karakter, jer mu je pretpostavka ontološko važenje opštih predikata budući da su kategorije ontološke temeljne forme u kojima bivstvujuće postoji. Aristotel je očigledno polazio od gramatičkih iskaza ne imajući pritom u vidu temelj izvođenja kakav je kasnije tražio Kant; s druge strane, on nije sproveo ni posve jasnu razliku između logičke i metafizičke strane kategorija. Ono što neprestano moramo imati u vidu jeste da Aristotel dolazi do toga da kategorije nisu samo načini, forme govora (izražavanja) već da su to zapravo načini bivstovanja; one su ontološke forme u kojima bivstvujuće postoji a to ne znači ništa drugo do da sve što na ma koji način jeste, po tom svom načinu bivstovanja, mora stajati i pod nekom kategorijom.

Aristotelove ontološke analize imaju svoje polazište u istraživanju promena koje se dešavaju na bivstvu. Promena mesta (kretanje) je jedna takva promena; ostale promene tiču se količine ili, kakvoće, tj. odnosa u kojima стоји bivstvo. U svim tim promenama menja se određenje bivstva, dok ono samo ostaje jednak sebi. Bivstvo poseduje karakter jednog samostalnog bivstvajućeg koje stoji u sebi (*ens in se*) i ono ostaje jednak sebi u promeni određenja. Ne treba mnogo puta ponavljati: bivstvajuće u posebnom smislu (bivstvo) Aristotel određuje kao *ousia* a taj pojam se kasnije prevodi izrazom *supstantia*. Bivstvajuće je zapravo ono što je na *ousia*, ili, ono što se prema njoj odnosi. *Ousia* je tako, nešto što je u načinu bivstvajućeg, zbog čega je ono takvo kakvo jeste (postojeće i samostalno), tj. po tome ono je nešto što nešto drugo može imati na sebi a što neće učiniti da ono bude nešto drugo. Dakle: *ousia* u prvom redu, jeste *to što jeste*, i biva određena po tome *šta* jeste; jezički, *ousia* ima poreklo iz *on* i označava jedno bivstvajuće u prevashodnom smislu¹⁸².

To znači da je *ousia*, po mišljenju Aristotela, jedno samostalno bivstvajuće (na pr. čovek, kamen, životinja) koje ima

¹⁸²Ovaj pojam je Toma preveo s *essentia* i nije nimalo slučajno što se često postavljalo pitanje da li je moguće imati jednačinu: *ousia* = supstancija = *essentia* = Suština.

svoju bit, svoju suštinu (*ti esti*) ali istovremeno i nešto pojedinačno, nešto što je pred nama, što je prisutno (ein "dieses Etwas da", ili, kako se još kaže na nemačkom "Diesda"), ovo-tu, (*tode ti*), tj. *nešto*, na što se može ukazati prstom i izdvajati ga u njegovoj pojedinačnosti, a za što Aristotel koristi i reč *prote ousia* (prvo bivstvo)¹⁸³. Na taj način bivstvo je *tode ti*¹⁸⁴ ali, *uvek i nešto ograničeno (horismenon)*¹⁸⁵. Time se samo po ko zna koji put potvrđuje kako je temeljno pitanje filozofije za Aristotela pitanje o stvari kao takvoj pa pitanje o bivstvujućem (*ti to on*) jeste uvek i pitanje o nekom samostalnom bivstvujućem (*tis te ousia*). Bilo je pokušaja da se *ousia* tumači kao pojmovna bit bivstvujućeg, kao opšte, kao rod; ali, sve to je daleko od Aristotelove intencije jer on hoće da utvrdi šta je stvar kao takva.

Šta na osnovu svega izloženog možemo zaključiti? Pre svega to da bit svake konačne stvari određuje Aristotel pomoću deset takvih određenja, tj. kategorija. Prva i noseća kategorija je bivstvo (*ousia*), tj.: supstancialno samostalno bivstvujuće; na bivstvo upućuju sve ostale kategorije a koje treba da kažu kakvo je nešto po kakvoći i veličini, kako se odnosi spram drugih stvari, u kom se vremenu nalazi, kakvo je kad je reč o delovanju, trpljenju ili mestu na kome počiva. To znači da je svaka stvar tako strukturisana, tj.

¹⁸³Ako se pod kategorijama razumeju forme izražavanja, tada *prote ousia*, budući da nije izražljiva, ne potпадa pod kategorije, pa to *ti* označava ono šta se dobija odgovorom na pitanje: *šta* ova stvar jeste - određenje s obzirom na rod i način. Tu se već više ne radi o *tode ti* već o jednom *poion ti* (o nekom ma kako stvorenom *šta*) a što Aristotel naziva *deutera ousia* (drugo bivstvujuće) - drugo stoga što je iskazano od nečeg drugog, od *prote ousia*.

¹⁸⁴Ovo *tode ti* treba razumeti kao pojedinačnu stvar koja je rezultat sa-postavljenosti tvari (*hile*) i forme (*morphe*); tvar, forma i samostalna stvar imaju mnogo zajedničkog sa onim što leži u osnovi značenja *ousia*, i to u slučaju kad se ukazuje na neko samostalno bivstvujuće. Samostalna (*horiston*) nije ni tvar ni forma, već samo stvar u svojoj celovitosti. Ali, jedno *tode ti* jeste i tvar i forma, ali ne tvar uopšte niti forma uopšte, već tvar i forma konkretne stvari. U ovome treba tražiti smisao Aristotelovog pojma *hypokeimenon*.

¹⁸⁵Jasno je da se o *ousia* govori u dva različita značenja: jednom je reč o jednostavnim stvarima, živim i duhovnim bićima, kao i njihovim delovima, u smislu tvari (*hile*), materijala, a drugi put o onom što leži u osnovi i što ne može biti izraženo od nečeg drugog (*tode ti on kai horiston*), i to nešto o čemu je ovde reč jeste zapravo forma (*morphe*) nečeg, tj. njegova ideja (*eidos*).

ima takav unutrašnji sklop, da je istovremeno samostalna, ali i sa mnogo drugih određenja. Ono što se ovde mora reći jeste da sklop bivstvujućeg nije samo neka posledica strukture grčkog jezika (tj. nekih gramatičkih pravila) već je to nešto što ima daleko dublju osnovu u ljudskom odnosu spram sveta. To, nadalje, znači da deset Aristotelovih kategodija (koje su nacrt, struktura svake stvari), jesu struktura svakog konačnog, unutarsvetskog bivstvujućeg, jesu *dekalog*, deset zapovesti konačnog uma¹⁸⁶.

Sva svojstva (određenja) koja se na bivstvu sreću imaju karakter nekog nesamostalnog bića, ona ne stoje u sebi (*in se*) već su na nečem drugom, ona su nesamostalna bića zato što osnov imaju u drugom (*ens in alio*), tj. na bivstvu i nazivamo ih stoga uzgrednim svojstvima.

3.3.

Deset kategorija koje vezujemo uz ime Aristotela merodavne su za peripatetički školu. Problematičnim ostaje sam broj kategorija, jer, kako je već ukazano, sve kategorije koje smo pominjali dosad nisu pri međusobnom poređenju ni jednakovredne ni istog značaja. Broj od deset kategorija javlja se u *Topikama*, spisu koji je počeo nastajati još u vreme Aristotelovog boravka u Platonovoj Akademiji; činjenica je da se broj od deset kategorija ne može objasniti iz uloge koju kategorije igraju u Aristotelovoј filozofiji. Neki autori (A. Gercke, 1891) smatraju da broj kategorija ima poreklo u pitagorejskoj igri brojeva, kao i da njihovo poreklo treba tražiti na tlu poznatih deset pitagorejskih parova: granica-neograničeno, pravo-nepravo, jedinstvo-mnoštvo, levo-desno, dobro-rđavo, itd.

Teško je do kraja podržati tezu o pitagorejskom broju kategorija, jer osnov za tako nešto ne nalazimo potom ni kod Platona, ni kod Speusipa, ni kod Ksenokrata (koji je bio posebno naklonjen mistici brojeva).

Činjenica je, takođe, da Aristotel ne navodi uvek sve kategorije, već samo nekoliko, i to obično tri, *ousia* (bivstvo), *poion*

¹⁸⁶ Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 24.

(kakvoća, kvalitet) i *pros ti* (odnos), a ako ih je četiri, onda se dodaje *poson* (kolikoća, kvantitet). U svakom slučaju: na prvo mesto se uvek stavlja *bivstvo*, potom sledi ili *kakvoća* ili *odnos*, pri čemu se *količina* uvek vezuje za *kakvoću*. Izuzetak čini samo spis *Kategorije* gde se pri obradi posebnog odnosa između bivstva, kakvoće i količine na bivstvo nadovezuje količina, potom odnos, pa tek onda kakvoća. Sve ovo vodi zaključku da ove četiri kategorije (*bivstvo, kakvoća, odnos i kvalitet*) imaju posebno mesto u spisku kategorija.

Do promene u shvatanju kategorija dolazi sa pojavom stoika i neoplatoničara. Stoičari kategorije shvataju kao forme bivstvovanja pri čemu je bivstvovanje rodni pojam; oni razlikuju supstrat (*hypokeimenon*), kakvoću i odnos. Plotin razlikuje (a) *ineligibilne kategorije* (bivstvovanje, kretanje i mirovanje) i (b) *čulne kategorije* (bivstvo, odnos i uzgredna svojstva bivstva (prostor i vreme)) i (c) *kretanje bivstva* (delovanje i trpljenje).

Patristička i srednjovekovna filozofija oslanja se na Aristotela pa tu nalazimo iste saznajnoteorijske temelje i isti broj kategorija: napredak bi bio u tome što je Toma, podstaknut svojim učiteljem Albertom Velikim, logički i sistematski izložio učenje o kategorijama, i što se počev od njega jasno pravi razlika između logičke i metafizičke primene kategorija.

Po shvatanju Tome svako biće je ili stvarno (*ens actu*) ili moguće (*ens, potentia*); stvarnost (*actus, entelecheia*) i mogućnost (*potentia, dynamis*) nisu sami neko biće, već su ono što neka stvar mora imati da bi bila biće; time što je stvar stvarna ona je stvarno biće, a time što ima mogućnost ona je moguće biće; stvarnost i mogućnost su samo počela (*principi*) bića a ne biće samo; ili, Tominim rečima, oni su *principium entis* a ne *ens*; tj. oni su *id quo* a ne *id quod*.

Kako je, po mišljenju Tome, svaka forma počelo bivanja (*Forma est principium essendi*), svaka je forma akt te ima toliko raznih vrsta akata koliko i formi; zato treba razlikovati supstancialne i akcidentalne forme, pa tako i supstancialni od akcidentalnog akta; iz toga sledi da stvarnost (*actus*) nije isto što i egzistencija jer svaka forma ne daje svom subjektu i egzistenciju,

pa pitanje odnosa akta i njegovog subjekta ili potencije, nije isto što i pitanje odnosa egzistencije i njenih subjekata; to opet znači da nije egzistencija ono što neko biće čini stvarnim, već da bi neko biće dobilo egzistenciju, ono prethodno već mora biti nešto stvarno (a ne neka fikcija). Svako biće (bilo ono stvarno ili moguće) mora biti ili supstancija ili akcidencija; u biti supstancije je da ona postoji bez subjekta a bit akcidencije je da ona postoji na subjektu; tako kod Tome nailazimo na tezu da se biće (*ens actuale*) raspada zapravo na dve kategorije: *ens in se* (supstancija) i *ens in alio* (akcidencija). Akcidentalni načini bivstvovanja ne pripadaju stvarima ni apsolutno (tj. bez odnosa na druga bića) ni relativno. U apsolutne akcidencije Toma ubraja *kvalitet* (koji se odnosi na formu) i *kvantitet* (koji se odnosi na materiju); relativne akcidencije su: *relacija, delovanje, mirovanje, mesto i vreme*¹⁸⁷.

Aristotelovo učenje o kategorijama ima trajni značaj kako za razumevanje njegove filozofije tako i one koja u narednim milenijumima nalazi u Stagiraninovoj filozofiji trajni podstrek; činjenica je da u Kantovom učenju o kategorijama imamo jedno transcendentalno usmerenje što dovodi do toga da se danas kategorije razumeju bitno drugačije no što ih tumači Aristotel, (te

¹⁸⁷ U novovekovnoj filozofiji kategorije imaju sasvim drugačiji karakter. Nakon renesansnog napada na Aristotelovo učenje o kategorijama i nakon Lokovog tumačenja kategorija kao složenih ideja, kod Imanuela Kanta kategorije više nisu forme bića (bivstvujućeg) koje bi imale transsubjektivno značenje, već su, kako je već ranije naznačeno, apriorni pojmovi našeg razuma, odnosno, elementarne i izvorne forme mišljenja. Kant je kategorije tumačio kao tvorevine sintetisanja, ili kao funkcije mišljenja a priori nalazeći temelj njihovog izvođenja u sudu a kriterijum njihovog važenja u tome da su nemoguće bez iskustva. Na osnovu njihovog porekla u formalnoj logici, Kant je kategorije delio u četiri grupe i to po kvantitetu, kvalitetu, modalitetu i relaciji a u okviru svake od njih razlikuje po tri kategorijalne forme.

Polazeći od drugih prepostavki filozofi nemačkog idealizma grade drugačiji sistem kategorija, pa u prvi plan ističu apsolutno esencijalno bivstvovanje i u kategorijama vide razvojne faze procesa samoostvarivanja apsolutnog bića. Marburška škola (H. Cohen) preinačuje Kantov transcendentalizam u objektivni i apsolutni idealizam. Za idealističke nastavljače Kanta kategorije su određena idealnih objekata, a za solipsiste i predstavnike subjektivnog idealizma, kategorije su određenja doživljenih objekata.

se često svaki opšti pojam naziva kategorijom); neophodno je imati u vidu i ranije slojeve značenja što leže u temelju ovog pojma.

Šta ovde dospeva u prvi plan? Pre svega, to je pitanje kako razumeti opštosti koje pripadaju svemu što bivstvuje. Nemački filozof Eugen Fink s pravom je istakao kako problem kategorija ostaje tokom čitave istorije filozofije delimično skriven, i to pre svega stoga što se uvrežilo shvatanje kako kategorije treba pre svega razumeti kao logička određenja te se pritom često previđa sama veza logike i ontologije¹⁸⁸, a još manje se zapaža kako su kategorije u isto vreme i određenja koja ukazuju na to kako se biće nečeg bivstvujućeg može misliti.

3.4.

Videli smo da je termin *ousia* (bivstvo) preveden je na latinski jezik izrazom *supstantia*¹⁸⁹; tim prevodom on je dobio drugo značenje od onog kakvo je imao kod Aristotela (na problem pre-vodenja pojmove sa grčkog, odnosno iz grčkog na/u latinski, već je u više navrata ukazano).

Pod *supstancijom* se misli na postojanje po sebi nekog bića, odnosno, nečeg (*subjectum quod*) što ima samostalan (nezavisan)

¹⁸⁸ Fink, E.: *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 174.

¹⁸⁹ Izraz *substancija* je nakon veoma kratkog vremena postao *problematičan*, pa bi se moglo reći i *problemski* pojam metafizike; to je izraz koji se provlači kroz svu istoriju filozofije; određujući taj pojam, određuje se kako predmet tako i bit filozofije. Pojam *substantia* se po prvi put sreće kod Seneke, što ne znači da ga on prvi i koristi. Možda ga preuzima i od Cicerona, no preće biti da se kod Cicerona nalazi izraz *natura*; u svakom slučaju pojam *substantia* kao i *essentia* ne nalazi se u Ciceronovim sačuvanim spisima. U često citiranom 58. pismu Luciliju Seneka piše: *cupio fieri potest, propitiis auribistuis essentiam dicere; sin minus, dicam et iratis; Ciceronem auctorum hujus verbi habeo*, etc.

Pojam *substantia* (Ep. 113. 4) je kod Seneke pojam suprotan pojmu slika (*imago*) i označava stvarno, telesno biće, realnost. Oba pojma (*supstantia* i *imago*) stoici su (gr. *hypostasis, emphasis*) podvodili pod pojam *nešto (tī)* a što su Latini označavali sa *quid*. Tek kasnije Kvintilijan (VIII, 3. 33) pojam *supstancija* koristi u više različitih značenja: netelesna, duhovna osobina; sadržaj naspram forme; suština u smislu prirode (*natura*) u izrazu *rhetorices substantia* (uporediti: Arpe, C.: *Substantia*, Philologus, 94, 1940, S. 65-71; Eucken, R.: *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879, S. 53).

način postojanja. Samostalno, odnosno, *za sebe* (a za razliku od osobina i nesamostalnih bića), postoji *ono biće* koje ne zahteva nikakav subjekt ili nosioca da bi moglo da postoji. To ima u vidu Kant kad kaže da je supstancija *ono* čija egzistencija nikada nije uslovljena nekom drugom stvari (*Met.*, II, 5856).

Negativno se supstancija može odrediti kao ono što ne pripada nečem drugom, odnosno, kao nešto čemu nije potrebno nešto drugo da bi ono moglo postojati, a to znači da je supstancija *ono biće* koje ničem drugom ne duguje prirodu svog postojanja (*Substantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio*). Supstancija je, dakle, bivstvujuće koje ima postojanje po sebi (*Substantia est ens tamquam per se habens esse*), ono što postoji po sebi i istovremeno je nosilac zavisnih, uzgrednih svojstava (akcidencija). Ovaj stav je u punoj saglasnosti s onim koji nalazimo u Aristotelovom spisu *Kategorije* gde se kaže da je bivstvo podležeće (supstrat, *hypokeimenon*) svega drugog (*Organon*, 2a). Na osnovu ovog vidimo da, kad je o supstanciji reč, možemo razlikovati dva momenta: (a) *supstrat*¹⁹⁰ (substantiv, *hypokeimenon*); ovim je izražen odnos supstancije prema akcidencijama i to je njen sekundarni, relativan momenat, i (b) *subzistencia* (*subsistentia = esse in se*), čime je izražen primarni momenat supstancije - njena samostalnost; to kazuje da ona ima apsolutni karakter (bivstvovanje po sebi i za sebe).

Sholastička filozofija pod subzistencijom razumeva supstanciju ukoliko ova u sebi egzistira, tj. to je supstancija u njenoj punoj, egzistentnoj samostalnosti, supstancija koja je završena i u sebi zatvorena, koja, postoji za sebe (*subsistit*) i koja stoga ne učestvuje u drugom. Drugim rečima: subsistencija je

¹⁹⁰ Izraz *substrat* je novovekovni izraz za ontologizovani *subiectum*. Mada se on prvi put javlja kod Petrusa Aureolesa, tek ga Kant počinje u *Kritici čistog uma* koristiti kao filozofski termin (o tome opširnije: Arpe, C.: *Substantia*, Philologus, 94, 1940, S. 77, a takođe i: Trendelenburg, F.A.: *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim 1963, S. 18-19). Kakva je razlika između supstancije kao prve kategorije i supstrata ostaje i kod Trendelenburga nejasno, budući da se kod njega jednom supstancija javlja kao prva kategorija, i to kao konkretna, pojedinačna stvar, dok se na drugom mestu govori o "logičkom", "ontološkom" i "realnom" supstratu.

zapravo *bivstvo sámo (actus essendi)*, odnosno biće u kojem se poklapaju *essentia i existentia*; subzistencija je ono što se određuje kao nešto podležeće, podloga, hipostaza (*hipostasis, persona*). Ako izvorno, kod Grka, hipostaza označava svaki supstancijalni individuum, posebno u smislu personе, kasnije se tim izrazom ne označava ličnost već se persona razume u ontološkom smislu, kao umom obdarena hipostaza, u smislu subzistencije (odnosno, onog podmetnutog) (*Hypostasis est completa substantia incommunicabilis*).

3.4.1.

Kako je došlo do toga da se supstancija tumači kao hipostaza i ličnost (*persona*)? To se zbilo u vreme kad se filozofska terminologija počela primenjivati na učenje o trojstvu, a koje je na Prvom Nikejskom saboru (325) dovelo do spora između, s jedne strane, Arijana (Areios, 256-236) i njegovih učenika i Atanasija Aleksandrijskog, potom, Atanasija Velikog (296-373)¹⁹¹.

Učenje Arijana počivalo je na tezi da je božanstvo večno, nepromenljivo i jednostavno a da svet, koji je vezan s proticanjem vremena, postoji naspram njega, da se večno menja, da je oduvek složen i da se nikad ne javlja kao nepokretna ideja. Ako je bog uvek jednostavan a nikada složen, onda se sin božji ne može smatrati bogom jer je obična tvar, materijalan, tj. vezan za vreme. Bog je mišljen tu kao prvi pokretač na Aristotelov način, te je arianizam zapravo bio mešavina hrišćanskog kreacionizma i paganskog antipersonalizma.

Sve ovo još uvek ne bi imalo tako dalekosežne posledice da na pomenutom saboru na kojem je predsedavao car Konstantin Veliki (koji sam nije bio hrišćanin) nije kritikovano i Arijanovo učenje o subordinaciji a koje se ogleda u prvenstvu oca u odnosu na sina. Nikejski sabor je stao na stanovište da sin božiji ne može biti tvaran te da ga treba razumeti isto kao i oca, pa je njegova suština identična sa suštinom oca. Na taj način, Nikejski sabor je, suprotstavljući se arianstvu, istakao "jednosuštastvenost"

¹⁹¹ O prirodi i razlozima samog spora videti: Uzelac, M.: *Istorija filozofije*, Stylos, Novi Sad 2004, str. 154-157.

(*homoousianstvo*) oca i sina. Tu, razume se, ne beše više reč o aristotelizmu, već o neoplatonizmu i upravo uz pomoć neoplatonizma Atanasije Aleksandrijski i kritikuje arianstvo. Atanasije još uvek identificuje *suštastvo* (*ousia*, bivstvo) i ono *podležeće* (*hypostasis*, substantia); do prvih teškoća dolazi tek kasnije, kad se dotadašnja filozofska terminologija, preobražena pod uticajem Plotina, počinje primenjivati na učenje o trojstvu.

Kako je kod stoika hipostazom označavan materijalni supstrat celine, tj. ono podležeće (*hypokeimenon*), osnova na kojoj počiva sve što na ma koji način jeste, za stoike, a pre svega za Hrizipa i Posejdona, može se reći da su začetnici učenja o hipostazi; pod tim pojmom stoici misle akt, proces i uzrok. Međutim, podstaknut pitanjem o "kako?" tj. kako se zbiva nastajanje (koje se naziva hipostazom), Plotin pod hipostazom razume relativno samostalni način egzistencije ili oblik pojavljivanja, odnosno proizvod energije koja samu sebe postavlja. Ako je bivstvo za platoničare uvek jedno i jedinstveno, za Plotina ono je hijerarhizovano i hipostaziranje podrazumeva nastajanje nižih iz viših bića a što se zbiva prelivanjem energije iz viših ka nižim bićima.

Premda već kod Plotina nalazimo tri hipostaze alegorijski personificirane u božjem trojstvu Urana, Hronosa i Zevsa, činjenica je da ta personifikacija nije imala i neki filozofski smisao pošto sve do Atanasija Velikog ne postoji bitna razlika u upotrebi pojma hipostaze kod hrišćanskih dogmatičara i nehrišćanskih filozofa. Iako već kod Origena (oko 185-253/4) srećemo mišljenje o dve hipostaze, odnosno dve prirode (duhovnoj i telesnoj), tek kod Atanasija Velikog imamo radikalni prelom: boreći se protiv arianaca ovaj mislilac unosi nešto novo, nešto što će se nakon više decenija i kanonizovati: iz shvatanja hipostaze isključuje se predstava o stepenima te u učenju o sv. Trojici sve tri hipostaze nisu subordinirane već koordinirane.

Tako je zapravo sa hrišćanskim formulom "jedno suštastvo (*ousia*) u tri hipostaze" otvoreno pitanje subordinacije i monarhičnosti; pojам hipostaze dobija značenje atributa, osobine, odnosno moći. Jedinstvo tri hipostaze u jednom suštastvu uklanja

problem odnosa subordinacije i uvodi pojam jednosuštastvenosti (*homousia*).

Kada su se hrišćanski teolozi našli pred neophodnošću prevodenja grčke trinitetne forme na latinski jezik pokazala se nemogućnost prenošenja plotinovskog pojma hipostaze i tu započinju teškoće učenja o trojstvu (trinitetu). Učenje o jednoj suštini u tri supstancije (*una essentia in tribus substantiis*) (J. Scotus, Eriugena, Roscellinus, Anselmus) bilo je od samih početaka predmet opovrgavanja od strane crkvenih otaca.

Pojam hipostaze uzet u stoičkom značenju te reči nije mogao biti ni u kakvom odnosu s hrišćanskim učenjem o trojstvu; nakon veoma kratkog vremena došlo se do saznanja o neprevodivosti ovog pojma na latinski i da bi stoga trebalo uzeti neki drugi pojam, možda još stariji. U staroj latinskoj literaturi nađen je izraz *persona* (u smislu maske, uloge) koji je koristio i Tertulijan, te se pomoću ovog dospeva do nove formule koja sad glasi: *una essentia, natura, substantia in tribus personis*. Izraz persona počinje se koristiti u smislu hipostaze. Pokazaće se da ni ova formula nije najsrećnija i to već pri pokušaju da se ona prevede na grčki jezik. Tako se pojam persona morao prevesti kao *hypostasis logike* a što je značilo: *substantia rationalis* te je pomenuta formula sad glasila: *una substantia in tribus substantiis rationalibus*. U ovom slučaju protivrečnost nije nestala; naprotiv, ona se pokazuje kao na dlanu: u prvom slučaju je *substantia* prevod izraza *ousia*, u drugom kao *hypostasis*¹⁹².

*

Smatrajući da se ne mogu identifikovati suštastvo (*ousia*) i podloga, supstancija (*hypostasis*), kako su to činili oci Prvog vaseljenskog sabora, a videći ovaj odnos krajnje neproblematičnim, Avgustin ističe da suštastvo prve tri hipostaze nije kvantitativno jer bi se u tom slučaju moglo govoriti o tri ili više boga. Zato on uvodi pojam *ličnosti*, pojam skoro nepoznat neoplatonizmu pa ni bogoslovima iz Kapadokije (Vasilije Veliki, Grigorije Bogoslov, Grigorije Niski) koji su smatrali da razlika između sina i oca nije

¹⁹² Hartmann, E.v.: *Geschichte der Metaphysik I*, Ausgewählte Werke, Bd. 11, Leipzig 1899, S. 189-190.

samo spoljna već i supstancialna, odnosno hipostazna (trojica su isti po biću, ali različiti po supstancialnosti); međutim, kako je hipostaza izražajni smisao bića to daje neposredni povod Avgustinu da se okrene pojmu ličnosti.

Prava suština, koju on shvata kao princip bića (*essentia*), nije biće kao faktičko postojanje, već ličnost, a tri hipostaze božanstva su zapravo tri njegova lika; ta tri lika su tri *energije* ličnosti. Energiju Avgustin razume u antičkom značenju reči kao racionalno manifestovanje a tri lica tada su jedna ličnost pri čemu je istovremeno svako od tih lica punovredna ličnost. Tako Avgustin neoplatoničko prajedinstvo počinje da interpretira kao ličnost¹⁹³.

*

U hrišćanskoj misli *persona* je najviši način supstancije; pod tim pojmom misli se intelektualna, etička suština, a to znači da su iz pojma hipostaze isključene sve akcidencije koje se razumeju po sebi. Sâm pojam hipostaze (kao i pojam supstancije) se razlikuje od pojma prirode, budući da je ranije pojam prirode (*physis*) bio jednoznačan pojmu *ousia* a da se tek kasnije ova dva pojma počinju međusobno razlikovati.

Pojam priroda kao *physis* dospeva u naučnu misao zahvaljujući Aristotelu; u vreme Platona i u njegovojo školi taj pojam teško da je postojao. Platon koristi pojam *kosmos* i ako bi o nekakvoj filozofiji prirode kod Platona i moglo biti reči, tada je to najverovatnije deo učenja o bivstvujućem, koje, ako je pravo bivstvujuće a ne nešto drugo, jeste i živo bivstvujuće kao što je kosmos. To nadalje znači: ako je bivstvujuće kao bivstvujuće tema prve filozofije, onda je kosmos (u smislu predstavlјivog bivstvujućeg) tema kosmologije, odnosno filozofije prirode (koja je bliska tada i estetici), jer živo bivstvujuće shvaćeno kao izraz kosmosa jeste i lepo.

Ako je za Platona kosmos bio živ, uman, i nije bio ni duša ni um, ni jedno, za Aristotela nije postojala nikakva kosmičnost jer je on kao jedini fakt postojanja uma priznavao *physis*; drugim rečima: za razliku od platonovskog tvarnog kosmosa kod Aristotela srećemo ne-tvarni *physis*; za razliku od Platonovog kosmosa koji

¹⁹³ Losev, 1992, 8/1, 56-82.

nije sve-vremen jer nastaje sa vremenom, Aristotelov *physis* je nestvoren, večan, ali ne večan stoga što su mu večna počela i eidosi već stoga što je čulno večan. Gubeći svoju živopisnost kosmos kod Aristotela postaje *physis* i tako dobija svoju božansku samodovoljnost kao prva nepokretna pokretnost. Ako se često, mada krajnje pogrešno, kasnije formiran pojам prirode izjednačuje s kosmosom, pa onda i sa *physis*-om, a što dovodi do pogrešnog jednačenja izraza *kosmos* i *physis*, još je teža greška kad se u novija razmatranja nekritički uvodi pojам *priroda*, pojам koji, značeći nešto sasvim treće, posebno mesto zauzima kod Plotina, da bi se, u vreme sholastike, pod prirodom¹⁹⁴ mislio poslednji princip delatnosti i ispoljavanja života, dakle, ono, kroz šta hipostaza deluje (*principium quo*) dok je hipostaza ono šta deluje (*principium quod*)¹⁹⁵.

Sholastička reč *substantia* odgovara Aristotelovom izrazu *ousia* i to prevashodno onom što Stagiranin ima u vidu kad kaže *ta prote ousia*. Pojmu *ousia* odgovara kod Platona *suština* a u sholastici *essentia*. Oba pojma su zamenjiva ali nisu identična. U Aristotelovom spisu o kategorijama *bivstvo* je prva i utemeljujuća kategorija. "Bivstvo nije ni ono što se iskazuje o onom podležećem (*hypokeimenon*), niti je u njemu... Sve druge kategorije iskazuju nešto o prvom bivstvu i u njemu su kao ono njemu podležeće" (Aristotel, 1965, 9)¹⁹⁶. Podela na prvo i drugo bivstvo nalazi se i kod Aristotela i kod Platona ali se oni po tom pitanju bitno

¹⁹⁴Ovde nije mesto da se šire razmatraju horizonti filozofije prirode kao takve budući da ona ne može biti ni učenje o brojevima, ni nauka o onom što se organizuje uz pomoć brojeva, niti nauka o tvoračkom principu, o njegovom delovanju i produktu njegovog delovanja.

¹⁹⁵ Prvo gore pomenuto određenje omogućuje primenu pojma supstancije na apsolutnu neakcidentalnu božansku bit (*ens a se*) dok drugo određenje dopušta primenu pojma supstancije na zavisne, neapsolutne suštine koje temelj svoje egzistencije nalaze u jednoj drugoj, višoj suštini (i primenjuje se na telesna i duhovna bića).

¹⁹⁶Već i iz ranije izloženog jasno je da latinski termin *essentia* ne može u potpunosti odgovarati grčkom izrazu *ousia* jer *essentia*, pošto se njom obuhvata "bit jedne stvari", ne može u isto vreme označavati i neku posebnu stvar. Isto tako, nije adekvatan ni prevod sa *supstancija*, jer u tom slučaju ostaje skrivena veza između *ousia* i *on*.

razlikuju: (a) prvo bivstvo je za Aristotela i srednjevekovne sholastičare konkretno, stvarno, pojedinačno biće (*tode ti on, substantia est hoc aliquid*), dok je drugo bivstvo bitnost, suština, tj. bit prvog bivstva, način (*species*) koji pripada individualnom bivstvu; (b) za Platona *prvo bivstvo* je ideja, ili opšta bitnost izvedena iz pojedinačnih bića, dok je *drugo bivstvo* pojedinačnost.

Odnos bivstva i uzgrednih svojstava kao i razlika prvog i drugog bivstva kod Aristotela (kao što smo na to već ukazali) ogleda se u tome što prvo bivstvo može biti samo bivstvo a nikada svojstvo, što znači, da ne može biti podvedeno pod rodove i vidove¹⁹⁷ iskaza (kategorije); samo drugo bivstvo može biti svojstvo i kao takvo može se ubrojati među kategorije pa se zato i navodi kao prva kategorija koja stoji naspram ostalih kategorija kao uzgrednih svojstava¹⁹⁸.

Bivstvo koje Aristotel određuje (negativno) kao bivstvujuće koje nije u drugom, sholastika naziva "*ens per se* [ili: *in se*] *subsistens*", odnosno: "bivstvujuće koje ima postojanje u sebi". Osim *prvog bivstva* Aristotel razlikuje *drugo bivstvo* (opšte), koje nešto kazuje o pojedinačnom bivstvu kao načinu ili rodu (*genos*)¹⁹⁹. Način

¹⁹⁷Pod vidovima (*eide*) se govori kao o delovima roda, tj. o onom na šta se deli neka celina ili forma, ili iz čega se ona sastoji, kao i o onome što ulazi u određenje, tj. razjašnjenje neke određene stvari (Met., 1023b). Rodovi se "dele" na vidove, tj. vrste; stvari se dele po vrsti, a osobine, takođe, po svojim vidovima. Tako, "suština stvari (*šta nešto jeste - to ti esti*) jednom označava *ousia* i *tode ti a* drugi put sve rodove bivstvujućeg" (1030a).

¹⁹⁸Iako u ovoj knjizi neke stvari po nekoliko puta ponavljam, ponekad, samo na različite načine, nije na odmet još jednom upravo ovde naglasiti da je Aristotelov izraz *ousia* dvoznačan, budući da se tim pojmom obuhvata i ono što se izražava pojmom *essentia* (drugo bivstvo) i ono za što koristimo izraz *substantia* (prvo bivstvo). Shodno tome, supstancija obuhvata *kako* (drugo bivstvo) i *šta* (prvo bivstvo). Naspram supstancije, kao samostalnog bivstvujućeg, imamo nesamostalna svojstva koja Aristotel označava izrazom *symbebekos*, a sholastika izrazom *accidentia*.

¹⁹⁹Aristotel razlikuje tri značenja izraza *genos* (Met., 1024ab). O rodu se govori (a) kada imamo neprekidno nastajanje (rađanje) bića koja imaju jednu te istu formu; rodom se naziva i ono (b) prvo što svemu potonjem obezbeđuje jednakobitisanje (Aristotel navodi primer kako je rod ljudi određen roditeljima pre no time što proističu iz materije). Konačno, o rodu se govori s obzirom na supstrat (*hypokeimenon*), materiju po kojoj se stvari razlikuju - u smislu u kome površina

je određen definicijom, koja određuje ono "šta" suštastva (*ti en einai*). Tako je drugo bivstvo istovetno s biti supstancijalno bivstvujućeg. Logički posmatrano *to ti en einai* ukazuje na ono što se na nekoj stvari pokazuje. Ono što određuje neku stvar nije ono što bi joj se pridodalo, već ono po čemu ona uvek već sama jeste a što određujemo izrazom *suština*, odnosno, *bit*²⁰⁰. Ako se stoga *ousia* može odrediti i kao *essentia*, jasno je da tu pojam *ousia* ima posve drugi smisao od onog koji se podrazumeva pod izrazom *supstancija*²⁰¹.

3.4.2.

Tokom srednjeg veka, u vreme sholastike, strogo se poštovala razlika između suštine i pojedinačnog bića - razlika između *essentia* (bit, suština) i *ens* (biće, bivstvujuće). Pojmom *suština* izražava se jedan od bivstvenih principa bivstvujućeg kojem kao konačnom bivstvujućem pridolazi *bivstvovanje (esse)* ili *egzistencija (existentia)* ali i *individuacija* (kada je reč o telesnim bivstvujućima). *Essentia* pripada i akcidencijama (na poseban

određuje ravne oblike, a telo telesne, jer je svaki oblik površ ili telo a površ i telo su osnova (*hypokeimenon*) za sve vrste razlikovanja. U ovom poslednjem značenju *hypokeimenon* je tvar ali se pritom *tvar (hile)* i *forma (eidos)* razlikuju u rodu. Ako se kategorije određuju kao rodovi, to je u smislu da su rodovi *temeljni oblici bivstvujućeg* koji se jedan na drugi ne mogu svesti.

²⁰⁰Pod *to ti hen einai* treba razumeti ono što jednu stvar čini time što ona jeste - njeno štastvo (nem. *Wassein*), odnosno njenu suštinu (nem. *Wesen*) ali, suštinu u tom smislu u kome se bit može na pojedinačnoj stvari dokučiti. To već potvrđuje kako treba razlikovati suštinu od forme (koja određuje pojedinu stvar), budući da su *morphe i to ti hen einai* podudarni samo kod čistih formi. Ovde treba ukazati i na teškoću: zašto se koristi oblik *ti hen* (šta beše) a ne *ti esti* (šta jeste). Postoje razna tumačenja. Možda i stoga što stvar jeste ono što je bila, budući da njena bit izmiče meni u vremenu pa je tu zapravo reč o stalnoj prisutnosti (Heidegger, 1984, 25).

²⁰¹Reč je naime o *biti* u smislu jedne trajne određenosti njenog *šta*, a kakvu ima sve što se može označiti kao *nešto* (bilo da je to neka stvar ili osobina, kao i sve ostalo što na ma koji način može biti izraženo). Kako se suština stvari razlikuje od sveg što se ovoj može pridodati, to što jednu stvar određuje, mora se na svakoj stvari izdvojiti tako što će se ista definisati, pa Aristotel ima u vidu *to ti en einai* kao ono što u definiciji dolazi do izraza. Pritom se definicija određuje kao pojmovni sklop suštine a ne kao bilo koje jednoznačno određenje kojim se jedna stvar diferencira od neke druge.

način, time što se i ona uzima u obzir). Pritom, videli smo već to, *essentia*²⁰² nije isto što i *substantia*. Suština (*essentia*) je u suprotnosti sa bićem, odnosno egzistencijom i to tako što označava način koji nužno pripada stanju bivstvovanja nekog bivstvujućeg (pa je u tom smislu suprotna akcidentalnom)²⁰³.

Suprotnost suštine i egzistencije često se ističe time što se suština određuje kao "bivstvujuće kao takvo" (nem.²⁰⁴ *Sosein*); tako se suština shvata u starom pitanju o "realnoj" ili "misaonoj" razlici suštine i postojanja (*Wesen - Sein*). Suština (*essentia*, *Wesen*) nije isto što i svako bivstvujuće kao takvo (*Sosein*) već samo ono koje iskazuje ograničenje bića (*Sein*). Ovaj izraz *Sosein* znači da nešto ima pouzdano određeno svojstvo na osnovu kojeg je to što jeste, i,

²⁰² Ovo se dobro može objasniti u tradiciji nemačkog jezika: Jedan od ranih nemačkih mističara, Majster Ekhart prevodi *essentia* na nemački jezik izrazom *Wesenheit* a tek znatno kasnije u upotrebi se javlja izraz *Wesen*. Ako danas neko koristi *Wesenhieit*, to je stoga što se *Wesen* koristi u značenju *Seiende* (na primer: lebendes Wesen = živo biće; izrazom *Wesen* označava se i suština i biće, drugim rečima, i *essentia* i *existentia* i to može dovoditi do nesporazuma), pa bi se taj izraz mogao razumeti kao bivstvenost (quod quid erat esse).

²⁰³ U tome treba videti i razlog što će kasnije Kant suštinom određivati unutrašnje počelo (*principium*) pojma neke stvari, naspram unutrašnjeg počela svekolike realnosti koje je za njega isto što i priroda (Kant, Met., II, 175).

²⁰⁴ Pored pozivanja na grčke i latinske termine, ovde uvodim i neke njihove jezičke ekvivalente na nemačkom jeziku, ne stoga što smatram kao Hegel da je filozofija do našeg doba govorila samo na tri jezika (grčki, latinski i nemački), već stoga što smatram da veliki deo literature na srpskom jeziku je pod znatnim uticajem nemačke filozofije i distinkcija koje nam otud dolaze, posebno preko dela Martina Hajdegera. Isto tako, ne mislim ni kao moj prijatelj iz Ohaja Algis Mikunas, koji mi je pre više godina na primedbu kako postoje problemi sa prevodenjem Hajdegerovih dela na engleski rekao kako to Hajdeger ima probleme sa samim sobom. Smatram da je potrebno mnogo vremena da se filozofska terminologija u jednom jeziku učvrsti i prihvati kao njegova prirodna, "rođena" terminologija. I Nemcima je filozofska terminologija bila neobična i teško prihvatljiva, i u vreme Kanta, i u vreme Hajdegera, ali, filozofi se, gradeći nove pojmove, ni ranije a ni u poslednje vreme, nisu osvrtali na opšte, zdravorazumno mišljenje. U isto vreme treba biti svestan i toga da filozofski jezik, da bi uopšte mogao postojati, mora imati i svoj predmet, ono što traži da bude iskazano i imenovano. A on nema svuda za sebe pogodno tlo.

kao *takvo nešto* razlikuje se od drugog²⁰⁵.

Prema Tomi Akvinskom suština (*essentia*) je ono što je svim bićima zajedničko, ono što klasificuje razna bića prema vrstama i rodovima. Suština je ono što kroz definiciju kazuje šta je neko biće (*Seiende*); zato se umesto reči *essentia* koristi i reč *quiditas* (štastvo, *Washeit*). O suštini se može govoriti trojako: (a) suština može da označava suprotnost svetu u kojem postoji slučaj i u tom smislu suština znači isto što i absolut i tako shvaćena *filozofija saznanja suštine* jeste zapravo *filozofija absoluta*. (b) Suština može označavati i ono što je suprotno bilo kakvim drugim stvarima, posebno prostorno-vremenskim pojavama a u tom slučaju ona označava prirodu, zakone prirode, supstanciju prirodnih stvari, čemu je odgovarajuća *filozofija suštine* kao apriorizujuća iskustvena nauka; konačno, suština može označavati i (c) logički nužna obeležja predmeta (koja se misle kroz njegov pojam) i tome, kao *filozofija suština*, odgovara (pomoću definicija) sistematizovanje proizvoljnih pojmoveva i takva filozofija je, zapravo, sistem definicija.

3.4.3.

Pitanje koje se sad može postaviti moglo bi da glasi: postoji li između *suštine* (*Wesenheit, Sosein*) i *postojanja*, egzistencije (*Dasein*) realna, u stvarnosti data razlika, tako da egzistencija predstavlja različit realitet od suštine, ili je razlika samo logička, a oba gore navedena pojma predstavljaju identičan realitet? Odgovor sholastičke filozofije bio bi u tome da kod svih stvorenih bića postoji razlika između idealne (pojmovne) suštine stvari i njene egzistencije i da bit stvari nije isto što i njena egzistencija, ali i da u biću (koje nije uslovljeno nekim višim bićem), koje je za sebe i po sebi, dakle, u absolutnom biću (*ens a se*), mora da budu identične suština i egzistencija pošto je "bog istovremeno i njegovo sopstveno biće jer su u bogu suština i biće isto" (*Deus est suum esse. In Deo essentia et esse sunt idem*). Samo u bogu, dakle, poklapaju se suština i egzistencija: *actus essendi = essentia*.

²⁰⁵ Geyser, J.: *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Herder, Freiburg 1923, S. 25.

Posledica ovakvog shvatanja bila bi da egzistencijalni sudovi ne mogu biti analitički već samo sintetički; u protivnom, zastupa se teza da nema razlike između suštine i egzistencije u realnoj stvarnosti; na taj način se prevladava razlika između stvorenog i nestvorenog bića ali to vodi u panteistički monizam. U tome treba videti razlog što po mišljenju srednjevekovnih filozofa suština i egzistencija pripadaju dvema različitim regijama a što se manifestuje u tome što ta dva pojma imaju različite predikate: *suština* je nepromenljiva i večna, a *egzistencija* je vremenita (prolazna) i uslovljena. U realnoj stvari (shvaćenoj realno, ne u smislu egzistirajuće, već istinski postojeće stvari, kao ono što se nalazi naspram drugostvorenog (*secundum rationem*), različito se pokazuju suština i egzistencija): suština se odnosi prema egzistenciji kao potencija prema aktu. Svakoj suštini, odnosno biti (osim onoj apsolutnoj) ne pridolazi egzistencija nužno, već slučajno, akcidentalno pa je sam odnos suštine i egzistencije kao i odnos između slučajnosti i nužnosti - slučajan.

3.5.

Ako je *supstancija* samostalno biće, biće što postoji za sebe (*ens in se*), onda se izrazom *akcidencija*, suprotно tome, označava nesamostalno biće, takvo biće kojem je za sopstveno egzistiranje potrebno drugo biće kao nosilac ili temelj, pa je stoga akcidencija *ens in alio*. To znači da naspram nezavisne supstancije imamo akcidentalni način bivstvovanja: akcidencija pretpostavlja supstanciju i pripada joj kao njeno određenje. Akcidencije, kao nešto što je inherentno (lat. *inhaereo* - biti prilepljen), kao nešto pripadajuće, sadrže u sebi ideju nesamostalnosti postojanja. Kao akcidencija može se stoga odrediti sve što pripada nečem drugom (*Accidens est, cuius esse est inesse* (Toma, *De pot.. q. 7 a 7*)). Akcidencija nije biće (*ens*) već biće bića (*ens entis, on ontos*). Toma to iskazuje na sledeći način: *Accidens non est ens, sed ens entis*. Sholastičari su stoga govorili da je suština akcidencije u načinu odnošenja bića. Inheriranje (*inesse*) akcidencije na subjektu znači ne da je ono prvo u prostornom smislu, da je nešto obuhvaćeno od poslednjeg, niti znači da je deo neke veće celine, ili, delovanje u

uzroku - već označava jedan poseban način postojanja²⁰⁶.

Realnost akcidencija osigurana je u iskustvu i zato akcidentalni karakter postojanja akcidencija saznajemo uz pomoć refleksije koja je usmerena na razlikovanje supstancije i akcidentalnih momenata na jednom kompleksu pojave a s obzirom na promene koje im se nalaze u osnovi.

3.5.1.

Odnos akcidencije i supstancije je jedan akt-potencija odnos; supstancija je u potenciji naspram akcidencija koje su akti koji određuju supstanciju. Pritom se uslovljavaju obe strane: supstancija je stvarna samo u opštem akcidentalnom određenju, a akcidencije su stvarne samo na supstanciji čime se pokazuje da je odnos supstancija-akcidencija zapravo jedan dijalektički odnos.

Ako se prisetimo platonovskog razlikovanja pojavljivanja i pravog bivstvujućeg videćemo da pojavljivanje ima karakter akcidentalnog: akcidencija u njenoj akcidentalnosti stupa u pojavljivanje. Kroz akcidencije mi zapravo iskušavamo (saznajemo) kakve je vrste supstancija. U bit akcidencije, videli smo, spada da je inherentna, da je pripadajuća nečem drugom kao subjektu a to već, samo po sebi, izražava odnos zavisnosti. Ako supstanciji, naspram akcidencije, pripada prvenstvo, to nije tako i sa stanovišta saznanja, jer mi do obe (akcidencije i supstancije) dolazimo u saznajnom aktu kao konkretnom totalitetu. S druge strane, same akcidencije bez supstancije ne bi imale osnov inherencije i stoga se priroda akcidencije može pojmiti tek kasnije.

Sasvim je drugo pitanje da li supstancija vremenski prethodi akcidenciji. Jasno je da ne može biti data neka stvorena supstancija koja bi egzistirala bez da vremenski traje kao i da pritom bude bez kvalitativnih i kvantitativnih određenja, jer supstancija prelazi u ništa ako joj oduzmemo sva određenja.

Supstancija stoji naspram akcedencija u jednom osobitom

²⁰⁶Ono čiji je pojam određenje neke druge stvari, Kant će potom nazvati logičkim subjektom, odnosno predikatom (Met., II, 5856) a to istovremeno znači da se sve može misliti ili kao subjekt ili kao predikat, ali da sve ne egzistira kao subjekt (5858).

uzročnom odnosu: (a) supstancija je za akcidenciju finalni uzrok ali i (b) materijalni uzrok jer teži tome da se ostvari. Sholastička filozofija zastupa tezu o realnom karakteru akcidencija, pa stoga ističe nužnost postojanja realne razlike²⁰⁷ između akcidencija i supstancije. Ustajući protiv čitave srednjevekovne tradicije, na početku novog doba, kad dolazi do radikalnog preokreta, kartezijanska filozofija vidi akcidencije samo kao modifikacije supstancije koje počivaju na spoljnim relacijama.

3.5.1.1.

Srednjevekovne filozofe odlikuje daleko više sistematorski no stvaralački dar; to je i sasvim razumljivo, budući da je u njihovoj svesti bilo ukorenjeno duboko i iskreno ubeđenje kako istinski stvaralac može biti samo Bog. Iako bi se s velikim pravom moglo tvrditi kako je hrišćanskoj misli neoplatonizam po prirodi daleko bliži no aristotelizam, budući da on dolazi preko najvećeg autoriteta patristike - Avgustina, a potom i Dionizija Areopagite - sa pojavom Tome Akvinskog u XIII stoleću jača uticaj i autoritet Aristotela i to u tolikoj meri da mu se više ni ime izričito ne pominje, budući da je dovoljno samo reći Filozof (i to s velikim F) pa da se odmah zna kako je reč o velikom Stagiraninu.

Treba isto tako znati da hrišćanstvo na Zapadu svoju snagu nije (kao pravoslavlje) crpelo iz čiste vere i da je racionalna komponenta u njemu bila vidno izražena; u zapadnoj Evropi dokazivanje vere i borba za veru (usled narastajućih jeresi) behu daleko izraženiji no u istočnom pravoslavlju. Ako je u vreme

²⁰⁷ Kao potvrda tezi o realnosti ove razlike navodi se da je (a) način bivstvovanja supstancije potpuno različit od načina bivstvovanja akcidencija, kao i da (b) sama činjenica promene pokazuje dolazak i odlazak kao realna odredenja, kao promenu kvaliteta i stanja, odnosno, akcidencija. Zato, dok supstancija kao nosilac traje, akcidencije, samo pod određenim uslovima pripadaju stvarima; to potvrđuje da postoji razlika supstancije i akcidencije. Učenje o realnoj razlici supstancije i akcidencije dolazi do izraza u teološkom učenju o transsupstanciji, odnosno u učenju o prirodi i smislu svete tajne pričešća (gde, na mesto supstancije hleba i vina stupa supstancija tela i krvi Hristove, a pri tom i dalje ostaju akcidencije oblika i ukusa hleba i vina čime je izražena napetost između supstancije i akcidencije).

nastajanja i formiranja hrišćanstva kao religije bilo više jeresi na Istoku no na Zapadu, činjenica je da su lomače svoj puni sjaj do bile tek u zapadnoj Evropi. Ako je među misliocima i sveštenicima istočne crkve najveći spor tokom srednjeg veka bio spor²⁰⁸ između Grigorija Palame (1296-1359), savremenika i prijatelja cara Dušana (koji ga je u jednom trenutku i otkupio iz turskog ropsstva), i Varlaama iz Kalabrije (1290-1357), autora *Stočke etike*, *Logike* i drugih spisa, predstavnika zapadnog racionalizma a kasnije učitelja ranih renesansnih pisaca i mislilaca u Italiji (Petrarka), istorija zapadnog hrišćanstva u srednjem veku traje u znaku crkvenih sabora i sporova čiji je ishod često bio do te mere neizvestan da se tek po njihovom završetku znalo koja strana je "pravoverna" a koja "jeretička"; za učešće u sporovima oko osnovnih crkvenih dogmi nije bilo dovoljno samo posedovanje istinske vere već i izuzetno znanje logike i tehnika logičkog dokazivanja pošto nije bilo nimalo svejedno da li će se neko naći na strani "boljševika" ili "menjševika" budući da su ovi drugi često završavali na lomači. To su stoga bili i istinski, pravi, veličanstveni sporovi jer je u njima ulog bio veliki; ljudi su odgovorni samo u slučaju kad su spremni da svoja uverenja plate i glavom (u protivnom su nepopravljni postmodernisti); zato je u srednjem veku logika kao dijalektika imala poseban značaj, jednako veliki kao i znanje prirode metafizičkih sporenja i distinkcija nastalih tokom istorije.

Mora se reći da u to vreme nije došlo do nekog velikog napretka u oblasti logike kao discipline, pa je kasnije Kant i mogao da piše o tome kako logika od vremena Aristotela pa do novog vremena, za preko dve hiljade godina nije načinila ni korak napred, ali tokom srednjeg veka znanja iz oblasti logike sređena su u toj meri da mi i danas koristimo latinske nazive i pozivamo se na definicije kakve srećemo kod srednjevekovnih mislilaca; samo tako se moglo dogoditi da nam znanja koja dolaze od Aristotela budu izlagana i latinskom terminologijom.

Sam prelaz sa grčkih na latinske pojmove nije ostao bez

²⁰⁸ O prirodi spora Palame i Varlaama videti u knjizi: Uzelac, M.: *Istorija filozofije*, Stylos, Novi Sad 2004, str. 232-235.

posledica; svako prevodenje uvek je u određenoj meri i interpretacija. Nisu se slučajno sporili Hajdeger i francuski filozof i latinista Žan Val da li prevodenjem na latinsko *natura* grčki pojam *physis* gubi deo svog značenja. Teškoća leži i u samom pojmu prirode budući da je on još kod Grka, kao što smo videli, imao više različitih značenja. Nesporno je da su usled nedovoljnog znanja grčkog jezika mnogi prevodioci na latinski jezik izmenili značenje i smisao nizu pojmoveva koji su u antičko vreme starim Grcima bili sami po sebi razumljivi. Sve to spada u istoriju i život nekog pojma i nama samo je pouka da s pojmovima treba biti oprezan i da ih moramo, kako Hajdeger kaže, uvek misliti iznova.

Posve je jasno da problemi mišljeni u jedno vreme na grčkom jeziku, a potom u drugo vreme na latinskom, ne mogu nikad biti koherentno izloženi na jednom trećem jeziku. Onaj ko piše na trećem jeziku, bio to nemački, ili neki slovenski jezik uvek se nalazi u situaciji da bira i da čitavu istoriju nekog problema posmatra iz aspekta jedne od dveju jezičkih tradicija. Tako i dolazimo do paradoksa: metafizika nastaje zaslugom Aristotela da bi se potom razvijala na latinskom jeziku do vremena pozne sholastike i to u tolikoj meri da potom i sam Aristotel biva "latinizovan" pa se govori o supstanciji i akcidenciji kod Aristotela i zaboravlja kako on nije znao latinski jezik kao što ni Toma Akvinski nije mnogo znao grčki jezik već je Aristotela poznavao iz tadašnjih prevoda na latinski sa arapskog i hebrejskog a što je bilo odlučujuće za čitavu njegovu recepciju ovog antičkog mislioca.

Sve ovo je razlog tome što će dalje izlaganje o akcidencijama ovde biti u daleko većoj meri pod uticajem latinske tradicije i latinske terminologije²⁰⁹.

**

Postoje dve vrste svojstava (akcidencija) na supstanciji i stoga se mogu razlikovati (a) slučajne, nebitne (spoljašnje) akcidencije, one akcidencije koje supstanciji dolaze spolja, i koje su

²⁰⁹ Budući da ovde na više mesta u zagradama pominjem i izraze na nemačkom jeziku, i to isključivo stoga što se ne mogu zaobilaziti izuzetni rezultati filozofije nastale na nemačkom jeziku, kao i činjenica da se filozofija kod Srba i do naših dana razvijala (onim svojim zdravim delom) pod uticajem nemačke filozofije.

nevažne za bitno određenje supstancije te ovoj nisu nikakav nedostatak; to su takve akcidencije čiji nedostatak na stvari ne menja i samu suštinu stvari; s druge strane, imamo (b) nužne, bitne (proprietetne) akcidencije koje slede iz same supstancije i upućuju na bit stvari, pa se u tom slučaju, supstancija pokazuje u njima; to su takve osobine, da ako ih neka stvar izgubi ona time nužno menja i svoju prirodu. Za nužne i slučajne osobine stvari novovekovna filozofija koristi termine: atributi i modusi (*modi*). Razlikovanje *slučajnih akcidencija*, tj. slučajnih nesamostalnih određenja supstancije i *proprieteta* akcidencija koje slede iz same supstancije, posebno je važno kad se hoće odgovoriti na pitanje kako se suština jedne posebne supstancije tj. suština jednog posebnog bića, pokazuje u akcidenciji, odnosno pojavi. Kako nam supstancija nije neposredno data, ono što pripada supstanciji po njenoj biti otkrivamo u procesu iskustva u kojem nam biva jasno koja akidentalna određenja supstancije su slučajna, spoljašnja, a koja imaju karakter proprieteta. Prema tome: *pokazati suštinu jedne supstancije, znači pokazati koji su njeni proprieteti i kako se oni međusobno odnose.*

Devet tipova akcidencija koje se sreću kod Aristotela, filozofi u srednjem veku su delili u dve grupe, delili su ih na *osobine* i *odnose*; u *osobine* spadaju sve one akcidencije koje jednoj supstanciji pripadaju (nužno ili slučajno) bez nužnog odnosa prema drugoj supstanciji, dok su *odnosi* sve one akcidencije kojima se izražava odnos supstancije (subjekta) prema nekoj drugoj stvari²¹⁰.

3.5.2.

Zahvaljujući dugoj istoriji učenja o kategorijama formiralo se više različitih tumačenja ne samo pojma supstancije već i pojma akcidencije²¹¹ kao i mogućih klasifikacija samih akcidencija;

²¹⁰ Hageman, G./Endres, A.: *Metaphysik*, Herder, Freiburg 1922, S. 35.

²¹¹ Kod svakog akcidensa može se razlikovati predikat (koji ne spada u definiciju svog subjekta) i forma (koju subjekt mora imati, da bi mogao imati određeni predikat, na primer: belina je forma koja omogućuje da se nekom predmetu prida predikat belo); forma je, kako Toma kaže, princip bitisanja; iz toga sledi da svaki subjekt prema svakoj formi ima posebno bivstvovanje koje se izražava predikatom; u odnosu na različite predikate, razlikujemo različite forme.

jednim delom to je posledica same prirode akcidencija budući da sve one nisu ni istog ranga, ni istog porekla a ni iste važnosti, a isto tako i stoga da već od vremena Aristotela i njegovih učenika postoje krajnje različite klasifikacije kategorija; svim tim različitim tumačenjima pridružuje se i ovo bez namere da se dâ potpuni pregled svih kategorija već i stoga što nemaju sve jednako važno značenje; ovde će biti reči samo o onim kategorijama koje se najčešće pominju kao akcidencije (kvantitet, odnos, kvalitet) kao i o onim pojmovima koji su pored pomenutih, u kasnijim vremenima, u smislu transcendentalnih određenja bivstvovanja kao i podloge supstancije i kauzalnosti, ostali predmet stalnog interesa filozofa (prostor i vreme).

3.5.2.1.

Platon *veliko* i *malo* određuje kao prve razlike a to bi moglo biti i objašnjenje zašto *kolikoča* (kolikost, odnosno količina, ili kako smo pod uticajem latinske tradicije navikli: *kvantitet* (*poson, quantum*)) prethodi svim drugim akcidencijama, te sve druge akcidencije mogu da budu inherentne supstanciji samo kroz kvantitet. To znači da je kvantitet, kao realna akcidencija, istovremeno i prva akcidencija pa tako i temelj svih ostalih akcidencija. Kvantitet se može razumeti kao uslov deljivosti, individuacije i inherentnosti ostalih akcidencija i u tom smislu treba razumeti i gore naveden Platonov stav.

Kvantitet može imati različita značenja i može ukazivati na to (a) "koliko mnogo" nečeg ima, tj. koliki je broj diskretnih jedinica i osnovna osobina ovako shvaćenog kvantiteta je izbrojivost; u jednom drugom značenju moguće je kao kvantitet razumeti (b) veličinu intenziteta ako se njim izražava grad, ili stepen savršenosti, snage, ili delovanja (valenca, snaga); nadalje, (c) kvantitet može da znači i ekstenzivnu veličinu, i to u slučaju ako možemo odgovoriti na pitanje "koliko je veliko" nešto. Ova ekstenzivna veličina (kontinuirani kvantum u prostoru, vremenu i kretanju) zajednička je osobina svih telesnih stvari; sledeća

Odrediti razne kategorije akcidentalnih bića znači: odrediti predikate koje pomenute forme daju subjektu koji ima dotičnu formu.

karakteristika kvantiteta bila bi (d) deljivost na (stvarne ili potencijalne) delove; ovo je više razjašnjenje no definicija budući da se ovim određenjem ukazuje na fizičku deljivost naspram metafizičke koja podrazumeva podelu na materiju i formu; konačno, kvantitet se može razumeti i kao (e) "mera supstancije"; u ovom poslednjem slučaju, pojam mere sadrži u sebi i pojam kvantiteta ali se time jasno potvrđuje da sama merljivost na odlučujući način pripada biti kvantiteta.

Kako supstancija, kao ostvarena bit, posmatrana čisto za sebe, nema bitnog odnosa spram prostiranja i broja, čisto shvaćena, ona nije ni jedno ni mnogo, te, da bi došla u odnos s prostorno-vremenskim poretkom, ona se mora misliti kvantitativno pod uslovom da se kvantitet shvata kao realna akcidencija; tako je kvantitativno biće, kvantitativna supstancija, rezultat ontološkog sa-postavljanja. Već u najstarijoj filozofiji nailazimo na više različitih tumačenja pojma kvantiteta a što onda za posledicu ima i različit odnos ove kategorije i supstancije: (a) materijalisti su smatrali da pojam supstancije uključuje u sebe i pojam kvantiteta jer se pojam supstancije "ostvaruje" u prostirućoj supstanciji; (b) pitagorejci su isticali kako je broj temelj kvantitativnih određenja i da je tako broj identičan sa suštinom; za Parmenida i Hegela je karakteristično da su (c) bivstvo i prostiranje različiti fenomeni, ali identični u svom bivstvovanju po sebi.

Možemo stoga reći da je kolikoća (kvantitet) forma koja svom subjektu daje predikat *merljiv*; kvantitet je stoga forma koja omogućuje da njen subjekt bude merljiv, a to nadalje podrazumeva da je ono što se meri deljivo na sastavne delove od kojih je svaki deo posebna i određena stvar (Met., 1020a); kako je merenje različito od mere i kolikoće, biće i merljivost su međusobno nešto različito; da neka stvar bude merljiva, neophodno je da ima delove pa se na osnovu toga mogu razlikovati dve vrste kolikoće: neprekidna (*continua quantitas*) i prekidna, odnosno, diskretna (*discreta quantitas*).

3.5.2.2.

Kakvoća (odnosno: *kvalitet*) je unutrašnje određenje jedne

stvari, pomoću kojeg se ova kao jedinstvo može razlikovati s obzirom na druge stvari. Kant je u svojim predavanjima o metafizici isticao kako je kvalitet jedne stvari, zapravo njen unutrašnje određenje, njena realnost kojoj odgovara opažaj (Met., 6338a), ili, kvalitet je unutrašnje određenje stvari koje bez uvećavanja ili smanjivanja može biti veće ili manje. Kakvoća je forma koja čini da njen subjekt ima neko savršenstvo, koje bez dotične forme subjekt ne bi imao; Toma Akvinski je ono prema čemu je određena potencija subjekta u pogledu akcidentalnog bića, nazivao akcidentalnom kakvoćom (S.th. 1-2, 49, 2,c) i tako pravio razliku između akcidentalnih (slučajnih) i supstancialnih (bitnih) kakvoća: bez prvih svojstava neka stvar i dalje ostaje to što jeste a bez drugih ne²¹².

Već smo istakli kako je supstancija kao takva određena njenim vrstama te stoga *differentia specifica* za supstanciju jeste kvalitet koji se pokazuje u individualnom ostvarenju nekog bića i čija dalja određenja označavamo kvalitetima.

Sam pojam kvaliteta jednim delom označava sve što se može izraziti i imenovati kao akcidencija. Kao akcidentalna kategorija, kvalitet, formalno izraženo, jeste svojstvo, osobitost jedne stvari koja nam daje odgovor na pitanje: kakvo je svojstvo neke stvari? To je imalo za posledicu da se u sholastičkoj filozofiji kvalitet označava kao akcidentalno biće koje pripada supstanciji i ovu realno određuje ili modifikuje²¹³. Otuda sledi da kvaliteti svoju osnovu imaju u formi stvari, pri čemu se pojam *forma* mora razumeti na isti način kako je taj pojam korišćen a u aristotelovsko-sholastičkoj filozofiji.

Kada je reč o vrstama kvaliteta, treba poći od toga da se kvalitetima označavaju mnoge manifestne forme nekog bića (supstancije): zdravlje i bolest, lepota i ružnoća, vrlina i porok, osobine tela, figure, moći, utisci koje proizvode stvari. Pred sobom imamo mnoštvo određenja; sâm Aristotel razlikovao je više vrsta

²¹² Primer: belina je čoveku akcidentalna kakvoća (pošto je i bez nje i dalje čovek) a razumnost je supstancialna kakvoća (jer, bez nje čovek više nije čovek).

²¹³"*Qualitas est determinatio subjecti ad aliquod esse accidentale secundum debitam mensuram*" (Thoma).

kvaliteta; to njegovo shvatanje (*Met.*, 1020ab) prihvatila je i sholastička filozofija koja je razlikovala: (a) *potentia naturalis activa et impotentia*, (b) *habitus et dispositio*, (c) *passio* (ili: *qualitas passibilis (pathe)*) i (d) *forma et figura*.

a. Mogućnost, sposobnost, odnosno: *potentia (aptitudo, facultas)* označava realnu aktuelnu nastrojenost, moć ili sposobnost i razlikuje se od *potentiae* shvaćene u smislu čiste (apstraktne) mogućnosti; reč je zapravo o realnom principu delanja i trpljenja i to znači da same potencije (mogućnosti) nisu identične sa supstancijom (shvaćenom kao priroda, ili kao realna suština); te mogućnosti se međusobno razlikuju kao što se razlikuju i s obzirom na supstanciju; ovu razliku tomistička škola vidi kao realnu.

b. Mogućnost shvaćena kao *habitus* (držanje) je svojstvo koje označava sklonost jednog bića nekoj delatnosti, ono omogućuje da se ta delatnost lako vrši, pa *habitus* podrazumeva mogućnost usavršavanja, pa stoga to nije osobina čisto telesnih i fizičkih stvari budući da napredak i usavršavanje jeste potvrda duha i slobode.

c. Mogućnost shvaćena kao *passio (qualitates passibiles)* podrazumeva kvalitete sadržane u čulnim opažajima kao što su trpljenje, stradanje, patnja, strast.

d. Konačno, kad je reč o četvrtoj vrsti kakvoće koju smo ovde naveli sledeći sholastičko razlikovanje unutar ove kategorije - (*forma et figura*), mora se imati u vidu da se tu ne radi o svojstvu koje bi bilo identično s prostiranjem tela, već je to ono po čemu kvantitet, odnosno rasprostrtost tela poprima određena ograničenja i stoga je to svojstvo određenje (*determinatio*) kvantiteta. U kristalima, biljnom i životinjskom svetu mogućnost shvaćena kao forma i oblik poprima poseban značaj i to kao uzor za unutrašnju bit (supstancialnu formu); ovako shvaćena forma jeste čulni izraz struktturnih odnosa bića u pomenutim regijama. Zato forma shvaćena na ovaj način jeste od presudnog značaja u prirodnim naukama i upravo se ona ima u vidu u hemiji ili biologiji.

3.5.2.3.

Školsko određenje *odnosa*, tj. odnošenja (*ad aliquid*,

relationem habere) je kratko: relacija je ono čije biće ima odnos prema drugom (*relatio est, cuius esse est, ad aliquid se habere*). Sholastički kazano, reč je o formi koja čini da se njen subjekt odnosi prema nekom drugom biću i tako omogućuje da se uz subjekt nužno zamišlja i ovo drugo biće. Pod *odnosom* se ne misli bit ili suština neke stvari već odnošenje stvari spram nečeg drugog (*ordo alicuius ad aliquid, respectus unius ad alterum*). Zato, odnos uvek podrazumeva *odnos prema drugom*. Odnošenje (ili: obzir) prema drugom, posedovanje odnosa prema drugom, jeste ono što je bitno u pojmu relacije. Relativno biće nužno uključuje odnos spram drugog bića (zamišljenog ili realnog) i time se razlikuje od apsolutnog bića koje se odnosi prema sebi samom i koje sebe samo može da pojmi.

Svako odnošenje (*relatio*) podrazumeva da postoji (a) subjekt ili nosilac relacije, tj. nešto stvarno ili mišljeno a na šta nešto drugo može biti usmereno (*subjectum relationis*); zatim, svaki odnos podrazumeva ono drugo odakle dolazi taj odnos, nešto (b) stvarno ili mišljeno spram kojeg se subjekt relacije odnosi (*terminus relationis*) i konačno, za svaki odnos neophodan je (c) objektivno dat ili zamišljiv temelj odnosa koji čini mogućim odnošenje (*fundamentum relationis*). Ovaj poslednji može biti dat na više načina: u odnosu identiteta, sličnosti (kvalitativni odnosi), jednakosti (kvantitativni odnosi), proporcije, kao i uzročnosti, svrhovitosti, povezanosti.

3.5.2.3.1.

Pojam *odnosa (pros ti)*, mada ne odmah i kao kategorija, sreće se već u Platonovoj Akademiji. Trag tome nalazimo u dijalogu *Parmenid* (132e-134a) gde se u kritici učenja o idejama neposredno nakon izlaganja argumenta o trećem čoveku, uvodi argument koji operiše s pojmom odnosa (*pros ti*). Učenje o idejama počiva na tome da različite stvari mogu biti podvedene pod jedan pojam (ideju) koji je ono identično, zajedničko za sve stvari. To zajedničko je zapravo suština - kvalitet na osnovu čega je neka stvar upravo ta stvar. Čovek je čovek po tome što s drugim ljudima učestvuje u ideji čoveka, a u odnosu (*pros ti*) na koju je on zapravo čovek. Protiv

ovog shvatanja kreće se argumentacija u pomenutom Platonovom dijalogu. Platon pokazuje kako rob nije rob u odnosu na ne-roba nego u odnosu na gospodara i obratno; u već pomenutom dijalogu čitamo: "Ako je jedan od nas gospodar ili rob nekog drugog, on zacelo nije rob gospodara kao takvog, suštastva - gospodara; niti je – ako je gospodar - gospodar roba kao takvog, suštastva - roba, - nego, kao čovek, on ima i jedan drugi odnos sa čovekom. A gospodstvo kao takvo jeste ono što je u odnosu na ropstvo kao takvo; a isto tako, ropstvo kao takvo jeste ropstvo u odnosu na gospodstvo kao takvo" (*Parm.*, 133de).

3.5.2.4.

U najstarija tumačenja suštine *prostora* spadaju ona koja govore o njegovoj apsolutnosti i idealnosti. U prve tumače te vrste, spadaju antički atomisti (Leukip, Demokrit) koji prostor tumače kao prazninu i pretpostavku za postojanje telesnih atoma koji postoje spram njega. Predstavnike shvatanja o apsolutnosti i idealnosti prostora srećemo kako kod Grka tako i kod modernih naučnika koji izlažu teorije o n-dimenzionalnim prostorima. Uz poglede o apsolutnosti i samostalnosti prostora povezana je i teza o njegovoj beskonačnosti a kao beskonačan on je zapravo osobina boga; predstavnici ovakvog shvatanja su Njutn i Spinoza.

Sa idejom prostiranja tesno je povezana ideja prostora pa se postavlja pitanje pojma i biti prostora, njegovog realiteta, njegove konačnosti kao i psiholoških izvora predstave prostora. Za prostor, kaže Kant, važe sledeća pravila: (1) kako je prostor samo uslov pojavljivanja spoljnih stvari, on se ne može posmatrati kao uslov postojanja samih stvari jer izvan samih stvari mogu biti samo pojave; (2) kako predikati prostora ne mogu biti viđeni kao predikati stvari, već samo kao predikati njihovog pojavljivanja, sledi da se stavovi, koji izražavaju mogućnost stvari, ne odnose na prostor i (3) kako je prostor uslov pojavljivanja opažaja spoljnih stvari, on nije tek razlog u samoj stvari, nego u njenoj zamisli, pa je tada relacija samo razumska. Zato je sasvim opravdano razlikovanje predikamentalnih i transcendentalnih relacija.

Relacija ima formalno postojanje i zato joj od svih načina

bivstvovanja pripada najmanja realnost. Ovo pak podrazumeva da mora postojati jedan objektivni osnov poređenja ukoliko predmeti ozbiljnog mišljenja nisu slobodna igra pesničke fantazije. Samo mišljenje ne stvara odnose između objekata već ih zahvata i rekonstruiše te se upravo stoga o biti prostora predfilozofska svest i ne izjašnjava. Na neposredno dатој, a istovremeno, vulgarnoj, slici prostora najstariji antički mislioci grade svoju sliku prostora; tako, već atomisti napuštaju shvatanje da je prostor realan u svom beskrajnom protezanju, pa govore o tome kako je prostor samo indiferentna pozornica na kojoj se susreću atomi; tek realni prazni prostor i atomi konstituišu univerzum.

Platon identificuje realni prazan prostor sa potpuno neodređenom prvom materijom (koja potom sve određuje), a to je sasvim suprotno stanovištu kakvo su zastupali filozofi iz Eleje koji su telesni svet, njegovo mnoštvo i postojanje u njemu, videli kao privid i stoga smatrali da kretanje i realni kontinuirani prostor ne mogu biti dati ni na koji način. Po mišljenju Zenona iz Eleje, ako bi prostor i bio dat, on bi morao biti obuhvaćen nekim drugim prostorom, i tako u beskonačnost. U IV knjizi *Fizike* istražujući egzistenciju, osobine i suštinu prostora, odnosno *mesta* Aristotel se suprotstavlja učenju Elejaca zastupajući tezu o realnosti prostora, smatrajući da je prostor sveta ograničen i da je u obliku kugle a da izvan sveta nema prostora; on prostor shvata kao mesto (*topos*) i tumači ga uz pomoć kretanja; prostor je mesto unutar čijih granica se nalazi neko telo ali on nije identičan sa telom. Odatle sledi nemogućnost praznog prostora, odnosno mesta. Prostor nije ni nekakva bit tela koja bi postojala po sebi i za sebe, niti je deo postojanja jednog tela kao materija ili forma, a nije ni realna praznina, kao što nije identičan ni sa razdaljinom.

Osnovna teškoća koja se javlja pri određivanju prostora, vremena i kretanja, sastoji se u tome što je njih nemoguće objasniti iz njih samih (a što bi zapravo bio jedini pravilan put u njihovom tumačenju) već se oni uvek tumače jedno pomoću drugog: prostor se objašnjava uz pomoć vremena, vreme uz pomoć kretanja nekog tela u prostoru, itd. U isto vreme, prostor se zamišlja kao nekakva džinovska kutija ili posuda u kojoj se nalaze sve stvari; ovakva

zamisao već na samom početku nailazi na teškoće jer se ne može načiniti razlika između tela i prostora i Aristotel stoga i postavlja pitanje: Kako možemo razumeti prostor koji nije elemenat, niti je od elemenata sastavljen, koji nije ni telesan, ni netelesan, koji ima veličinu ali pritom nije samerljiv (*Fizika*, 209a).

Aristotel smatra da se prostor može razumeti tako što će se poći od tumačenja kategorije *mesta* (gde) i on zapravo i ne govori o prostoru, već o mestu. Mesto tela je granica obuhvaćenog tela; mesto se određuje koegzistentnošću tela, njihovim graničenjem pri čemu je sama granica negativan pojam dok je pozitivno-delujuće samo telo koje jedino ima osobine i samo se ono može prostirati; granica tela je *ništa tela* na drugim telima, ili: granica tela je ništa tela kojim se ono graniči sa drugim telima. To proističe iz toga što se granice tela uvek misle kao površine (ali, površina, dvodimenzionalna, nije telo), a stvarno je uvek samo telo, ne površina. U tom slučaju je mesto negativno određenje tela.

Na osnovu kategorije mesta Aristotel pokazuje da između tela i prostora postoji dijalektički odnos; stvarno-pozitivno je samo telo. Određenje tela je u tome da se ima nešto izvan sebe, u tome da se bude ograničen te je svaka ekstenzivnost uvek i koekstenzivna. Telo je ono što jeste, ukoliko nije ono što ima izvan sebe. Na taj način, pojam prostora se na telu obrazuje negativno. Ono nije izvan tela, nije telo kao prostorna kutija, koja poseduje ma kakve osobine.

Telo je nešto ograničeno i ono se ne može zamisliti ako nema ničeg izvan sebe, a to "nešto", što svako nešto ima izvan sebe, jeste telo *u* prostoru. "Tako prostor pokazuje uvek stvar, koja je negde, i koja jeste dok ima nečeg izvan nje" (*Fizika*, 209b). Na taj način razorena je predstava praznog prostora kao nečeg, jer praznine bez tela nema (214a).

Kako prostiranje pripada telu, praznina se ne može prostirati; praznina između dva tela, takođe mora biti telo. Aristotel govori o vazduhu i etru (kao što moderna fizika o polju). Iz ovog sledi: svet kao celina jeste misliv samo kao kontinuum koekstenzivnih tela. Ovo za sobom povlači pitanje: da li je taj kontinuum prostora konačan ili beskonačan? Pošto se ne može dati

realni beskonačni broj, kontinuum koekstenzivnih tela ne može biti beskonačan, smatra Aristotel i svet, shodno tome, mora biti konačan. Ali, ima li izvan sveta praznog prostora kao mesta sveta? Odgovor na ovo pitanje bio bi negativan: samo telo... koje drugo telo ima kao svoju granicu jeste u prostoru (212a). Apsurdno je govoriti o mestu na kojem (u kojem) bi bio konačni svet. Svet je konačan, ali nema granica²¹⁴.

3.5.2.5.

Analogno prostoru i vreme se tumači kao apsolutno i beskonačno biće u kojem stvari nastaju i propadaju, a u nekim slučajevima misli se kao osobina boga, ili kao beskrajna supstancija u njenom kretanju, odnosno, kao apriorna forma saznanja ili kao proizvod našega duha. Samo, dok se prostor odnosi na čulno biće (*Seyn*) vreme se odnosi na biće uopšte (Kant, *Met.*, I, 4515) te ga je moguće razumeti i kao objektivni način egzistencije promenljivog bića, odnosno kao sled bića ili njegovih različitih stanja.

Aristotel vreme ubraja u kategorije ali, ono je za njega kako posebna kategorija (*pote*), tako i način kvantiteta (*poson*) te se među kategorijama javlja na dva različita načina, pri čemu ta dvoznačnost nije nimalo slučajna budući da vreme shvaćeno kao mera i broj kretanja, istovremeno označava i kontinuirani i diskontinuirani kvantitet; u tome se već mogu nazreti i neizmerne teškoće u razumevanju ovog pojma čime je u velikoj meri determinisana problematika ne samo tradicionalne, racionalne metafizike već i nove metafizike, kakvu srećemo kod Edmunda

²¹⁴ Aristotel do ovog uvida dolazi koristeći matematički model; filozofi prirode, koji su se oslanjali na platonizam, često su mu se suprotstavljali zastupajući suprotno shvatanje i isticali mogućnost postojanja beskonačnog sveta. Immanuel Kant će između ove dve teze videti antinomiju koja je teorijski neresiva. U savremenim diskusijama o stvarnosti konačnog ali ograničenog ne-euklidovskog prostora i neograničenog euklidovskog prostora mora se imati u vidu da se u oba slučaja tumačenja njihove prirode primenjuju matematički (geometrijski) konstrukcioni modeli. Empirijski, ovo je pitanje nerešivo, jer naučno iskustvo se u tom slučaju koristi prethodno već prepostavljenim, konstruisanim modelima.

Huserla ali na jedan drugi način i kod Martina Hajdegera²¹⁵.

3.5.2.5.1.

Bez namere da se problematika vremena izloži u svom njenom obimu (budući da će ona biti razmatrana i u drugom delu ove knjige, kad se bude govorilo o načinu rešavanja ovog problema unutar fenomenologije kao prve filozofije), ovde će biti naznačeni samo neki od načina postavljanja pitanja vremena koje kao otkriven problem nalazimo kod Avgustina (354-430) koji u svojim *Ispovestima* teškoću da se izloži problem vremena opisuje na sledeći način: "Šta je vreme? Kad me niko to ne pita, ja znam; hoću li da nekom ko me pita odgovorim na to pitanje, ja ne znam; ali, pouzdano znam da ne bi bilo prošlosti da vreme nije prošlo, niti budućnosti da ništa ne prolazi, niti bi bilo sadašnjosti kad ne bi bilo ničega sada" (*Ispovesti*, XI, 14).

U čemu je tu zapravo problem? Naivna neposredna svest tumači vreme kao sled promena, kao sled doživljaja koji se nastavljaju na prethodne doživljaje. Taj sled razume se kao kretanje u prostoru i kao što se u tumačenjima prostora obično pozivamo na prostiranje materijalno bivstvujućeg, tako, kad je reč o problematici vremena pozivamo se na kretanje. Često se pritom ne uviđa kako oba tumačenja idu zajedno: problematika prostora kao negativnog određenja tela otvara se stoga što je koekstenzivnost tela promenljiva, tj. stoga što se tela kreću te se dijalektika tela i prostora pokazuje u kretanju u kojem, telo menja svoje mesto i to je osnovni razlog tome što Platon (*Tim.*, 37) identificiše vreme sa kretanjem sveta, odnosno nebeskog svoda koji je prirodna mera vremena a "broj vremena" dat je u podeli vremena na dane i noći, mesece i godine.

Sasvim je razumljivo što Platonov učenik Aristotel potom aporičnost pojma vremena objašnjava ukazivanjem na "tročlani paradoks" vremena (*Kat.*, 5a; *Fizika*, 217a-224a). Kao što smo već rekli, Aristotel polazi od kretanja, i to usled tesne veze kakvu

²¹⁵ Kant još uvek ovaj problem ne vidi u svoj njegovojoj kritičnosti smatrajući da dokle god su supstancije u prostoru, njihovo stanje biva određeno u vremenu (*Met.*, I, 4518).

nalazi između kretanja i vremena; iako bez kretanja nema ni vremena, ni predstave vremena, kretanje nije identično s vremenom, jer bi mnoštvo raznih kretanja omogućavalo mnoštvo različitih vremena čime bi bilo razoren jedinstvo vremena. Takođe, promena može biti brža ili sporija, dok vreme jednako protiče, i to sporo ili brzo određuje se vremenom (218b). Vreme se, nastavlja na ovom mestu Aristotel, ne određuje vremenom i vreme nije kretanje (odnosno: promena). Vreme je mera kretanja ili promene (*metron kineseos, metaboles*), ali nije isto što i kretanje ili promena jer kretanja ima samo u pokrenutom i u mestu kretanja dok vremena ima svuda i podjednako u svemu.

Aristotel ističe da "bez kretanja nema vremena"²¹⁶. Kretanje se može odrediti kao materijalni aspekt vremena. "Moglo bi se raspravljati: da li bi bilo vremena kad ne bi bilo nijedne svesti i nijedne duše. Gde ne može da se broji, nema ničeg brojivog, pa prema tome ni broja" (*Fizika*, 223a). Vreme kao broj kretanja (s obzirom na ono pre i posle) treba shvatiti kao ono brojeno, a ne ono čime se broji; ako pak ništa drugo po prirodi ne može brojati osim duše - ili um u duši - onda je nemoguće da biva vreme ukoliko ne bude duše²¹⁷, osim onog što je već jednom vreme (223a).

Materijalnom aspektu vremena potreban je i jedan formalni

²¹⁶ Vreme je nešto na kretanju, odnosno, broj kretanja prema "pre i posle" (220a), mera kretanja i pokretanja (221a) kao i mera mirovanja (221b). Vreme dakle, nije isto što i kretanje, odnosno promena; ono se sastoji od prošlosti koja više nije, od budućnosti koja još nije i sada koje je istovremeno i spoj i razdvoj (*diairesis*) vremena. Sada je isto i nije isto, sada je u vremenu ali nije deo vremena, a ipak, kao vreme ne bivstvuje ništa osim sada jer prošlost više nije a budućnost još nije (Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 257).

²¹⁷ Vreme se može razumeti samo pod prepostavkom, postojanja vremenujućeg subjekta. Posebno su Kant, Huserl i Hajdeger pokazali da se bez ovog subjektivnog filozofskog formalnog aspekta ne može dati bilo kakav pojам vremena. Aristotel ima u vidu objektivnu stranu pojma vremena, stvarni tok vremena u kojem jedan za drugim slede momenti kretanja; najpodesniji supstrat za vreme jeste promena mesta; ali, Aristotel ukazuje i na subjektivnu stranu vremena: on postavlja pitanje da li bi vreme moglo biti dato bez duše koja opaža i zaključuje da vreme ima realnost nezavisnu od duše, ali da se mera vremena ne može misliti bez duše. Karakteristike pojma vremena za Aristotela jesu sled (sukcesija), trajanje i kontinuitet.

aspekt, jer, vreme nije samo kretanje. Taj formalni aspekt leži u "duši koja broji". Ona zadržava ono što je prošlo i očekuje buduće koje još nije. Kako se pre ili posle razume samo u odnosu na ono sada, bez duše koja odmerava ovo sada u odnosu na pre i posle ne bi uopšte bilo vremena²¹⁸.

Nakon Aristotela, u vreme eklektičkog platonizma, oličenog u Plutarhu, pitanje vremena i dalje ostaje aktuelno: pa se ističe kako vreme nastaje u trenutku kad bog u haotičnu dušu sveta polaže um čime počinje uređeno kretanje; tako se zapravo obnavlja Platonovo shvatanje o vremenu kao meri uređenog kretanja a koje nastaje s kosmosom, ali se ide i dalje, posebno tvrdnjom kako je vreme duša univerzuma, sama priroda univerzuma koja u sebi obuhvata kretanje i poredak – njegova samostalna suština.

Sledeći tradiciju stoika Filon iz Aleksandrije, a potom i Simplicije, određuju vreme kao interval kretanja celine sveta²¹⁹: vreme zavisi od zvezda koje određuju meru vremena, i ono je neodeljivo od mere i broja; njegov nastanak Filon objašnjava kao i Platon: ono nastaje sa svetom. Samo vreme i kretanje su neodeljivi i kretanja nema ako nema onog što se u njemu kreće.

Na tragu ovakvih shvatanja je i Plotin (204-270) koji razvija metafizičku teoriju vremena tematizujući ovo spram večnosti koja je identična sa bogom ili sa životom i u regiji bivstvovanja pripada intelijibilnom, dok vreme pripada zemnom iskustvenom svetu. Večnost i vreme se nalaze u međusobnom odnosu ideja i njen odraz. Vreme emanira iz intelijibilne večnosti. Duša sveta jeste vreme i kako sav čulni svet počiva u duši sveta i njom je prožet, isto tako i čulni svet počiva i u vremenu kojim je jednako protkan. "Vreme je život duše, koja u svom kretanju prelazi iz jednog oblika života u drugi" (*Enn.*, III, 7, 11). Istovremeno, Plotin odbacuje pokušaj da se vreme (a) identificiše sa kretanjem kao opštim kretanjem, tj. kosmičkim kretanjem (kako vreme vide stoici); isto

²¹⁸ Ovo je, kako podseća M. Cipra, vodilo tome da Proklo, na tragu Aristotela, potvrди kako je upravo individuum to sada (*Individuum ergo est nunc*); opširnije o tome: Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 257-8).

²¹⁹ Savremenim jezikom rečeno, vreme se tu shvata kao matematička veličina na način kako ga kasnije definiše mehanika: $t = s/v$, tj. kvocijent puta (s) i brzine (v).

tako on odbacuje i identifikovanje (b) vremena s onim pokretnim, odnosno sa svetskom kuglom (kako su smatrali pitagorejci); konačno, Plotina ne zadovoljava ni (c) tumačenje vremena kao relacije kretanja kao i (d) aristotelovsko tumačenje vremena kao mere kretanja.

Plotinovo tumačenje vremena je posebno interesantno stoga što on ističe psihološko tumačenje vremena: kao što je vreme život duše sveta, tako je isto i život pojedine duše. Vreme tu nije shvaćeno u Kantovom smislu kao čista apriorna forma opažanja unutrašnjeg čula budući da ono zadržava metafizičku samostalnost kao transcendentna realnost, hipostaza, na kojoj pojedine duše učestvuju.

Ovo "psihološko" tumačenje vremena dobija posebni značaj u vreme patristike, pre svega pod uticajem Avgustina i njegovih psiholoških analiza pojma vremena; on odbacuje identifikovanje vremena i kretanja nebeskih tela i nastoji da pokaže kako vreme nije identično ni s kretanjem zemaljskih tela.

Vreme se pokazuje Avgustinu kao *raspinjanje* (*distensio*) duše. Kada vreme merimo, ne merimo buduće, koje još nije i ne merimo prošlo, koje više nije, već nešto što je u duši, nešto što se javlja kroz *memoria*, kroz *expectatio*: *In te, anime meus tempora metior* (U tebi, dušo moja, meri se vreme) (*Ispovesti.*, XI, 28).

Kao što vidimo, Avgustin ne ostaje na negativnom tumačenju vremena već nastoji da ga i pozitivno odredi te stoga kaže kako "nema jedne prošlosti, jedne sadašnjosti, odnosno jedne budućnosti i ne može se tvrditi da ima tri vremena: prošlost, sadašnjost i budućnost; pre bi se moglo reći da ima tri vremena: sadašnjost prošlosti, sadašnjost sadašnjosti i sadašnjost budućnosti (budućeg). Ova tri vremena imaju svoje bivstvovanje u duši, i dalje ih čovek nigde ne može videti (niti naći). U prošlom prisutno je sećanje, u sadašnjem gledanje, u budućem očekivanje (*Ispovesti.*, XI, 20)..

Aristotelovo učenje doživljava svoju renesansu u vreme srednjeg veka, zahvaljujući Tomi Akvinskom (1225-1274) koji posebno naglašava realnost vremena tako što ističe kako (a) sukcesija stvari u kojoj se temelji vreme, kao i njihov broj nije

vezana za naš intelekt, a ni za vreme koje se konstituiše sledovanjem momenata. Pritom, on se poziva na Aristotela i njegovo shvatanje vremena kao mere, broja kretanja s obzirom na ono pre i posle i kaže: "*tempus est numerus motus secundum prius et posterius*"; to ne znači ništa drugo do da se osobitost vremena manifestuje u neprestanoj promeni nedeljivog sada u kojem se nužno razlikuje pre i posle ovog proticanja a to ima za posledicu da (b) *nadvremenost (aeviternitas)* i *večnost (aeternitas)* mogu biti bliže određeni te se razlikuje *večno vreme i relativno vreme*. Prvo nije ništa drugo do čisto mišljena mogućnost sledovanja stvari, a drugo je stvarni, konačni broj pojedinih momenata kretanja.

Kao što sam ranije već rekao, nije mi ovde bila namera da detaljno izložim učenje o kategorijama jer bi to većim delo bilo izvan granica mojih nameri. Želim samo da ukažem na neke od bitnih pojmoveva i da, koliko je to moguće, istaknem neka od njihovih specifičnih značenja kojima je njihova istorija bitno determinisana budući da smatram da je razumevanje same ideje metafizike u velikoj meri uslovljeno kako interpretacijom njenog predmeta tako i istorijom pojmoveva na koje se ona tokom svog dugog postojanja oslanja.

Osnovna tema kojom se bavim je razlog i opravdanost postojanja metafizike; ako je metafizika danas ugrožena, ugroženost dolazi usled njenog nerazumevanja; to nerazumevanje nije posledica neke zle namere, ili nekakve zavere, već je prirodna posledica stanja stvari filozofije. Nakon Hegela i nakon Huserla pred filozofijom je danas zadatak da se pitanje *same stvari* tematizuje po treći put; samo tako filozofija ima šansu da opstane u izrazito neprijateljskom okruženju koje se oko nje splelo.

Moja je namera bila da u nekoliko knjiga, u granicama svojih moći, opišem situaciju filozofije kako je ja vidim; ako sam to učinio kad je reč o stanju u kome se nalazi estetika²²⁰ kao i

²²⁰ Uzelac, M.: *Estetika*, Novi Sad ¹1999; ²2003; Uzelac, M.: *Postklasična estetika*, Vršac 2004.

filozofija muzike²²¹, smatrao sam da treba pokazati i osnov iz kog je moguće tumačenje istorije filozofije²²² a to je *metafizika* shvaćena kao prva filozofija²²³.

Smatram da se metafizička problematika na najtransparentniji način može pokazati na primeru dvojice mislilaca a to su Aristotel i Edmund Huserl. U prirodi je filozofije da ona ne može imati neki dovršen oblik kao i da njenim putem svako mora prolaziti iznova, nezavisno od toga da li se obraćamo Platonu, Plotinu ili Proklu, ili meru stvari tražimo u spisima velikog Stagiranina.

²²¹ Uzelac, M.: *Filozofija muzike*, Novi Sad 2004; *Estetika muzike II*, Novi Sad 2004.

²²² Uzelac, M.: *Istorijska filozofija*, Novi Sad 2004.

²²³ Pre više godina, 1997. objavio sam u Vršcu prvi deo *Uvoda u filozofiju* koji je trebalo da ima četiri dela, a taj prvi deo imao je naslov *metaphysica generalis*; četvrti deo (*Pregled istorije filozofije*) planiran na 200 strana objavljen je u dva dela (*Uvod u filozofiju IV/1* (istorija filozofije do Dekarta); *Uvod u filozofiju IV/2* (Istorijska filozofija od Dekarta do Eugena Finka)) (2003) u Vršcu a naredne godine u Novom Sadu (*Istorijska filozofija*, Novi Sad 2004) ali u tri puta većem obimu od prvobitno planiranog; od pisanja drugog dela (*metaphysica specialis*: racionalna psihologija, teologija, kosmologija) odustao sam u uverenju da on neće naići na interesovanje čitalaca; konačno, treći deo, *Uvod u filozofiju III* (pojam i predmet filozofije), davno sam napisao, ali smatrao sam da nije lepo objaviti ga pre no što se ne pojave kod nas dugo najavljuvane i obećavane knjige na istu temu, pa je više od decenije i po bio u rukopisu, dok nisam shvatio da neki ljudi samo prete, ali bez namere da neki uvod u filozofiju i objave jer su za tako nešto nesposobni. Uostalom, jedini koji je u toj oblasti neprikosnovene, a što je svojim izuzetnim predavanjima i dokazao, to je Branko Despot i čini mi se da će se posle njegovih sabranih dela, malo šta iz oblasti filozofije može u naše vreme još pojaviti.

4. Uzroci

Nakon razjašnjenja problematike bivstvujućeg kao takvog i njegovih kategorijalnih svojstava, neophodno je razmotriti još jedno pitanje koje čini oblast tradicionalne metafizike a reč je o uzrocima koji u spisima Arisatotela zauzimaju posebno mesto.

Obično se polazi od toga da je svako stvarno biće saznatljivo i mislivo kao stvarno samo u onoj meri u kojoj je i samo delatno. Činjenje (*facere*) je primarni ali i jednako nedefinljiv pojam kao i bivanje, te ga stoga možemo dokučiti tek istraživanjem njegovog sadržaja i njegovih oblika i to putem opažanja; u tradicionalnoj filozofiji se davno odomaćio izraz delovanje (*agere, actio*) i pod tim pojmom se misli na prelaz iz početnog u završni stadijum nekog određenog razvojnog procesa, a to će reći da se pod delovanjem misli određen način kretanja; u latinskoj tradiciji *actio* je odnos supstancije prema akcidenciji. Pritom, kad govorimo o delovanju, ne mislimo samo na neki činjenični, vremenski, spoljašnji sled određenih događaja, već istovremeno imamo u vidu i sled, unutrašnju vezu ranijeg i kasnijeg pri čemu je ono ranije uzrok a ono kasnije posledica. Ta unutrašnja veza označava se i kao bivanje, kao delovanje kojim jedna stvar koja nije bila - jeste²²⁴.

Kant ističe kako je delovanje simbol principa, pa je tako prostor (čijim posredovanjem prave stvari na nužan način predstavljaju zapravo samo jedan zajednički temelj) samo jedan *symbolum* božje sveprisutnosti; drugim rečima: prostor je fenomen božanskog pojavljivanja, budući da se u njemu, mogućnost ne razlikuje od stvarnosti (Kant, Met., I, 4208).

Delovanju, kao njegov korelat odgovara bivanje (promena i razvoj); ono ne pripada kategorijama jer je opšti zakon svekolikog postojanja izloženog stalnim promenama. Pojmom bivanja označava se prelaz od nebića ka biću, od mogućeg stvarnom, tj. reč je o kretanju kao sledu koji proizvodi delujući princip.

Nastajanje i nestajanje mogu se konstatovati u promeni mesta koje jedan predmet zauzima u prostoru, ili u promeni kvantitativnih ili kvalitativnih osobina i odnosa; te promene su

²²⁴ Baur, L.: *Metaphysik*, J. Koesel & F. Pustet, München 1922, S. 163-164.

akcidentalne ukoliko se ne tiču biti neke stvari već samo njenih osobina i odnosa.

Međutim, ima i promena koje upućuju na samu stvar; reč je o takvim promenama koje se tiču bivstvovanja stvari. Dok je kod akcidentalnih promena jasno da se one zbivaju na stvari, kod supstancialnih promena radi se o temeljnoj promeni stvari a to ima za posledicu nužnost razlikovanja: (a) relativnog bivanja, bivanja koje čini prelaz od suštine (*Sosein*) na njegovu drugost (*Andersein*) i (b) apsolutnog bivanja koje je prelaz od ništa ka bivstvovanju, bivanje neke stvari čiji supstrat prethodno nije postojao (*fieri ex nihilo sui et subiecti*). Sve promene u svetu i svo dešavanje, dakle, svo nastajanje i nestajanje, mogu se misliti samo kao nečim pokrenuto bivanje. Ono što je u promeni stvarno delujuće - naziva se uzrok (*Ursache*), pri čemu sami uzroci mogu biti različiti.

U pojmu delovanja leže teškoće koje svoj uzrok imaju u odnosu postojanja i zakona identiteta prema delovanju. To za posledicu ima da Elejci, posebno, Zenon, poriču realnost bivanja, jer se, po njihovom mišljenju, ono nigde ne sreće - ni u duši, ni u prirodi; nasuprot njima, Heraklit ističe da postoji samo bivanje a da mirovanja zapravo nema, dok, po atomistima, bivanje ne dolazi spolja već iz prirode stvari te se ono ne može svesti samo na konstatovanje promene mesta. Iako je reč o posve različitim shvatanjima sve ih povezuje zajednička pretpostavka da svako delovanje i bivanje prepostavlja osnov koji ga omogućuje²²⁵; za ono što se uvek označava kao osnov nečeg koje je od ovog uslovljeno, koristi se izraz načelo (*arché, principium*).

Već iz pojma principa sledi da nema principa koji bi postojao sam po sebi, da princip svoj smisao nalazi u tome što je on princip nečega a tom "nečem" pripada uvek i kretanje. Naše iskustvo nas uči da u stvarnom svetu ima nastajanja i propadanja, kretanja i promene pa je stoga fenomen bivanja nit vodilja Aristotelovih analiza u *Fizici*²²⁶.

²²⁵ U ovome treba videti razlog Hegelovog tumačenja bivanja kao jedinstva bivstvovanja i nebivstvovanja.

²²⁶ Wieland, W.: *Die aristotelische Physik*, Göttingen/Ruprecht 1970, S. 110-111.

Moguće je razlikovati više vrsta principa: (a) *principium cognoscendi*, tj. temelj, razlog saznanja, (b) *principium essendi*, temelj bivstvovanja, ili (c) *principium fiendi*, odnosno, spoljašnji uzrok nastajanja.

Princip saznanja ukazuje na ono saznanje iz kojeg posredno ili neposredno slede druga saznanja i takvo je, na primer, saznanje kontingenčnosti sveta; naspram *principium cognoscendi* koji ima posebno značajnu ulogu u dokazivanju nužnost nadsvetske egzistencije boga, principi bivstvovanja su konstitutivni principi bića, principi prirode bivstvujućeg, kao što su to materija i forma, materijalni sastojak, itd. Spoljni principi bivanja postojećega su uzroci njegove egzistencije. Svaki uzrok (*ation, causa*) je princip, ali svaki princip nije uzrok. Ono što na ma koji način proizlazi iz principa naziva se *principiatum*.

Ako jedan princip deluje u stvarnosti, tada se spoljne okolnosti svih ostalih relativnih principa moraju podudarati. Da bi princip bio u dispoziciji da deluje, mora biti otklonjeno sve što ga spolja ometa. Za okolnosti koje pomažu delatnost slobodno delujućih bića, i koje nisu bezuslovni nužni uslov ostvarivanja delovanja, već one imaju formu podstreka, ili pobude, sholastičari su koristili pojam *occasio*.

Od svega ovog treba razlikovati ideju *uzroka (causa)* kao bitnog principa postojanja i bivanja. Toma Akvinski uzrok definiše na sledeći način: "*causa est, ad quam de necessitate sequitur aliquid*" i to znači da je uzrokom obuhvaćen uticaj onog *ranijeg* i da je on istovremeno povezan sa onim *kasnije*, a što se i određuje pojmom *dependentia*.

Kako mi jedan realni princip razumemo u slučaju da on ma na koji način neko drugo realno biće uvodi u egzistenciju, jasno je da uzrok mora biti različit od delovanja, od prirode i od vremena kao delovanja. Na osnovu toga, pojam *causa sui* primenjuje se na apsolutno božansko biće, jer samo ono može delovanje prevesti u supstanciju, a nastajanje uvesti u apsolutnost i to odgovara misaonom putu koji čini panteistički monizam a u kojem ovaj pojam i ima svoje poreklo. Ovo je jedini slučaj kad se podudaraju

odnos uzroka s logičkim odnosom identiteta ili temelja (*ratio*).

Pojam uzroka srećemo već kod Platona koji ističe kako "sve što jeste biva na osnovu nekog uzroka (*aitia*)" (*Tim.*, 28a). Ali, uzrok je tu za njega samo drugi izraz za ono delujuće. U istom dijalogu (46d) Platon govori o uzrocima koji deluju sa slepom nužnošću (vatra, svetlo) i to su prvi uzroci, oni koje um smatra dobrima i koji su pokrenuti od ostalih uzroka; ti ostali uzroci su drugi uzroci; umni uzroci su delujući uzroci i podstaknuti su idejom Dobra pri čemu ideja sama nije (delujući) uzrok (*Fed.*, 99a), jer, tek učešćem na ideji dobra sve drugo biva dobro a ideje su praslika (*paradeigma*) odraženog (*eikon*).

Najvažnija mesta za razumevanje Aristelovog učenja o uzrocima nalazimo u *Metafizici* (A 982a-990a; D 1013a-1014a) gde on koristi izraz *aitia* (odnosno, *aition*) zajedno s pojmom *arche* (lat. *principium*), kojem menja značenje. Poslednji izraz se odnosi na prve uzroke, ali svaki uzrok (*aition*) naziva se *arche* (Met. 1013a 17). Zajedničko za sve što može biti *arche* je: "biti prvo, odakle nešto ili jeste, ili nastaje ili se spoznaje" (1013a 18).

Za reč *aitia* ne daje se definicija, već se nabrajaju samo četiri vrste uzroka kao principi bivstvovanja, odnosno postojanja. Izgleda da se značenje pojma *arche* razlikuje od pojma *aitia* time što *arche* može takođe da označava i princip saznanja nekog predmeta, te se potvrđuje ono što je već rečeno: nije svaka *arche* uzrok ali obratno jeste: svaki uzrok je *arche*.

Četiri vrste uzroka kod Aristotela su: (a) **materija** (*hyle*) tj. ono iz čega nešto nastaje i u čemu traje (metal za statuu); (b) **forma** (*eidos* ili *morphe*), tj. pojam (*logos*) koji se ima o nekom bivstvujućem, tj. šta nekog određenog (duhom zahvaćenog) oblika, ono pomoću čega metal biva statua; taj oblik je ono štastvo, tj. "ono, šta nešto jeste" (*to ti en einai*); (c) **počelo kretanja** (*arche tes kineseos*), tj. delujući uzrok, uzrok koji iz materije nešto formira, na primer - umetnik; Aristotel kao i Platon ovde ima u vidu umno delovanje i njegov prvi primer za ovo je savetodavac, koji poznaće i svesni i nesvesni delatni uzrok; (d) **cilj** (*telos*) ono zbog čega delatni

uzrok deluje, to je ono dobro čemu u svom delovanju teži²²⁷.

Moglo bi se postaviti pitanje kako se s *aitia* povezuju kod Aristotela ova četiri uzroka; verovatno time što je *aitia* nešto pod čijim uticajem biće zavisi od nečeg drugog a što tom biću pripada, ili, slobodnije rečeno: svi pojmovi kao što su *uticaj*, *veze*, *pripadanje* samo su vizuelni izrazi koji u četiri načina uzroka imaju nepotpun, sličan (analogni) smisao²²⁸.

Nadovezujući se na Aristotela, tj. polazeći od njegovog principa aktualnosti (*entelecheia*), sholastička filozofija razlikuje četiri uzroka u kojima istovremeno vidi i ontološke principe bivstvovanja stvorenih stvari i za to su najzaslužniji Albert Veliki i njegov učenik Toma Akvinski koji u svojim spisima na mnogo mesta pominje reč uzrok (*causa*) imajući pritom pre svega u vidu delatni uzrok (*causa efficiens*).

Toma Akvinski sve uzroke deli na unutrašnje i spoljašnje uzroke a ove potom, saglasno Aristotelovoj podeli, deli na po dve grupe: (a) *unutrašnji uzroci* (uzroci *in ordine essendi - causae intrinseciae*) mogu biti dvojaki (aa) *materijalni* (*causa materialis*), ako se hoće odgovoriti na pitanje: *iz čega?* Reč je o supstratu na koji se deluje, o supstratu koji biva i (ab) *formalni* (*causa formalis*), ako se hoće odgovoriti na pitanje: *šta?* I ovaj uzrok zapravo izražava određenost nekog bića, ono na osnovu čega supstrat koji već postoji prima novo bivstveno stanje; (b) *spoljašnji uzroci* (uzroci *in ordine fiendi - causae extrinseciae*) mogu biti: (ba) *delujući uzroci* (*causa efficiens*), kad se hoće objasniti: *odakle nešto?* i (bb) *svršni uzroci* (*causa finalis*), koji odgovaraju na pitanje: *čemu?* Oni su zapravo rezultat delovanja²²⁹.

²²⁷ Ovde se jasno zapaža da Aristotel, iako je u mnogo čemu zavisan od Platona, za razliku od njega formu ne stavlja u transcendentne ideje već je vidi kao *štastvo* koje je u samom bivstvujućem.

²²⁸ Vries, J. De: *Grundbegrieffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 97-8.

²²⁹ Primer: Uzrok jednog bića, odnosno jedne stvari, jeste pre svega to kroz šta se ono konstituiše (unutrašnji uzrok). Kod jedne kuće, recimo, to bi bio plan graditelja (određena forma) i građevinski materijal (materija) iz koje nastaje kuća. Nadalje, uzrok jednog bivstvujućeg je svrha (cilj), zašto se hoće sagraditi kuća; da bi se svrha mogla postići moraju se angažovati delatni uzroci; svrha

4.1.1.

Materijalni uzrok (causa materialis). Razlikujući materiju i formu aristotelovska filozofija nastoji da objasni način na koji postoji neka stvar, posebno kad je reč o delima koja su rezultat umetničkog stvaranja. Kada je reč o akcidentalnim promenama, o promenama kvantiteta ili mesta, materija je nepromenljivi subjekt koji na sebi iskušava promene drugih akcidentalnih formi. Materija shvaćena na ovaj način, mišljena je kao nešto pasivno; ona na sebe preuzima uticaje drugoga. "*Materia est id, quo recipitur forma et ex quo fit quod generatur*". Materijalni uzrok je neka stvar, ukoliko takve uticaje u sebi podstiče. Stvar prihvata samo one uticaje, koje potencijalno već sadrži u sebi, tj. one uticaje koje je sposobna da primi. Realnost mogućnosti za tako nešto leži u nastrojenosti. To znači da ne može sve na sve delovati i da ne može sve iz svega proisticati.

Kad je reč o supstancialnom bivanju aristotelovsko-sholastička filozofija postulira materiju kao konstantni elemenat i označava je kao *materia prima*; ona je na samoj sebi neodredljiva, ali je kao čista mogućnost (*potentia, on dyanmei*) u isto vreme prijemčiva za sve supstancialne forme. Bez forme *materia prima* nema egzistenciju, ali je prisutna u svim supstancijama koje deluju (i prema tome postoje) te obrazuje opšti supstrat za svako supstancialno bivanje²³⁰.

Formalni uzrok (causa formalis). Forma je način bivstvovanja koji biće dobija time što biva i koji mu time duguje svoju dovršenost; "*forma est, quo ens est id, quod est*". Uzročni karakter forme potvrđuje se u tome što ona "stvara" (aktuira) i

kuće je stanovanje i zbog te svrhe graditelji treba da grade. Filozofija pita o poslednjim uzrocima. Poslednji formalni uzrok je supstancialna forma; poslednji materijalni uzrok je materija. Pitanje o poslednjim svrhama (o poslednjoj svrsi) i pitanje o poslednjem delatnom uzroku vodi problemu filozofske teologije. S druge strane, svako bivstvujuće je (po svojoj supstancialnoj formi) usmereno cilju i svrsi; problem koji se tu otvara jeste problem teleologije.

²³⁰ Treba imati u vidu da dok Toma kauzalnost vidi pre svega u njenoj prijemčivosti receptivnosti za određene forme, a Francisko Suarez kauzalnost traži u njenom jedinstvu s formom, noviji mislioci nastoje da kauzalnost tumače tako što istovremeno posmatraju *causa receptiva* i *causa unitiva*.

"informiše" materiju. Pomoću akcidentalnih formi nastaju *postojeće stvari* (*materia secunda*), a pomoću supstancijalnih formi manifestuje se *materia prima*. Na taj način forma je uzrok zato što se njenim povezivanjem s materijom ostvaruje celina. Učenjem o formi kao *causa formalis* omogućilo je aristotelovsko-sholastičkoj filozofiji da na nov način tumači probleme postojanja, odnosno bivanja, njegove uslove i zakonomernosti prisutne kako u anorganskoj prirodi, tako i u organskom svetu i ljudskoj duši.

Delujući uzrok (*causa efficiens*). Reč je o uzroku u strogom smislu te reči. Pojam uzroka je uvek u našem duhu prisutan i to je pojam na koji se uvek pozivamo i analitički ga formulišemo na sledeći način: "svako delovanje mora imati svoj uzrok", a njegova sintetička formulacija bi bila: "sve što se dešava, sve što prelazi iz nebića u biće, iz potencije u akt, sve što se kreće, ima uzrok ili trpi delovanje drugog". Vilim Okamski definiše delatni uzrok kao ono "zbog čijeg bića ili čije prisutnosti nešto sledi". Toma ovo jednostavno formuliše: "*Omne quod fit habet causam*".

Pojam uzroka u strogom smislu, kao delatni uzrok, tesno je povezan sa pojmom kretanja i nastajanjem u vremenu i njime se kazuje da delujuće **A** svojom delatnošću iz sebe proizvodi istovremeno ili kasnije jedno **B** (koje može biti stvar, delatnost ili stanje). Taj delatni uzrok je na osnovu svog pojma *id, quo fit aliquid*, tj. delatni osnov egzistencije, kretanja ili promene nečeg drugog a koji je već Aristotel odredio kao "*arche kineseos he metaboles en hetero*".

**

Pojam kauzalnosti jedan je od temeljnih pojmoveva kako tradicionalne, tako i savremene filozofije, bez obzira na to da li se ona kao princip zastupa li odriče; kauzalnost Kant određuje kao kategoriju razuma ograničenu na čulni svet pomoću koje se objektivno važeće i nužno može misliti vremenski sled pojava. Fizičari tumače kauzalnost kao determinisanost i to je u novoj fizici vodeći pojam; sam izraz *principium causalitatis* javlja se tek u vreme neosholastike i njim se izražava nužnost jednog određenog uzroka.

Iako je nesporno da je princip kauzalnosti, tokom istorije

različito formulisan kako iz ontološkog, tako i transcendentalnog i naučno-teorijskog aspekta, videli smo njegove rane formulacije srećemo već u klasično antičko doba: Platon je rekao da je "nužno da sve što jeste biva na osnovu uzroka (*aitia*)" (Fileb, 16e; Tim., 28a), a Aristotel da je "nužno da sve što je u pokretu biva od nečeg pokretano" (Fiz., 241b 17)²³¹. Princip kauzalnosti nalazimo potom kod Avgustina koji kaže da je sve pokretno nečim uzrokovano, kao i kod Tome, a u obliku formulacije *ens per participationem est causatum* (S.th. 1 q. 44a. 1), što će reći da je bivstvujuće uzrokovano učestvovanjem a iz toga sledi da "ako se neko određenje nađe u bivstvujućem, ono je u njemu nužno nečim uzrokovano, i to onim čemu to određenje suštinski (*essentialiter*) pripada", što znači: uzrokovano je bogom kao subzistirajućim bićem. Na taj način delovanje tvorca ne može biti isključeno.

Nakon Tome Akvinskog učenje o principu kauzalnosti razvija se u tri pravca: (a) prvo shvatanje je u saglasju s Tominim stavom da je "svako kontingenčno (slučajno, apsolutno ne-nužno) biće uzrokovano" a što vodi tematizovanju *stvari po sebi*; (b) drugo tumačenje sreće se u novovekovnom racionalizmu, i to kod Lajbnica koji princip kauzalnosti definiše kao princip dovoljnog razloga te kaže: "ne može se naći neka istinita ili egzistirajuća činjenica niti ispravan iskaz, a da za to nema razloga (*raison suffisante*) da je ona takva a ne drugačija" (Monad., 32)²³²; (c) treće shvatanje javlja se u empirističkoj filozofiji koja, tematizujući

²³¹ Treba istaći da kretanje (*kinesis*) nije kod Aristotela samo promena mesta, već svaka promena (naime, kretanje u smislu prelaska iz potencije u akt); u tom smislu, time je obuhvaćeno kako supstancialno bivanje (*genesis*), tako i nužnost jednog delatnog uzroka koja se potvrđuje za svako postojeće uopšte ali ne i za postojeće bivstvujuće u njegovom trajanju. Ukoliko aristotelovski shvaćen princip kauzalnosti vodi "prvom nepokretnom pokretaču", i ukoliko je to metafizički princip, on se svakako ne ograničava samo na unutarsvetske, materijalne uzroke, ali ne vodi ni nadsvetskom tvorcu sveg bivstvujućeg.

²³² Ch. Wolff pravi razliku između temelja i uzroka: "Delovanje (*actio*) delatnog uzroka (*causa efficiens*) jeste temelj (*ratio*, nem. *Grund*) egzistencije drugog" (kontingenčnog, koji je slučajan). Princip dovoljnog razloga nalazimo formulisan kod Tome: "Sve što jednom subjektu ne pripada na osnovu njegovog bića, pripada mu na osnovu uzroka" (*Quod aliqui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei*) (S.c.gen. 2, 15 n. 923).

kauzalitet u prirodi, inspiraciju nalazi u visokoj sholastici.

Svršni uzrok (causa finalis). Pod ciljem (*telos, finis*) misli se ono do čega dospevamo s pitanjem: *čemu?* a Aristotel ga označava sa *to on heneka*, što znači da je cilj nešto čemu se teži, nešto što je u budućnosti; cilj je ono što treba da bude i na taj način on je nešto drugo a dostizanje cilja rezultat je aktivnosti delatnog uzroka.

Sama finalnost nešto je bitno različito od delatnog uzroka: kod poslednjeg imamo rezultat, celinu na kraju; kod cilja celina je pre delova i određuje izbor i poredak delova kao i sredstva kojima se do cilja dolazi. U finalnosti na određen način deluje ono *buduće* na kauzalan, a kod delatnih uzroka deluje *sadašnje* (u koje je uključeno i *prošlo*). Finalnost prepostavlja delatnu uzročnost jer se samo kroz nju cilj može ostvariti.

U novije vreme uobičajeno je razlikovanje cilja i svrhe. Cilj je krajnji rezultat jednog razvojnog niza, a svrha - celina nadređena (na unutrašnji ili spoljni način) delovima.

Aristotel svrhu ubraja u uzroke; njen uzročni karakter bio bi u tome što svrha prepostavlja akte kojima se teži nečem što je spoznato kao dobro a koje je nužan i koristan uslov da se (to nešto) dosegne a što kasnije nalazimo u tvrdnji: *influere causae finalis est appeti et desiderari* (Toma, *de verit.*, 22). To ima za posledicu da kauzalnost svrhe podrazumeva: objektivno dobro kojem se teži, saznanje tog dobra i izbor sredstava i oblika delatnosti uslovljen tim saznanjem.

Ideja i realnost uzročne svrhovitosti može se konstatovati kao izraz sukoba mehaničkog atomizma Leukipa i Demokrita s misliocima koji kao svrhu ističu *broj* (pitagorejci), *nous* (Anaksagora), *logos* (Heraklit) ili *ideje* (Platon) a sve u težnji da ukažu na logičko-misaonu stranu prirode i prirodnog dešavanja.

Istinsko i pravo određenje ovog uzroka imamo kod Aristotela čija je filozofija u potpunosti izgrađena na ideji o svrsi (*telos*) i koja je po svom bitnom određenju *teleološka*; taj Aristotelov pojам biće kasnije od odlučujuće važnosti za tumačenje hrišćanskog, monističkog pojma boga i prirode božanskog stvaranja. Na tom putu će se naći i patristička filozofija polazeći od činjenice da u prirodi postoji svrhovitost, poredak i harmonija i da u njima treba

videti potvrdu božjeg postojanja i njegove delatnosti, dok će sholastička filozofija počivati na tezi o postojanju svrhe i njenoj uzročnosti a o čemu će Toma Akvinski reći: "*Manifestum est, omne agens agere propter finem*" (*S. c. gent.*, IV, 3).

Ideju o teleološkom razvoju stvari i sveta osporiće novovekovna pozitivistička i materijalističko-mehanicistička filozofija s obrazloženjem da se mora odbaciti svrhovito posmatranje u fizici i da se ova mora zasnivati samo na mehaničko-matematičkom tumačenju premda ćemo spoljašnju finalnost naći kod Dekarta i Lajbnica dok će kasnije Kant, Šopenhauer i predstavnici subjektivističke filozofije u svrsi videti samo subjektivni princip koji prirodne pojave dovodi u poredak.

Kant svrhovitost vidi kao apriornu subjektivnu funkciju moći suđenja. Pod njegovim uticajem kao i pod uticajem pozitivizma i darvinizma, novovekovne prirodne nauke²³³ zauzimaju odbojan stav prema principu svrhovitosti, da bi se to

²³³ Treba imati u vidu da se prirodne nauke i metafizika nalaze u različitim ravnima. Iako se u *istorijskom smislu* prirodne nauke pokazuju zavisnim od metafizike, budući da stalno imaju metafizičke prepostavke kojih se sve vreme nastoje osloboditi u nastojanju da postanu čiste prirodne nauke, dotle, u *teorijskom smislu* – prirodne nauke su nezavisne od metafizike, budući da do koje ne mogu dospeti ni generalizovanjem ni apstrahovanjem. Isto tako, treba imati u vidu i nastojanja da se teorija prirodne nauke proglaši za najvišu filozofiju a što nema opravdanja ako se ima u vidu sama ideja filozofije. Granice prirodne nauke određene su granicama njenog predmeta koje se manifestuju vremenošću i zakonitošću. Vremenost je bitni momenat individualnosti jer samo ono što je vremeno može biti individualno dok je zakonitost forma opštег. Zato cilj prirodne nauke nije u postavljanju zakona (koji su samo sredstvo) već u tome da se individualno u prirodnim naukama razume na osnovu zakona/opštosti. To znači da je početak i kraj prirodne nauke određen individualnošću realnog sveta. Prirodna nauka je iskustvena nauka i nijedna teorija prirodnih nauka nema vrednost po sebi već vrednost dobija kroz realnost iskustva. Nad realnim svetom je sfera iskusivog, totalitet iskustva koji nije u granicama realnog sveta već van njega; sam realni svet dat je unutar sfere mogućeg iskustva (posredno ili neposredno). Za razumevanje prirodne nauke neophodno je prepostavke (pred-datosti) koje se nalaze u fenomenološkoj sferi učiniti što jasnijim. Iznad svega toga je metafizika kao teorija (o tome opširnije u: Müller, A.: *Naturwissenschaft und Metaphysik*, in: *Schriften zur Philosophie* (Hrsg. C.J. Bock) H. Bouvier u. Co., Bonn 1967, S. 98-114).

delimično promenilo pod uticajem rezultata koje u potonje vreme imamo u biologiji, a za šta je bio posebno zaslužan Aristotel pošto se pod uticajem njegovog spisa *Istorija životinja* problem teleologije najduže zadržao upravo u biologiji, zahvaljujući autoritetu Kivijea i Darvina. U naše vreme problem svrhovitosti, posebno nakon dokaza da priroda ima svoju istoriju, izbija u prvi plan u modernoj filozofiji prirode.

Ako u vidu imamo psihološki uzrok onda ideju svrhe dobijamo iz našeg sopstvenog voljnog života. Ova ideja data nam je neposredno u našim spontanim voljnim aktima zahvaljujući kojima je moguć običajni život (moralnost); tim putem dobijene ideje primenjuju se potom u tumačenjima činjenica u prirodi koje uvek na sebi nose oznake svrhe ili cilja²³⁴.

Pretpostavka o svrsi pokazuje se kao misaona nužnost zato što određeno delovanje ne proistiće iz neke proizvoljne moći, već pretpostavlja svrhom determinisane moći²³⁵. Svrhoviti karakter delovanja posebno je jasan kad je reč o kosmološkom i biološkom razvoju, gde se u prostoru vremena razvojni proces pokazuje kao predvidljiv, s rezultatom koji se može pouzdano predvideti. Stara filozofija prirode (a i novija) zastupa stanovište da se u spoljnoj prirodi mogu razlikovati (a) unutrašnje i krajnje svrhe i ciljevi (imanentne svrhe) koji leže u prirodi bića i (b) spoljašnje svrhe (pragmatične svrhe) koje se javljaju tokom napredovanja a koje jedno biće dobija od drugog ili ga poseduje za drugo biće. Realnost finalnosti se ne može poreći a da se u isto vreme ne pretpostavi da je sav konstantan poredak slučajan. Samo saznanje svrhe u prirodi je otvoreno, a ne nešto što bi bilo neposredno opaženo ili viđeno i mnoge od svrha mi nikad i ne saznamo. Mnoge od njih su pogrešno

²³⁴Te oznake što ih čitamo u prirodi odlikuju se time što su: (a) jasno uredene i kao diferencirane pojedinačnosti dokučiva delovanja i time što se (b) konstantno ponavljanju i na isti način; reč je o mnoštvu uzroka i uslova usmerenih jednom krajnjem rezultatu a u pravcu kojeg zajednički deluju.

²³⁵ U protivnom slučaju, ako određena moć (*agens*) ne bi bila usmerena na određeno delovanje, već bi bila indiferentna spram svih drugih delovanja, takvo delovanje ne bi moglo da se nađe spram drugih delovanja. Ono što je u tom slučaju indiferentno pripada određenom delovanju kao spoljašnje svojstvo i stoga prevladati finalnost, isto je što i prevladati samu aktivnost a s njom i delovanje.

izabrane, ali to nije argument protiv postojanja svrhovitosti već pre potvrda izuzetka kao pravila.

Kao što se mogu deliti uzroci, tako je isto moguće načiniti i podelu svrha; srednjevekovni filozofi su razlikovali: (a) *finis operis* (imanentna svrha, svrha na osnovu koje je biće po svojoj prirodi dato), (b) *finis operantis* (intencija nekog delovanja, dobro koje ne leži u biti same stvari), (c) *finis qui* (objektivno dobro kojem se teži kao svrsi), (d) *finis quo* (posedovanje svrhe kojoj se teži), (e) *finis cui* (subjekt čijoj milosti nešto teži).

Treba imati u vidu da je srednjevekovna filozofija, prihvatajući aristotelovsku četvoročlanu podelu uzroka tome dodala i peti uzrok u formi *stvaralačke ideje* a koju je moguće razumeti i kao *prasvrhu (causae exemplaris)* za šta su se motivi mogli naći u platonističkom mišljenju²³⁶. *Causa exemplaris* je ideal, duhovni oblik, ideja, model u odnosu na koji se odvija stvaralačka i umetnička delatnost. Po sadržaju ona je identična sa prirodom bića ostvarene stvari i njenih uslova bivstvovanja; Toma je definiše kao "*forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem (de verit., q. 3 a 1)*". Ova svrha se razlikuje od *causa formalis* time što se nalazi van realnih bića, kao *causa formalis extra rem*.

Causa exemplaris je uzrok ne samo ukoliko je praideja, podsticaj ili uslov ostvarenju nečeg već i ukoliko ima pozitivni uticaj i po tumačenju sholastičara to sledi, ne *per modum inherentiae* (kao što je slučaj kod formalnog uzroka), već *per modum imitationis (mimesis)*.

Pojam prauzroka (*causa exemplaris*) primenjuje se na božansko stvaranje i u sebi s jedne strane obuhvata pitagorejsko učenje o broju, platonističko, filonovsko i plotinovsko učenje o idejama a, s druge strane, hrišćansko učenje o bogu, logosu i

²³⁶ Isto tako, rani crkveni oci videli u pojmu *topos noetos* Platonov *teos noetos* kao sadržaj ideje hrišćanskog pojma logosa i tvorca, i to posebno u slučaju ukoliko se ideje shvataju kao praslike stvari. Na to Seneka ukazuje u svojim pismima Luciliju. Platonovo i gnostičko hipostaziranje ideja, kao i bivstvena emanacija ideja iz božanske prirodne osnove (kod neoplatoničara) hrišćanskim misliocima se čini filozofski nedovoljnim, pa ga stoga odbacuju. Kao što nedovoljnim smatraju i učenje o učešću stvari u idejama.

stvaranju, čime se hrišćanski pogled na svet zatvara u sistem. Ovaj uzrok je sredstvo da se, pojmom stvaranja, spekulativno izrazi božja transcendencija i imanencija i time potvrди personalni pojam boga.

U hrišćansku filozofiju pojam *prauzroka* uvode Avgustin i Pseudo-Dionisije Areopagita. Polazeći od toga da bog ništa ne stvara bez predumišljaja i prethodnog znanja, Avgustin tvrdi da bog stvara ono što već prethodno zna. On ništa ne može saznati što bi bilo izvan njega, tj. neki samostalni naspram njega stojeći (hipostazirani) svet ideja, već ovaj on misli u samome sebi (*Quest.*, 83, q. 48). U tome je sadržan uvid da je bog (kao *ratione aeternae*) večan i nepromenljiv i da je sve u prirodi i istoriji stvoreno po uzoru na njega; u tome treba videti predpojam božanskog mišljenja i izraz njegove volje, a s tim sadržaj istine i dobrotu stvari. Pseudo-Dionisije pozivanjem na pojam uzroka nastoji da objasni nužnu povezanost boga i sveta, tj. povezanost božanske večnosti i vremenskog bivanja i pritom se poziva na Aristotela (*Fizika*, II, 3; *Met.*, V, 2) i koristi izraz *paradeigmata* stvaraoca.

Klasična sholastika je ovom učenju o *causa exemplaris* dala definitivni oblik i u njemu videla saznajnoteorijski osnov suprotstavljanja nominalizmu. Označavanje ovog uzroka koji je praslika (exemplar), pratemelj (rationis) kao *universalia ante rem* nije najsrećnije rešenje, te su neki, poput Alberta Velikog predlagali *causae formativae*. Razume se: ovo je sasvim daleko od Platonovog mišljenja i njegovog učenja o hipostazama, budući da se tu radi o pravilima i zakonima koji su plan stvaranja i plan sveta.

**

O tome da pitanje uzroka i prvih počela, o kojem se kako u antičko doba tako i tokom srednjeg veka vodila burna rasprava, nije neko bezrazložno i beznačajno pitanje, svedoči i u novom veku tematizovanje pitanja temelja i stava razloga. Ove rasprave imaju smisao u okviru rasprava o prirodi supstancije čije je prihvatanje pretpostavka za mogućnost postavljanja pitanja o temelju²³⁷ ili,

²³⁷Temelj (ratio) treba razlikovati od uzroka (causa): temelj je ono na osnovu čega se može razumeti zašto nešto jeste, a uzrok je stvar koja u sebi sadrži temelj (razlog) nečeg drugog. To drugo može biti unutar ili izvan uzroka određene

kako smo ranije već rekli, o principu²³⁸, tj. o onom uslovljavajućem a time i o onom uslovljenom koje je s ovim u nužnoj vezi (*principium - principatum*).

Izvorno, temelj označava ono prvo u prostornom smislu, ili ono na čemu nešto počiva, ono od čega nešto drugo biva nošeno, princip (*principium, arche*), kao ono prvo u vremenskom smislu, tj. prvo iz kojeg nešto sledi. Temelj ili princip označava u tom slučaju sve od čega nešto ma na koji način zavisi, iz čega nešto nastaje ili sledi (*id, a quo aliquid procedit; id, ex quo aliquid sequitur*).

stvari (Ch. Wolff, *Dt. Met.*, par. 29). Činjenica je da teškoće stvara i samo određenje pojma *stvari*: treba imati u vidu da u spisu *Deutsche Metaphysik* (1751) Hristian Volf izraz *stvar* (*Ding*) koristi kao ekvivalent izraza *ens* za koji se potom koristi pojam *bivstvujuće* (*Seiende*) jer se rečju *stvar* (*Ding*) prevodi i latinsko *res*. Sam Volf razlikuje *ens* i *res* na isti način kako to čini i sholastička tradicija: ono što uvek jeste i što se kao takvo može pojmiti jeste *stvar* (*res*); na taj način Wolff identificira *realitas* i *quidditas*. S druge strane, bivstvujuće je ono što može egzistirati, ono čija egzistencija nije protivrečna. Tako Volf pod *ens* misli sve ono što možemo opaziti kao egzistirajuće i to ne samo aktualno već i moguće egzistirajuće (Opširnije o tome: Honnefelder, L.: *Scientia transzendens*, F. Meiner, Hamburg 1990, S. 343-344).

²³⁸Kant ističe kako *principium rationis* važi samo za iskustvo; budući da mi ne možemo imati pojam *temelja realnosti* (*Realgrund*) drugačije, sem pomoću iskustva, odnosno tako što opažamo da je nešto postavljeno, da se nešto drugo ponaša po pravilima (da je njima određeno) (*Met.*, II, 569).

5. Modaliteti bivstvujućeg i njegova nadkategorijalna određenja

Već je u više navrata istaknuto kako se na pitanje o bivstvajućem kao takvom, već u antičko vreme dobija mnoštvo različitih odgovora; sholastika je govorila o večnom, božanskom biću koje je naspram određenog, konačnog bića. Bivstvajuće, već po svome sadržaju (tj. po tome šta ono jeste) uvek je mnogovrsno i deli se, shodno tome, u različite rodove, pri čemu, različitim rodovima odgovaraju različiti načini bivstvovanja.

Aristotel je pitanje o bivstvajućem (*on*) i bivstvu (*ousia*) u određenom smislu video kao jednoznačno. Međutim, pokazalo se da bivstvo (*ousia*) ima značenja bivstvajućeg na jedan poseban način i da kod različitih bivstvajućih možemo otkriti različite "posebnosti bivstvovanja". Hajdeger je pokušao da izraz *ousia* tumači kao *smisao bivstvovanja (Seinssinn)*; međutim moglo bi se tvrditi da sve analize ovog nema nejasnog pojma ukazuju na bivstvajuće, na bivstvajuće "ukoliko je u njemu ispunjen smisao bivstvovanja", tj. na "bivstvajuće kao bivstvajuće" (*on hei on*).

5.1.1.

Bivstvajuće, čiji sadržaj nastojimo dokučiti pojmovima, ili bivstvajuće čiju egzistenciju možemo opaziti, možemo misliti kao *stvarno*, kao *još ne stvarno* ili kao *više ne stvarno*. To znači da realnost nekog bića možemo i samo zamišljati i u tim situacijama govorimo o njegovoj mogućnosti koja je naspram stvarnosti i nužnosti. Logički, mi mogućnost izražavamo problematičnim, stvarnost – asertoričkim, a nužnost - apodiktičkim sudom.

Mogućost, stvarnost i nužnost nisu ni pojmovi kojima se označavaju predmeti, niti predikati već *stanja stvari* (Kant, *Met.*, I, 4288; II, 5557). Razliku između mogućnosti i stvarnosti moguće je sagledati s obzirom na vezu koja postoji između prostora i vremena koje vidimo kao nužne pretpostavke i kao temelj svega što jeste. Ako stvari posmatramo nezavisno od prostora i vremena one su samo moguće ali ne i stvarne. To se mora imati u vidu kad se govorи о stvari по себи, jer ono što je neodređeno, strogo logički govoreći, само je moguće. Problematika modaliteta postojanja

nekog predmeta shvaćenog u najširem smislu, kao nečeg što uopšte može biti predmet mišljenja, početkom XX stoljeća sa vraća iz oblasti logike u ontologiju; tada počinje da se govori o modalitetima bića i to je za posledicu imalo povratak Aristotelu²³⁹.

Moguće se može na više načina razumeti i to kako u *psihološkom* ili *etičkom* smislu, posebno, kad se radi o različitim pravcima odlučivanja koji prepostavljaju postojanje slobodne volje tako i u *logičkom* i *saznajnoteorijskom* smislu, najčešće u slučaju kada se nalazimo neodlučni za koju od ponuđenih tvrdnji da se opredelimo, jer naše znanje o samoj stvari je nepouzdano. Međutim, kad je o filozofiji reč, naglasak je obično na nečem drugom i najčešće se ima u vidu objektivna mogućnost shvaćena u *ontološkom* smislu, a ona može biti: spoljašnja, unutrašnja, relativna ili apsolutna.

Spoljašnja mogućnost (possibilitas extrinseca) odnosi se na bića ili realizovanje stvari i počiva na zakonu kauzalnosti; njena suprotnost je spoljašnja nemogućnost, tj. ona koja se odnosi na uzrok koji je spolja proizveden. Spoljašnja mogućnost nije ni psihička ni moralna i data je kad je data neka stvarna stvar ili kompleks stvari, koji kao samostalni delujući uzrok može jedan drugi niz stvari da proizvede. *Moguće*²⁴⁰ je u ovom slučaju ono što svoju egzistenciju može imati u budućnosti i u tom slučaju moguće je identično s budućim.

Unutrašnja mogućnost (possibilitas intrinseca) odnosi se na suštinu stvari i označava unutrašnju neprotivrečnost, mogućnost mislivosti jednog sadržaja mišljenja, mislivost suštine. Unutrašnja mogućnost počiva na zakonu identiteta i zakonu neprotivrečnosti i njom se označava objektivna povezivost (kompatibilnost)

²³⁹ Pojam mogućnosti nije kod Aristotela strogo ontološki pojam već u istoj meri i gnoseološki jer se ne koristi samo kako bi se označilo moguće biće ili moguće nebiće već se njim ukazuje na istiniti ili lažni govor. Tu se dakle, ne radi o modusu postojanja nekog bića već o nečem što je moguće u sudu, o nečem što može biti istinito ili lažno.

²⁴⁰ *Moguće* ukazuje na sposobnost, na moć da nešto bude i nije nimalo slučajno što u prvo vreme (kod Homera) *dynamis* označava *snagu, moć* dok se naspram *dynamis* nalazi *energeia* koja svoje poreklo i smisao dobija od *ergo* (delovati), od glagola kretanja, a što ukazuje na to da sve što se kreće ima i energiju, moć, silu.

konstitucije suštine.

Aristotelovsko-sholastički pojам *potentia* (*dynamis*) u bliskoj je vezi s pojmom *mogućnost* (*possibilitas*), ali ova dva pojma nisu potpuno identična. Pod potencijalnim bićem razume sholastička filozofija sve što na ma koji način može biti nešto, sve što je sposobno za dalje usavršavanje i menjanje, sve što je u mogućnosti da bude stvarno (*Potentia est simplex aptitudo ad actum*). Iz ovog sledi da potencijalno biće u sebe uključuje nesavršenstvo i nedovršenost te da se samo bivajući može usavršiti. Potencijalno biće je ono koje je moguće već u njegovom uzroku i samo zahvaljujući njemu; to je mogućnost koja se temelji u aktualnoj konstituciji datih stvari te stoga potencijalnost mora biti isključena iz pojma apsolutnog bića, koje je zapravo čisto biće (*actus purus*) za razliku od mogućnosti koja pripada samo relativnim, uslovjenim, slučajnim bićima²⁴¹.

Pojam *stvarnost* za koji ponekad koristimo i izraz *činjeničnost*, podudaran je u sholastici s pojmom *egzistencija* u smislu egzistentnosti nečeg što jeste. Treba i ovde imati u vidu da aristotelovsko-sholastički pojам *actus* (*energeia*) ima drugačije, specifično značenje. Kod Aristotela *energeia* je momenat aktualnog postojanja na osnovu kojeg je stvarno to što je aktualno; u sholastici, *stvarnost*, kao suprotnost potencije, označava svaki način onog što jeste, nezavisno od toga da li je ova supstancialna ili akcidentalna, dakle sve što, na osnovu njenog uzroka, u sebi samom ili u nečem drugom stvarnom - jeste. Dakle, kao *actus* se ne označava samo *egzistencija* (*actus primus*) ili *delatnost* (*actio, operatio*), već i *svi drugi oblici stvarnosti unutar subjekta*, kao i činjenično date delatnosti (*habitus*), sve činjenične ili mirujuće moći, oblici (*Actus idem est, quod perfectio*).

Razlikovanje akta i potencije bilo je centralno pitanje za Aristotelovu ontologiju a što ima poreklo u različitim shvatanjima

²⁴¹ Možemo razlikovati (a) objektivnu potenciju (i ova pripada onom što je gore označeno kao spoljašnja i unutrašnja mogućnost) i (b) subjektivnu potenciju (sposobnost postojane suštine da iskušava dalja određenja i usavršavanja bilo svojom ili tuđom delatnošću) a koja može biti aktivna potencija (ako se misli na delatnost proizvođenja akta) ili pasivna potencija (ako je reč o delatnosti primanja akta).

odnosa jedinstva i razlike koja se sreću kod Heraklita i Parmenida: prvi svo jedinstvo objektivizuje u razlici, a drugi razliku ukida u jedinstvu.

Razlika između Heraklita i Parmenida krajnje je vidna kad se traži odgovor na pitanje: *šta je kretanje?* Čovek je sve vreme tokom svog života u prilici da konstatiše kako kretanje tako i mirovanje; jasno oseća njihovu razliku ali uvek se nađe u neprilici kad treba da odgovori o tome kakva je razlika među njima – šta je mirovanje kao mirovanje a šta kretanje kao kretanje? Pokazuje se da među Heraklitom i Parmenidom, iako oni misle različito, razlika i nije tako velika i da su obojica veliki filozofi možda i stoga što su na različite načine mislili zapravo isto; po mišljenju Parmenida, kretanje je privid; po mišljenju Heraklita, iako je sve u pokretu, kretanje se ne može misliti, jer je samo kretanje takođe nepokretivo budući da sebe prepostavlja kao jednako postojeće koje se potom gubi u borbi suprotnosti.

Pretrpevši u ranoj mladosti uticaje i heraklitovskog i elejskog učenja, Platon kretanje svrstava u empirijski privid (*doxa*) i najviši rang daje večnim nepokretivim idejama, a što nije moglo zadovoljiti njegovog učenika Aristotela koji polazi od realnosti kretanja pridajući ovom ontološki značaj. Stagiranin problem rešava tvrdeći kako sve što istinski postoji ima na sebi dva momenta: (a) momenat aktualnog bivstvovanja (gr. *energeia*), na osnovu kojeg je stvarno to što je aktualno i taj momenat potonja tradicija određuje kao *akt* (lat. *actus*) i (b) momenat mogućeg bivstvovanja (gr. *dynamis*), na osnovu kojeg sve stvarno ima mogućnost da bude nešto drugo nego to što jeste i taj momenat izražava se pojmom *potencija* (lat. *potentia*)²⁴².

Treba imati u vidu još jednu važnu distinkciju koju srećemo kod Aristotela: on pravi razliku između mogućnosti i mogućeg; prvo je prevod termina *dynamis*, a drugo je prevod Aristotelovog *dynamei on* (*ens in potentia*) koje podrazumeva nešto realno što leži u osnovi (*hypokeimenon*) i što bi moglo dalje biti određeno. Zato je

²⁴² Odnos akta i potencije mogao bi se formulisati i na sledeći način: potencija zadobija svoju određenost samo kroz akt, kao što se negacija potvrđuje samo u odnosu na tvrdnju (*Position*).

prihvaćeno da se za *dynamis* koristi i latinski prevod tog izraza *potencija (potentia)* a za *dynamei on (ens in potentia)* izraz *potencijalno biće* (tj. bivstvujuće u potenciji).

Dynamis ne treba razumeti kao neko pasivno, indiferentno držanje naspram moći oblikovanja, već kao zamisao, nameru, nastrojenost koja ukazuje na smer budućeg ostvarivanja. Zato bi izvorni smisao izraza *dynamis* bio: aktivna potencija. Aktivna potencija je za Aristotela delujući uzrok; o pasivnoj potenciji on ne piše mnogo a u sholastici se za nju koristi termin *actus transiens*²⁴³.

Prelazak iz potencije u akt, stalni prelaz ka jednom krajnjem aktu, naziva Aristotel *kretanje (kinesis, lat. motus) (to dynamei ontos entelecheia he toiouton)* (*Fizika*, 201a 10); kretanje nije neka mirujuća potencija, već potencija koja prelazi u akt koji ne znači neki kraj već potenciju za dalje ostvarenje.

Potencijalnost koja prelazi u aktualnost nije neko ne-bivstvovanje; ona je između bivstvovanja i nebivstvovanja, odnosno jedno i drugo istovremeno. Tako, potencija nije neko "moguće bivstvovanje" već pre "mogućnost da se bude". To šta nešto stvarno jeste ili bi moglo biti jeste *in actu* odnosno *in potentia*, aktuelno, ili potencijalno.

Aktualno i potencijalno, stvarno i moguće bivstvovanje - izražavaju *način bivstvovanja nečega*. Drugim rečima: akt i potencija su nazivi za načine postojanja po sebi uopšte, a koji se pripisuju određenom, pojedinačnom bivstvujućem. Istovremeno, treba imati u vidu da pod kretanjem koje ovde pominjemo Aristotel ne misli samo na napredovanje, prelaženje iz jednog mesta u drugo, već ima u vidu svaku promenu, promenu iz potencije u akt i razlikuje četiri vrste kretanja: (a) promenu kvaliteta (*alloiosis*, lat. *alteratio*), (b) promenu kvantiteta, povećavanje i smanjivanje (*auxesis*, ili *phthisis*), (c) promenu supstancije, tj. nastajanje i nestajanje (*genesis i phthora*) i (d) promenu mesta (*phora*) (*Fizika*, 201a 11-15). U *Metafizici* (1069b 9-14) Aristotel umesto pojma kretanja koristi (opštiji?) izraz *metabole* i ukazuje na promenu

²⁴³ Vries, J. de: *Grundbegrieffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 12-13.

onog šta supstancije kao na "jednostavnu promenu" (*metabole haple*) i ovu promenu izdvaja u odnosu na druge promene. S druge strane izraz *kinesis* ograničava se na ostale tri vrste nesupstancijalnih promena: prema mestu, prema uvećavanju i prema umanjivanju (*Phys.*, 192b, 14-15).

Kada je reč o *nužnosti* (lat. *necessitas*) nužno je ono biće čija kontradiktorna suprotnost nije ni misliva ni egzistentno moguća. U tom smislu govori se o logičkoj, fizičkoj, psihičkoj, metafizičkoj i moralnoj nužnosti. Suprotnost nužnom je slučajno biće. Ovo je takvo biće koje može i ne biti, ili može biti ili ne biti ovo ili nešto drugo. Pojam slučajnosti (*contingens*) u sholastiku dolazi iz Boetijevog prevoda Porfirijevog spisa *Isagoge*. Tim pojmom Boetije prevodi dve različite stvari jednom reč *symbainein*, drugi put *endechesthai*.

Ako pojam *symbainein* označava kod Aristotela čistu činjeničnost, a ne modalitet, njime se još ne isključuje i nužnost; drugi pojam (*endechomenon*) je modalni pojam kojim se ne označava ni čista mogućnost ni dvostruka mogućnost već samo to da je moguće da nešto bude i ne bude (*possibile esse et non esse*). Ova dvoznačnost pojma kontingencije prešla je i u sholastiku²⁴⁴. U sholastici kontingencija je kontradiktorna suprotnost nužnosti i *nužnost* tu znači "ono što ne može biti ne-biće" (*quod non potest non esse*) i njegova kontradiktorna suprotnost je ono slučajno, kontingentno, ono što može biti ne-biće (*quod potest non esse*).

5.1.2.

Ako se *ousia* razumeva kao "bivstvujuće koje ima poseban smisao", to može značiti da bi ono u posebnom smislu moglo biti i nešto drugo, a koje bi se takođe moglo odrediti kao bivstvujuće. To znači da bivstvujuće (*on*) ima različiti smisao, poseban i neki drugačiji (koji nije poseban), a da je pritom bivstvo (*ousia*) identično s bivstvujućim tek u jednom posebnom smislu, što ima za posledicu sledeće: *kako pitanje o bivstvujućem kao takvom vodi pitanju o smislu bivstvovanja*.

²⁴⁴ Vries, J. de: *Grundbegrieffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 59-60.

Kada se govori o bivstvu uočava se kako taj pojam možemo primenjivati kako na čulne stvari tako i na duhovnu realnost; uočava se da postoji forma čije bivstvovanje nije poput bivstvovanja prostornih stvari, niti je unutar njih stvorena, već da čak ima samostalnu stvarnost i stoga se s mnogo opravdanja može postaviti pitanje: da li uopšte postoje nekakve "oblikujuće" forme, i šta bi zapravo one mogle biti?

Nadalje, možemo se pitati: kako se međusobno odnose suprotstavljeni parovi: *forma - tvar* (materijal), i *forma - duh*? Kako se odnose *duh* i *forma*? Konačno, da li se samo za ono što je predmetno stvarno može reći da je samostalno biće, ili to važi i za idealne predmete?

Sa ovim poslednjim povezano je i pitanje koje se javlja u raznim oblicima: ako se pojam *bivstvo (ousia)* javlja u strogom smislu i kao *pojedinačno biće*, kao *individuum*, šta u tom slučaju znači *individualnost* i označava li taj pojam u svim oblastima bivstvovanja isto?

U ovom poslednjem pitanju sadržano je još jedno: ako pojam "individuum" u različitim oblastima ima različit sadržaj, ako dakle reč kao što je *bivstvujuće (on)* ili *bivstvo (ousia)* ima jedan nepromenljiv i u isto vreme jedan promenljiv vid postojanja, može li se tada taj prvi vid postojanja razumeti kao jedna *prazna forma* koja u različitim oblastima bivstvovanja ima različit sadržaj? Ili je, možda, to nepromenljivo postojanje samo neko "prazno mesto" otvoreno za ispunjavanje različitim sadržajima, kao što je to slučaj u odnosu roda i vrste?

Kao prazne forme mogli bismo označiti *stvar* i *osobinu stvari*; u tom slučaju *stvar* jeste *prvo bivstvo*, jeste samostalno bivstvujuće koje ima sopstveno bivstvovanje i suštinu i koje, na osnovu toga što ima suštinu može delovati i trpeti delovanje.

Međutim, mi pod rečju *stvar* možemo razumeti i neku sasvim konkretnu stvar: šolju za kafu, koja se ovog časa nalazi pred nama, a njena osobina bi bila da je bela, ili porcelanska; tako se ispunjava sadržajem ta prazna forma *šolja za kafu*; forma se ispunjava sadržajem, nečim što je čulno iskusivo.

Ali, opet se postavlja pitanje možemo li mi odvojiti sadržaj

od forme tako što ćemo reći da je sadržaj nešto opažljivo, a forma nešto neopažljivo? Problematičan je tu sam pojam *opažaj*: jer, ako je reč o duhovnom saznanju, lako ćemo uočiti da tu forme takođe mogu biti "opažene"; pritom, razume se, opažanje formi je drugačije no opažanje sadržaja.

Ako do kraja razložimo sklop nekog konkretnog sadržaja, tj. ono što nekoj stvari daje njenu "puninu", dospećemo na kraju do poslednjih "čulnih elemenata" koje zovemo suštinama ili bitnostima, kao što su: boja, prijateljstvo ili bol. Sve te sadržaje možemo podvesti pod jednu opštu formu: *nešto*. Iz ovoga se može videti kako postoji razlika između forme i sadržaja, tj. onoga što formu ispunjava, i u isto vreme može se jasno uočiti kako forma i sadržaj pripadaju jedno drugom. Svako biće, odnosno svako pojedinačno bivstvujuće, jeste ono što ispunjava formu.

Eksplikacija formi bivstvujućeg jeste zadatak nauke i nauku koja se time bavi Huserl je nazivao *formalna ontologija*. Ova je u tesnoj vezi s formalnom logikom koja se bavi misaonim tvorevinama.

Kao najopštiju formu mi možemo naznačiti *nešto* ili "predmet" u najopštijem značenju te reči. Svako bivstvajuće može ispuniti ovu formu. *Stvar* je takođe forma, ali ima posebno ograničenje: nju srećemo samo u jednoj određenoj oblasti, tj. u sferi realnosti; *stvar* bi dakle ukazivala na nešto realno. *Stvar* se tako pokazuje kao jednako značna s Aristotelovim prvim bivstvom (*proto ousia*) i sa supstancijom.

Aristotelovske kategorije nazivamo i formama bivstvajućeg. Reč je o formama stvari, o formama onog što je u *stvari*, tj. o formi onog što uslovjava bivstvovanje neke stvari ili je nečim uslovljeno. Svakoj formi bivstvajućeg odgovara poseban način bivstvovanja: formi stvari odgovara samostalno bivstvovanje, a različitim formama onog što "pripada" stvarima (akcidentalne kategorije), pripadaju različiti načini nesamostalnog bivstvovanja; to pokazuje da se reč *kategorija* koristi kako za forme bivstvajućeg tako i za načine bivstvovanja koji pripadaju nekom bivstvajućem.

Međutim, stvar kao i ono što je s njom neposredno povezano, ne iscrpljuju celinu bivstvajućeg (dovoljno je prisetiti se *čistih*

formi ili onog što smo odredili kao prvo bivstvo, i videti kako to ne pripada građevini koju čine konačne stvari). Ako kategorije odredimo kao rodove, kako će se uočiti da ako se naziv *rod* koristi kao naziv za *formu bivstvujućeg*, taj pojam nećemo koristiti kao praznu formu ovako sadržinski shvaćenih rodova.

Izrazom *nešto* obuhvataju se sve Aristotelove kategorije i istovremeno sve što njima nije obuhvaćeno - bivstvajuće uopšte. Samo za prvo bivstvo može se bez ograničenja reći da se ono uzglobljuje u ovu formu; naime, ako se pod *nečim* misli "ma koje bivstvajuće" to znači da je tu ponajpre reč o konačnom bivstvajućem koje стоји pored drugih bivstvajućih. Teškoća je u tome što ovo protivreči neograničenosti sveobuhvatnog prvog bivstvajućeg, a ako se pak *nešto* razume kao ono što "nije ništa" tada se u sveobuhvatnom bivstvajućem nalazi njegovo najviše ispunjenje. Tako je moguće da *nešto* obuhvati ono što je bivstvajuće (koje nije sve, ali koje nije i ništa) i sa njim i bezdani ponor za koji se u srednjem veku koristio izraz *analogia entis*.

Pitanje, dakle, glasi: da li su *nešto* i *bivstvajuće* jednakoznačni i može li se *bivstvajuće* *sâmo* razumeti kao prazna forma? Ako bi svako bivstvajuće bilo ispunjenje nečega, moglo bi se na ovo pitanje odgovoriti negativno i bivstvajuće u pravom smislu te reči jeste "ispunjeno nešto", a *nešto* je forma bivstvajućeg; tako se dospeva do pitanja kakav bi smisao imalo bivstvajuće kao takvo, bivstvajuće koje mora ispunjavati svako bivstvajuće i koje bi uvek moralо imati svoju formu i način bivstvovanja.

Nije slučajno što se Toma u svom spisu *De ente et essentia* nadovezuje na Aristotelovu definiciju bivstvajućeg (*on*) kakvu nalazi u IV knjizi *Metafizike* gde se razlikuje dvojaki smisao bivstvovanja jer se o njemu jednom govori kao o nečem što dolazi do izraza u "jeste" jednoga suda, a drugi put o bivstvovanju koje se raspodeljuje pomoću kategorija²⁴⁵. Ono što treba razjasniti, a što često ostaje u senci i tako biva prevideno, jeste smisao bivstvajućeg

²⁴⁵ Ako se ovde govori o *bivstvovanju* i *bivstvajućem* tada treba imati u vidu smisaonu vezu između ova dva pojma; bivstvovanje se može razumeti kao (a) ono što se potvrđuje u nekom суду, ono kako stvari stoje, a čemu odgovara istina суда i kao (b) način bivstvovanja koji se nalazi u sadržaju nekoga суда.

na koje se mogu primeniti sve kategorije. Bivstvujuće kao takvo, biće nezavisno od formi i načina bivstvovanja, u vreme sholastike bilo je predmet učenja o transcendentalijama.

Transcendentalijama je određivano ono što pripada svakom bivstvajućem. Opšta određenja bivstvajućeg kao takvog (*ens*), dakle onog što je sadržajno određeno, pri čemu se nema u vidu samo stvar (*res*) već i sve ono što važi za svako bivstvajuće, Toma Akvinski označava izrazima: *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum*, *verum* (stvar, jedno, nešto, dobro i lepo).

Ovde je možda potrebno jedno dodatno razjašnjenje: *kao prvo*, jasno je da se mi u interpretaciji nalazimo na tlu sholastičke filozofije i govorimo njenim jezikom, različitim od grčkog (mada u ovom ima daleko i sve dalje poreklo); kao drugo, ovo tumačenje transcendentalija treba videti kao tumačenje *operativnih pojmoveva* koji se već nalaze kod Aristotela. To će reći: nije da ih Stagiranin nije zna, naprotiv, on je njima koristio, ali na operativan način, tako što je njima nastojao da definiše tematske pojmove svoje filozofije.²⁴⁶

Na drugim mestima kod Tome naći ćemo drugačiju podelu budući da se lepo obrađuje kao rod dobrog kao i da se pravi razlika da li se radi o bivstvajućem po sebi samom ili u odnosu na drugo bivstvajuće. Za bivstvajuće po sebi (za koje se koristi izraz *ens* - bivstvajuće) koristi se još i izraz *res* (dakle, bivstvajuće koje je sadržajno određeno).

Razlika između ove dve transcendentalne forme (*ens* - *res*), po mišljenju sholastičara, bila bi u tome što *ens* označava bivstvajuće ukoliko ono *jeste*, a *res* označava štastvo (*quidditas*) bivstvajućeg, tj. bivstvajuće s obzirom na to *šta* ono jeste. Drugim rečima: *res* je opšti naziv za ono *šta*, i samo po sebi nema sadržaj budući da je njegova "forma". Bivstvajuće po sebi se određuje negativno i to u slučaju kad se njim označava *jedno* (*unum*), jer tad se njim označava ono što je *nedeljivo*. Sva ostala transcendentalna određenja postavljaju bivstvajuće, odnosno, biće u odnos spram drugog: tako, recimo, pojmom *nešto* (*aliquid*) uvek se označava ono

²⁴⁶ O odnosu operativnih i tematskih pojmoveva videti I.5.

što je nasuprot drugom bivstvajućem, ono što je "drugo"²⁴⁷.

Iz ovog što je do sada izloženo možemo zaključiti da postoje svojstva (predikati) koja prevazilaze, transcendiraju kategorije i takva, nadkategorijalna svojstva svakoga bića koja su srednjevekovni filozofi nazivali transcendentalijama.

Ovo učenje nastalo je na tragu viševekovnog nastojanja da se objasni kakva je razlika između boga i sveta, između tvorca i tvorevine, između nestvorenog i stvorenog; podje li se od toga da je bog neko biće (tj. bivstvajuće) a da je pritom bivstvajuće i svako stvoreno biće, s pravom se postavlja pitanje da li se u tom slučaju reč *bivstvajuće* (odnosno - biće) koristi istoznačno, tj. da li je izraz *ens* jedan *terminus univocus* kad se govori o bogu i o stvorenim bićima? Drugim rečima: može li se reč *biće*, ili *bivstvajuće (ens)* jednakо primenjivati kad se govori o egzistenciji boga i kad se govori o egzistenciji neke stvari, odnosno: da li bog i stvari postoje na isti način.

Odgovor srednjovekovnih mislilaca bio je negativan; oni su smatrali da pomenuti pojam *biće (ens)* nije istoznačan već samo analogan (*terminus analogus*) a što važi i za svaki drugi termin ukoliko se on upotrebljava istovremeno za boga i za stvorenog biće jer je nemoguće išta izricati o bogu i o nastalim stvorenjima u potpuno istom smislu, već samo u sličnom, pa je tu reč onda o slično-smislenim (*analognum*) pojmovima. Ono što se u bogu ne vidi, to se, po mišljenju sholastičara i tomista, gleda razumom kroz ono što je stvorenog. Istovremeno, i sam pojam bića (*ens*) ukoliko se pripisuje bogu i ostalim stvorenjima analogan je jer se u dva različita slučaja koristi u dva različita značenja: pripisujući pojam bića bogu, ovaj se pojam, po mišljenju sholastičara, obistinjuje bez ikakvog ograničenja, dok je svako drugo biće nužno ograničeno. S druge strane, pojam bića nije istoznačan jer u sebi uključuje i sve razlike budući da je svaka razlika neko biće a za šta se potvrda mogla naći i kod Aristotela koji kaže kako "biće ne može biti rod bića, jer nužno je da postoje razlike svakog pojedinog roda i svaka od njih mora biti jedna; a nemoguće je priricati, pridavati

²⁴⁷ Stein, G.: *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins, Nauwelaerts/Herder, Louvain/Freiburg 1950, S. 257-264.

(*praedicari*) bilo vrste roda vlastitim razlikama bilo pak rod bez svojih vrsta, te stoga, ako je jedno ili biće rod, onda ni jedna razlika neće biti ni biće ni jedno. Ali ako nisu rodovi, neće biti ni počela, ako su rodovi počela" (*Met.*, 998b).

Ako je i samo biće (*ens*) neistoznačno, jasno je da i ono spada u transcendentalije a da je i samo istovremeno analogno s ostalim transcendentalijama koje izražavaju svojstva bivstvujućeg na više značan, odnosno, analogan način: *jednost (unum)*, *istinitost (verum)*, *dobrota (bonum)* i *lepota (pulchrum)*.

Iz dosad rečenog sasvim je jasno da postoji posve očigledna razlika između kategorija o kojima smo govorili u ranijem poglavlju i transcendentalija: *kategorije* su istoznačna određenja stvari i one se mogu sagledati uočavanjem razlika njihovih karakteristika (*designata*); *transcendentalije* se ne mogu dokučiti na osnovu svojih *designata* već prevazilaze svaki rod određene predmetnosti pa stoga nisu jednoznačne već više značne, što znači da imaju više značenja no što ih imaju kategorije; *zato su transcendentalije analogne*.

Transcendentalije bismo, za razliku od istoznačnih kategorija, mogli pre razumeti kao transcendentalne principe, kao počela bića, tj. kao najopštije principe svega što jeste; drugim rečima: budući da su transcendentalije svojstva bića kao takvog a ne samo svojstva raznih bića, i, budući da nadilaze sve razne vrste bića, transcendentalije su nadilazna svojstva bića (*attributa entis transcendentalia*); u tome treba tražiti osnovni razlog što su ih u vreme sholastike delili na (a) *esencijalne* (bivstvovanje, nastajanje, stvarnost), (b) *modalne* (nužnost, mogućnost, realnost) i (c) *temporalne* (prošlost, sadašnjost, budućnost).

Kako se sholastika metafiziku temelji na logici, a što za posledicu ima determinisanost metafizike određenim mogućnostima logičkog suđenja kod kojeg sud uvek izriče nešto o nečem, metafizika u srednjem veku doseže samo esencijalna određenja onog što jeste, tj. suštinu bića (*ens*), te stoga ostaje po strani kako modalna tako i njegova temporalna dimenzija²⁴⁸. To znači da već od najstarijih vremena postoji latentna opasnost

²⁴⁸ Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 210-212.

ontologizovanja transcendentalija koje se ponekad pre vide kao bića no kao svojstva, a što bi zapravo po svojoj biti ponajpre morale biti.

Već u doba sholastike metafizika je došla do svesti o teškoćama položaja u kojem se nalazi i to u času kad se postavila nužnost razlikovanja *ens reale* i *ens rationis*²⁴⁹, razlika realnog i fiktivnog bića čime je u problemsku sferu uvedeno i pitanje modaliteta bića. Kod Tome izraz "transcendentalno" označava svako bivstvujuće uopšte, odnosno bivstvujuće kao takvo; transcendentalno je "*de omnibus communiter praedicabile analogice*" (*de nat. gen.*, cap. 1) i zato se u vreme vladavine sholastičke filozofije transcendentalije smatraju svojstvima determinisanim božjim umom

Stvar se bitno menja u novovekovnoj filozofiji. Metafizika počinje da se kritikuje ali stoga što se bitno drugačije shvata kako njen predmet tako i njen smisao; najbolji primer novog shvatanja metafizike kao i novog shvatanja fundamentalnih metafizičkih pojmove je filozofija Imanuela Kanta a za to je dobar primer upravo novo shvatanje transcendentalija, shvatanje kakvo ne bi prihvatio nijedan sholastički filozof.

Transcendentalije Kant interpretira kao tvorevine subjektivnoga razuma pa on dotadašnje, srednjovekovno učenje o transcendentalijama koristi da bi napao temelje metafizike u celini; to se ponajbolje vidi u njegovoј tvrdnji kako "toboznji transcendentalni predikati stvari nisu ništa drugo do logički zahtevi i kriteriji svega saznanja stvari uopšte kome oni postavljaju za osnov kategorije kvantiteta, naime jedinstvo, množinu i celokupnost"²⁵⁰. Istovremeno, Kant ističe kako su ove kategorije, koje je trebalo uzeti "samo u materijalnom smislu (i to) kao uslove mogućnosti samih stvari", stari filozofi upotrebljavali samo u formalnom smislu, tj. kao nužne uslove sveg saznanja, pa

²⁴⁹ Kod Tome *ratio* često ne znači razum nego *pojam*, pa umesto pojma *ratio* Toma koristi izraz *intellectus* u smislu *pojma* a ne *razuma*; treba stoga reći da metafizika u srednjem veku pita i dalje, pre svega, za temelj (*ratio*) bića i zato se ona naziva još i *racionalna metafizika*.

²⁵⁰ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 94-5.

su ove "kriterijume mišljenja načinili osobinama stvari po sebi"²⁵¹.

Krajinje je očigledno da Kant pojmu *transcendentalija* daje i jedno posve drugačije značenje od onog koje je našao kod svojih prethodnika, a uzrok tome je u činjenici da ovaj filozof, koji će presudno uticati na svu potonju filozofiju, "pojam *transcendentalnog* sužava na određeno transcendentalno pitanje, na pitanje o *verum*, te za njega povezanost *transcendentalnog* pitanja i problema *transcendentalija* ostaje skrivena"²⁵².

Budući da izrazom "transcendentalno" Kant nastoji da izrazi biće predmeta što se nalazi u oblasti mogućeg iskustva, menja se kod njega i uloga "transcendentalnog", kao i priroda kategorija, te su sad, za razliku od transcendentalnog određenja kategorija kvantiteta, kvaliteta ili relacije kakve nalazimo kod starih filozofa, nakon presudnog uticaja Kanta, kategorije sve više shvaćene kao funkcije, tj. kao temeljno ustrojstvo zakonitih veza u prirodi a time i bića predmeta mogućeg iskustva, jer, sada je svaka stvar uvek kauzalno određena a da pritom kauzalnost nije samo neko posebno slučajno (kontingentno) određenje; isti slučaj je i sa kvantitetom, kvalitetom ili modalitetom²⁵³.

Nesporna je duga tradicija *ontološkog*, a možda bi bilo bolje, jasnije i preciznije bilo reći *esencijalističkog*, tumačenja *transcendentalija* kao nadkategorijalnih pojmova; upravo takva shvatanja su najodlučnije uticala na celokupnu istoriju filozofije i o njima se ne može govoriti "samo iz počasti" (Kant), već iz najdubljih filozofskih razloga.

Drugim rečima: Izlaganje o bitnim problemima filozofije može u najstrožem smislu početi i završiti se izlaganjem grčke

²⁵¹ Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 94.

²⁵² Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 169.

²⁵³ Moglo bi se stoga reći da uloga koju igra biće u staroj transcendentalnoj filozofiji prevazilazi sve kategorije, da biće (ili kako bismo mi danas radije rekli: bivstvujuće) pripada transcendentalijama, dok ga Kant pripisuje i onim kategorijama kojima se mogu pripisati prostor i vreme kao forme opažanja, recimo relaciji budući da Kant princip analogije primenjuje i na kategorije (o tome opširnije: Kaulbach, F.: *Einführung in der Metaphysik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, S. 129-130).

filozofije. Latinska tradicija je preuzela svu tu problematiku kako je mogla i po meri svojim mogućnosti i po meri sebe i svoga jezika; ranije je već ukazano na osnovnu ograničenost latinskog jezika u odnosu na grčki i zato je latinska filozofija interpretacija grčke filozofije, ali u izvesnom smislu i jedna nova, drugačija filozofija, što se najbolje vidi u ovom izlaganju gde nam pojmovi prosto klize ne iz nehata, već zbog prirode same stvari.

Ali, ako jedan uvod u filozofiju ima zadatak da bude *uvod*, on mora računati (na što je u prvom delu već ukazano) i sa tim da uzima u obzir i druge rezultate, i druga rešenja koja poznaje protekla istorija filozofije i njenih pojmoveva, budući da nije stvar samo u tome da se pojmovi moraju uvek misliti iznova, već da moramo računati i sa svom njihovom prethodnom istorijom, da uz današnja značenja moramo imati u vidu i njihova ranija značenja u čijem su se svetlu formirala shvatanja koja čine današnji ukupni fond filozofskih znanja.

Što se pak novijih značenja pojma metafizike tiče, činjenica je da se, usled svojih ograničenja, koja poreklo imaju u ontološkim pretpostavkama, racionalna metafizika pokazuje kao statična (jer može istraživati samo prošlost i nužnost bivstvujućeg), no isto važi i za sve pozitivne nauke koje "svojom praktično-tehničkom delotvornošću mnogo efikasnije konzerviraju svet i onemogućuju istinski razvoj prema budućnosti pre svega zahvaljujući tome što njima uspeva ono što metafizika, usled svoje isključivo teorijske usmerenosti nikada nije imala za cilj: praktično preobražavanje sveta, na osnovu zakona njegovog bivšeg i nužnog stanja"²⁵⁴. Zato se govori kako "racionalna metafizika, ako se zasnuje poput pozitivne nauke, na jedan konzervativan način posmatra i fiksira svet *sub specie aeternitatis*".

Moramo se saglasiti sa tvrdnjom da učenje o transcendentalijama krije problem izvornog projekta filozofije u četverostrukosti njenog osnovnog pitanja, te stoga Eugen Fink s mnogo prava i piše: "Šta je priroda transcendentalija - do danas je još uvek zaboravljeni pitanje. Čini se da uprkos ontološkom preokretu savremene filozofije zaboravljenost problema

²⁵⁴ Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 213.

transcendentalija ne počinje još da se rasvetljava (...). Zaboravljenost problema transcendentalija je najdublja osnova toga da se temeljna tendencija novovekovne filozofije iznova pogrešno prepoznaće i potiskuje u tumačenje po kome se u njoj, nasuprot objektivnom zauzimanju stava prema bivstvujućem (karakterističnom za antičku filozofiju), od sada vrši preokret ka subjektivnosti kao onom *ja*, ka svesti i tome sličnom. Novovekovna filozofija je isto toliko subjektivistička koliko je antička (filozofija) objektivistička. Cela ova suprotnost je vulgarna i uopšte ne spada u dimenzije problema"²⁵⁵.

Eugen Fink spada u one retke filozofe koji nastoje da kantovski pojam *transcendentalnog* reinterpretiraju u svetlu srednjovekovnog problema transcendentalija; na tragu takvog tumačenja lako će se pokazati kako antička filozofija pretežno stoji u znaku borbe oko transcendentalne veze *on* i *hen*. U Aristotelovoj metafizici, ističe ovaj nemački filozof, ova nauka se određuje kao pitanje o bivstvujućem kao bivstvujućem i takođe kao pitanje o *theion*. Interpretacija ovog mnogo osporavanog dvostrukog određenja možda se može postaviti kao pitanje o transcendentalnoj vezi *ens* i *bonum*²⁵⁶.

Čitava filozofija Platona zapravo se kreće u horizontu metafizičkog pitanja odnosa *on* i *agathon*, pa zapravo *biće* (ili, kako bismo mi još rekli, *bivstvujuće*) biva shvaćeno kao nešto što se razvija, odnosno - stvara. Naspram ovakvih tumačenja koja u najvećoj meri determinišu mišljenje antičkog doba, kada je o Kantu reč, može se postaviti, po mišljenju Finka, sasvim drugačija teza: Kantova transcendentalna filozofija nije ništa drugo nego pokušaj novog zasnivanja metafizike, ali ovog puta to je pokušaj da se ontologija shvati kao nekakav nauk o rešenju veze transcendentalija *ens* i *verum*²⁵⁷.

Na tragu takvog tumačenja transcendentalnog pitanja mogli

²⁵⁵ Fink. E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 74.

²⁵⁶ Fink. E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 77.

²⁵⁷ Fink. E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 77-8.

bismo reći da se ono potvrđuje i kad je reč o potonjim filozofima: kod Hegela dominira veza *ens - bonum*, kod Huserla *ens - unum*, kod Hajdegera *ens - verum*; konačno, kod samog Finka, a pod uticajem Huserla, dominira veza: *ens - unum*²⁵⁸. Kako učenje o transcendentalijama ostaje u središtu same filozofije, ovde će se u izlaganju ove problematike naglasak staviti na način kako ovo pitanje postavlja tradiciju budući da će nakon toga biti daleko jasniji sav značaj metafizičke problematike koju nalazimo u fenomenologiji.

5.1.3.

Već iz dosadašnjeg izlaganja postalo je evidentno da temeljni transcendentalni pojam jeste *bivstvajuće ukoliko je bivstvajuće (on hei on, ens ut ens est)*; ovaj pojam trebalo bi da u sebi obuhvati stvoreno i nestvorenov bivstvajuće, odnosno, stvarno i moguće (aktualno i potencijalno), budući da je nestvorenov bivstvajuće čisti akt dok je svo stvorenov bivstvajuće delom aktualno a delom potencijalno. Medutim to pitanje nije bezznačajno. Da li se pojmovno uopšte mogu spojiti stvorenov i nestvorenov? Opšte gledano, pojam *ens* ima dva značenja: (a) kao ime njime se označava ono *šta* jeste, tj. ma *šta* kao neko *šta* i (b) kao particip (*ens*, bivstvajuće), kao to *šta* ono *jeste*, tj. *ens* koje u ovom slučaju pridaje važnost samom bivstvovanju.

U prvom slučaju svako bivstvajuće se bitno može nazvati bivstvujućim, u drugom slučaju samo bog, zato što se u svim ostalim slučajevima *nečem*, da bi nešto "bilo" to što jeste, mora mu se pridodati bivstvovanje²⁵⁹. Ako se bivstvovanje može pripisati

²⁵⁸ To je veza kakvu nalazimo u prvom planu i kod Aristotela i stoga nije nimalo slučajno da upravo kod Huserla a potom kod Finka filozofska tumačenje problema sveta (*ens* kao *unum*) izbija u prvi plan. A nismo daleko od toga da kažemo kako se Fink zapravo približava onom najizvornijem shvatanju koje smo videli kod starih Grka, da nastoji da u tom jednom, odnosno *onom jednom* koje je s one strane svih unutarsvetskih razlikovanja i pre njih, vidi način da se tumači svet prizivanjem potom modela same igre.

²⁵⁹ Ovde se jasno vidi da bivstvovanje (*esse*, nem. *Sein*) treba razumeti kao svojstvo a da je svaki govor o nekom "bitku", ili "bitku bitka" što se sreće kod

samo bogu, to bi moralo imati za pretpostavku identičnost *boga*, *egzistencije i pravoga bivstvovanja*. Naspram, iza, i pre svega toga jeste *ono jedno* koje tematizuje na odlučujući način Proklo i prvim stavovima *Elemenata teologije*. Gde se, ako je tako nešto uopšte moguće reći, radi o teologiji pre svake teologije.

Za to što nazivamo pravim bivstvovanjem ne može se reći da se ono na bitni način može pridati onom *šta* bitno jeste; *štastvo*, odnosno misaona tvorevina koju vidimo kao bitno bivstvujuću, nije nešto što bi bilo stvoreno poput bićâ što postoje u vremenu i koja odražavaju ono što je stvarno. Bivstvujuće se stoga može odrediti kao ono "šta jeste" (*ens est habens "esse" seu id quod est*). Pitanje koje se tu javlja bilo bi: da li *ens*, kao naziv za bivstvujuće označava kakav sadržaj, i, da li bi bivstvovanje (*esse*) moglo biti nešto sadržajno²⁶⁰.

Faktički, ovo prvo svojstvo (*ens*) nadilazi sve kategorije i sve određene oblasti predmeta; ono nije realni predikat (a to važi i za kategorije: prva od kategorija (bivstvo, supstancija) ima poseban položaj zato što su ostale kategorije samo njeni predikati (akcidencije)).

Ostale transcendentalije se nazivaju proprietetima (*proprietates*), ili predikatima, budući da svakom bivstvijućem pripadaju neposredno ili iz njega slede a to su, kao što smo već rekli, pre svega, *jedinstvenost*, *istinitost*, *dobrota* i *lepota*. Međutim, ovi predikati nisu potpuno istoznačni s bivstvijućim, mada kao pojmovi imaju temelj u stvarima (*fundamentum in re*), odnosno, u samom bivstvijućem. Veza transcendentalija se pokazuje u njihovoj međusobnoj zamenljivosti, u zamenljivosti jedne drugom, ili, kako su to formulisali sholastičari, u njihovoj konvertibilnosti²⁶¹; konvertibilnost transcendentalija izražava se

nekih površnih pristupa problemima filozofije, samo posledica ničim opravdanog ontologizovanja svojstva.

²⁶⁰ Stein, G.: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, Nauwelaerts/Herder, Louvain/Freiburg 1950, S. 265-7.

²⁶¹ Ovaj princip o vezi jednosti i bića koji sholastika preuzima od Aristotela, zauzima kod Kanta centralno mesto pa se, zahvaljujući njemu, svaka kategorija tumači sad kao funkcija, tj. kao postupak sjedinjavanja čulno datih materijalnosti. Kategorijalne sinteze a priori (na pr. uzročnost ili velikost)

stavom: *Omne ens est unum*, odnosno, *Ens et unum convertuntur*.

*

Školski primer nacrta učenja o transcendentalijama nalazimo kod Tome Akvinskog, u njegovom spisu *O istini* gde se izlaže jedinstvenost pojma bivstvujuće (*esse*)²⁶² u odnosu na sve ostale pojmove: "Ono što razum (intelekt) zahvata prvo kao najpoznatije i na šta svodi sve ostale svoje pojmove (koji pripadaju biću), jeste *biće*. Stoga, sve ostale pojmove razuma treba shvatiti kao dodate (pojmove) pojmu bića. Ali, nemoguće je pojmu bića dodati nešto što bi po svojoj suštini bilo izvan njega, nešto tako, kao kad bi se akcidens dodoao supstanciji (kao kad bi se rodu dodala razlika), jer svaka suština bitno je nešto bivstvujuće (odnosno, spada u biće). Zato biće ne može biti kategorija. Moglo bi se međutim reći: ako se pojmu bića nešto dodaje, onda se to čini u smislu isticanja nekog načina (*modus*) koji nije sam izražen rečju biće.

To je moguće na dva načina: prvo, tako da taj način (koji dolazi do izraza) predstavlja neki poseban modus bića. Postoje različiti stupnjevi postojanja na osnovu kojih određujemo različite načine bivstvovanja; ti načini bivstvovanja shvataju se kao različite kategorije stvari. Na primer, pojam supstancije ne dodaje pojmu bivstvujućeg neku razliku koja bi bila dodatni momenat pojmu bivstvajućeg, nego, pojam supstancije označava poseban način bivstvovanja, tj. bivstvujuće u sebi (samostalno biće). To se odnosi i na druge kategorije.

Drugo, ti načini bivstvovanja pripadaju uopšte svakom biću, a to je, opet, moguće na dva načina: ili pripadaju svakom bivstvujućem kao takvom, ili pripadaju bivstvajućem na temelju njegovog odnosa prema drugom bivstvajućem. U prvom slučaju radi se o tome da se o biću iskazuje nešto pozitivno ili negativno; no, nema ničeg, što bi jednostavno pozitivno moglo da se izrazi i da

predstavljaju temeljnu vezu zakonitih odnosa prirode i bića predmeta mogućeg iskustva uopšte. Na taj način se pri svakom pokušaju utemeljenja ontologije počinje javljati i pitanje o uslovima mogućnosti sinteze a priori (Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 130).

²⁶² U ovom podužem navodu izrazi *bivstvajuće* i *biće* su ekvivalentni i upotreba jednom jednog a drugi put drugog pojma ima čisto stilske razloge.

se u svakom biću nađe kao njegova suština, na osnovu koje (suštine) se kaže ono što jeste. Na potvrđan način može se izraziti samo to da razlika spram bivstvujućeg leži u tome da se bivstvujuće izvodi iz akta *bivstvovanja*, a reč *realnost* izražava *šta*, odnosno, *suštinu* bivstvujućeg. Negacija koja sledi iz bića jeste nedeljivost; izražava se imenom *jedno*. Jedno je biće kao nešto nedeljivo. U drugom slučaju radi se o odnosu jednog i drugog.

To je opet moguće na dvostruk način: jednom na temelju razlikovanja jednog i drugog i to se izražava rečju *nešto (aliquid)*. Kao što se bivstvujuće označava kao *jedno* ukoliko je nedeljivo, tako se naziva (kao) *nešto* ukoliko se razlikuje od drugog. Drugi put, na temelju saglasnosti (*convenientia*) jednog bića sa nekim drugim a to je moguće samo u slučaju kad je nešto po svojoj strukturi usmereno na to da se podudara sa svim bićima. To je duša, koja je *na neki način sve* (kako Aristotel kaže u III knj. spisa *O duši*); u njoj su zajedno saznajna moć i moć težnje (*vis cognitiva* i *vis appetitiva*). Saglasnost bića i dobrog izražava se imenom *dobro*. Saglasnost bića i duše kao intelekta izražava se kao *istina*" (*de veritate*, q. I, a I).

Podudarnost bivstvujućeg s *moći težnje* izražava reč *dobro (bonum)*, a to potvrđuje i početak Aristotelove *Etike*: "Dobro je ono za čim sve teži"; podudarnost bivstvujućeg s umom izražava reč *istina (verum)*; naime, svaki saznajni proces postiže svoj cilj tako da čovek kao nosilac spoznaje stvara nalik na spoznati predmet. To nalikovanje je uzrok saznanja.

5.1.3.1.

Ako se biće označava kao *jedno*²⁶³, *koje svakom biću* (odnosno, *bivstvujućem*) *pripada, time se označava njegovo formalno svojstvo da ne može biti deljivo. Jedinstvo ovde treba razumeti na transcendentalni način, jer se tu radi o jedinstvu bivstvujućeg kao takvog*, tj. bivstvujuće je jedno, ukoliko bivstvuje. To što je jedno, može se, ali ne na jednostavni način sklopiti, jer ako je iz delova nije jedno; međutim moglo bi se ono razumeti ne

²⁶³Uobičajeno je da se kaže: *jedno*; ali, tu se zapravo radi o svojstvu, dakle, o jedinstvu, odnosno, *jednosti*.

tako što bi se reklo da svako *šta* ima svoj deo već da svaki deo ima svoje sopstveno bivstvovanje pa da potom ti delovi posebno bivstvujući ulaze u sklop jednog (Bivstvovanje ruže kao takve i bivstvovanje njene crvene boje pripadaju *jednom* bivstvujućem - crvenoj ruži).

Ovde se radi o onom poslednjem *jedinstvu* koje je nedeljivo, jer deljivost bivstvujućeg (trascendentalno mnoštvo) uvek prepostavlja jedinstvo. Tako se jedinstvo može razumeti kao forma koja u slučaju svakog pojedinačnog bivstvujućeg mora imati određeno ispunjenje, i to ne kao forma bivstvujućeg, već kao forma *bivstvovanja* kojem izvorno pripada i time se razlikuje od bivstvujućeg (*ens*) stvari (*res*) ili nečega (*aliquid*).

Svako biće odnosi se prema svesti, tj. prema svesnom biéu. U tom odnošenju nastaju nova stanja (*passiones, pathe*) bića (tj. bivstvujućeg). Kao prvo, biće se može odnositi prema razlikujućem mišljenju. Tako nalazimo *jedinstvo* kao objektivni osnov samog bića, a iz kojeg sve drugo proističe. Aristotel kaže: "Jednim se naziva ili ono neprekidno, ili nedeljivo, ili stvari kojima je jedna te ista odredba biti, kao piću i vinu. Ako je kao neprekidno onda je jedno mnogo, jer ono što je neprekidno deljivo je u beskonačnost" (*Fizika*, 185b).

Svako bivstvajuće je jedinstveno; mnoštvo bivstvujućih može biti dato kad je svako krajnje bivstvajuće istinsko jedinstvo (atom, monada); mnoštvo prepostavlja jedno, jer, mnoštva može biti samo zato što ima jedinica, što se svet ne pretvara u ništa deljenjem svega u beskonačnost. Jedinstvo u pravom smislu može biti samo supstancija shvaćena kao bivstvajuće po sebi, kao samostalno bivstvajuće koje nema osnova u nečem drugom već u sebi samom.

Treba razlikovati pojam bića i pojam jednoga; jedno ne dodaje nešto biću neke stvari, nego mu samo dodaje negaciju deobe budući da jedno označava samo nerazdeljivo biće. Tako se jedno razmenjuje sa bićem i isto je što i biće. Biće sastavljeno od delova ne postoji dok je u delovima; samo kad su delovi sastavljeni i čine jedno, može se govoriti o biću; zato se bit svake stvari nalazi u nerazdeljivosti i svako biće čuva svoje jedinstvo kao što čuva svoje bivstvovanje.

Kako se svako biće opire svom uništenju, ono se opire i svojoj razdeljivosti, a to znači da je **jedinstvo, odnosno, jednost** ono što neko biće ima kao razlog, zato što je biće ili stvar (a ne bića i stvari). Jedinstvo nije jedno, nego je ono što ima jedinstvo - jedno.

Jedinstvo, stoga, nije biće nego je princip ili počelo bića, a biće je jedno, tj. biće je ono što ima jedinstvo. Ovde se, po svemu sudeći, radi o ontološkom pojmu jednog, o *transcendentalno jednom*; svako biće je jedno i obratno: samo ono što je jedno - jeste biće; iz toga, po sholastičarima, ne sledi da je svako biće u isto vreme i jedno mnogih bića, jer jedan je bog a nije jedan od mnogih; zato se, po Tomi, ne može jedinstvo, koje pripada biću kao takvom, brkati s jedinstvom koje pripada pojedinačnom biću koje je jedno od mnogih; svaka stvar je jedna po svojoj supstanciji jer da je jedna po nečem drugom, a ovo drugo da je jedno po nečem trećem, tako bi se moglo ići u beskonačnost.

Zato, jedno koje je zamenjivo s bićem, ne dodaje nikakvu stvar biću dok, s druge strane, jedno, koje je počelo broja, dodaje biću nešto što spada u rod, (kategoriju) kakvoće. Posve je jasno da kad se govori o jednom kao jedinstvu, nije reč o matematičkom, brojčanom (predikamentalnom) jednom, već o jednom koje je ovom fundamentu, o metafizički jednom, tj. o jedinstvenosti kao takvoj.

Kod pitagorejaca su matematičko i metafizičko *jedno* međusobno bili zamenljivi a s tim se nije slagao Aristotel zastupajući tezu da *jedno nije broj* već je kao i mera: *počelo* (*arche*) (*Met.*, 1088a). S druge strane, uobičajeno je da se pod brojem misli suma jedinica, odnosno mnoštvo samereno s obzirom na jedinicu i u tom slučaju je broj primenjiv samo na kvantitativne odnose. U poslednjoj instanci, *bivstvovanje samo* (*actus essendi*), tj. ono što subjekt mora imati ili primiti na sebe da bi bio biće, a što Toma određuje izrazom *esse*, tj. ono što jeste time što je poprimilo na sebe oblik bivanja jeste zapravo delo bivanja - temelj sveg jedinstva bivstvujućeg.

Bivstvovanje je u svakom bivstvujućem jedinjujuće, supstancialna forma koja bivstvujuće (svodeći ga na njega samog) vraća iz mnoštvenosti njemu samom. Zato je bivstvujuće utoliko veće i utoliko savršenije koliko mu bivstvovanja više pridolazi (tj.

koliko "ima" više bivstvovanja). Kod životinja je moguće savršenije jedinstvo no kod biljaka, a kod čoveka imamo jedno principijelno novo, visoko jedinstvo. Na osnovu toga metafizika je stalno težila da božanski absolut misli kao jedinstvo, kao jedinstvenost, i jasno je što potom za Hegela čitava filozofija nije ništa drugo do "studij određenja jednog".

Poreklo ideje o *jedinstvu* leži u prirodi našeg duha kao i u objektivnim stvarima. Duhovno jedinstvo našeg bića dato nam je neposredno i ono se nalazi usred stalne mene čulnih oseta, odnosno usred misaonih i voljnih akata koji su nesumnjivi, evidentni. Istovremeno, drugi predmeti konstantno deluju na nas i jasna različitost koja postoji među njima omogućuje da ih obuhvatimo u njihovoј posebnosti, da ih vidimo kao mnoštvo. Tako, *jedinstvo* vodi *mnoštvo* a ovo za prepostavku ima *različitost*. Moglo bi se iz toga zaključiti da je jedinstvo nadilazno (ili transcendentalno) svojstvo bića jer pripada biću kao takvom, tj. svakom biću bez obzira kakva mu bila priroda i bez obzira pod kakvu kategoriju podpadalo to biće.

5.1.3.1.1.

Na taj način, u okviru rasprave o *jednom* kao transcendentaliji, dospevamo do jednog specifičnog problema kojim se bavila kako srednjevekovna tako i novovekovna filozofija a to je *princip individuacije*. Pošli smo od činjenice da sve, što je stvarno, supstancija ili akcidencija, egzistira samo kao *individuum*, kao pojedinačno, kao numeričko jedinstvo, kao pojedinačno biće i da pritom pojedinačno može biti samo u *individuumu*. Tu subzistentnost jedne stvari, odnosno *to*, zahvaljujući čemu ona postoji po sebi, sholastičari nazivaju terminom *individuacija*. Samo pitanje može se formulisati u sledećem obliku: *u čemu bi bilo svojstvo bića nečeg pojedinačnog, odnosno: u čemu leži formalni temelj bića onog što je individualno?*

Ovo pitanje je pitanje o principu individuacije (*principium individuationis*). Svojstva individualnog bića (ili individuacije) Toma određuje tako što kaže da temelj individue ne može biti u mnoštву bića (S. th., III qu. 77a 2). Svojstva individualnosti su (a)

jedinstvo (nedeljivost), (b) *osobitost* (jer je jedno samo sebi identično), (c) posebnost i pre svega (c) *neposrednost* (*incommunicabilitas*).

Pitanje o principu individuacije, a koje može i da glasi: *čime je uslovljeno da jedan supstancialni ili akcidentalni individuum egzistira kao pojedinačno biće* - može se postaviti na trojak način, i to: saznajno-teorijski, fizikalistički i metafizički.

U saznajno-teorijskom smislu, pitanje je o saznajnom temelju (*ratio cognitionis*), odnosno o obeležju individualiteta a ta obeležja - oznake individualnosti (*notae individuantes*) - jesu: *forma, figura, mesto, vreme, ime*, odnosno: prostorna i vremenska određenja, forma, određena mesta u jednom kauzalnom sledu, psihički odnos prema individualnom ja.

U fizikalnom smislu, princip individuacije leži u konkretnom izvoru određene stvari, u njenoj prostornoj formi, i u fizički određenom sapostavljanju, u određenom načinu, kao što forma uređuje delove. Stoga je opravdano da se princip individuacije traži u izvoru određene stvari.

Metafizički smisao principa individuacije možemo nazreti onda kad se postavi pitanje unutrašnjeg temelja individuacije; tada je reč o metafizičkom principu individuacije, pa se shodno tome postavlja pitanje: čime je uslovljeno to da numeričko jedinstvo (individuacija) pripada određenoj stvari tako da je na osnovu toga u sebi nedeljiva, a odeljiva od sveg drugog? Koji je to temelj koji uslovljava da pojedinačni individuum (Sokrat) ne može biti ponovljiv, već da se može javiti samo jednom (apsolutna individuacija)? Ili, na osnovu čega je određen individuum (sa njegovom specifičnom prirodom) nešto različito od mnoštva drugih individuuma koji s njim imaju opšti, zajednički karakter (relativna individuacija)?

Ovo pitanje je u srednjem veku delilo filozofe u suprotne tabore i time se otvaralo pitanje o univerzalijama. Na jednoj strani su *nominalisti*; oni odriču realnost opšteg (*universale*) i shodno tome, oni moraju konsekventno zastupati stav da bi sve, nezavisno od toga da li je telesne ili duhovne prirode, moralno biti individualno, a individuacija pripada biću isto kao i jedinstvenost

(*Einheit*), te bi shodno tome, s jedinstvenošću ona morala biti identična. Na drugoj strani su *realisti* koji tvrde da je opšte uvek realno, kako u slučaju da (a) postoji opšta realnost nezavisna od pojedinih stvari, tako i da (b) opšte postoji kao nesamostalni sadržaj bića.

Obrađujući princip individuacije, Lajbnic polazi od stava da nema u čitavom svetu dve suštinski jednakе stvari (*principium indiscernibilium*) i dolazi do teze: *Omne individuum sua tota entitate individuatur*. On smatra da svaka pojedinačna stvar biva pojedinačna zahvaljujući njenom sadržaju bića, odnosno, zahvaljujući njenoj svrhovitoj determinisanosti²⁶⁴.

Uvid da bi individuacija i jedinstvo (odnosno suština) bili identični, počiva na zamenljivosti *esse essentiae* i *esse existentiae*. Tačno je, da je individuacija data sa suštinom, odnosno sa bićem i to onda kad mi pod suštinom mislimo *suppositum* (*hypostasis*, konkretni subjekt koji leži u temelju univerzalija i akcidencija, tj. pojedinačnu supstanciju koja je u sebi završena, kompletna i zatvorena) u njenoj potpunoj određenosti. U tom slučaju termin *individuacija* je identičan s pojmom *subzistencija*. Ali, pitanje dalje glasi: gde u dovršenom konkretnom subjektu (*suppositum*) leži princip individuacije? To ne može biti u subzistentnoj suštini kao takvoj, jer je forma (*unitas formalis*) ponovljiva i ne može biti princip (*unitas individualis*) koji je po svome bivstvu neposrednost (*incommunicabilitis*). Isto tako, i suština ne bi sama po sebi mogla biti princip individuacije, jer joj se prethodno mora pridodati egzistencija. Suština je isto tako ponovljiva, a ono što prvo ima egzistenciju, jeste individualno, neposredno i neponovljivo²⁶⁵.

²⁶⁴ Slično mišljenje sreće se već i kod Franciska Suarez-a; no, kako on ne pravi realnu razliku između suštine i egzistencije, kao što to čini tomistička filozofija razmatrajući princip individuacije, Suarez dolazi do teze da sama suština već ima temelj u tome što je jedna i što se razlikuje od sveg drugog.

²⁶⁵ Ovome je blisko da se princip individuacije traži, u realističkom smislu, u onom što pripada suštini, u egzistenciji samoj (V. Okam, N. Kuzanski, Dž. Lok), ili u prostornim i vremenskim određenjima (M. Ekhart; A. Šopenhauer: prostor i vreme kao principi individuacije) koja su data istovremeno sa egzistencijom. D. Skot princip individuacije posmatra kao posebnu osobinu, ili modalitet koji pripada pravoj suštini i označava je kao "*haecceitas*". Konačno, princip

5.1.3.2.

Ako za određenu suštinu kažemo da je pojedinačna (individualna) i to u slučaju ako pripada samo jednom predmetu, a da je opšta, ako pripada više no samo jednoj stvari, problem univerzalija, usmeren načinu egzistencije opštosti, mogao bi se formulisati na sledeći način: *kako opšte suštine leže u osnovi pojedinačnih bića?* Prvo tumačenje stvarnosti opštih suština Aristotel pripisuje Platonu i to se stanovište, sholastičkom terminologijom, označava kao teorija *universale ante rem*; po toj teoriji, opšte suštine, koje Platon naziva idejama, imaju egzistenciju po sebi, što znači da postoje samostalno u odnosu na individuu. Ako bi bilo tako, tada bi bilo nemoguće razumeti opšte suštine. Platon ideje i pojedine stvari uspeva da dovede u neposredni odnos pomoću poređenja, ali, poređenje nije isto što i opštost²⁶⁶.

Do pravog spora o prirodi univerzalija doći će tek u srednjem veku, zahvaljujući pre svega spisu Porfirija iz Tira (233-304) *Uvod u Kategodije* (*Eιογωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας*) i to nakon što ga Boetije (470-524) komentarisao i preveo na latinski jezik. Komentarišući svima poznati deo Aristotelovog *Organona* Porfirije postavlja pitanje: *da li rodovi i vrste imaju supstanciju ili postoje samo u našem mišljenju; u prvom slučaju - da li su telesni ili netelesni, u drugom slučaju - da li su odvojeni od čulnih stvari ili u njima i na njima egzistiraju.*

Na početku spora o univerzalijama stoji Anselm Kenterberijski koji je tvrdio da rodovi i vrste imaju netelesnu supstancu i da postoje pre i sa one strane stvari (*ante res*); Roscelin je to odbacivao i branio tezu da je supstancija samo ime ili reč koju mi izričemo ili imamo u mislima; dakle: tu se radi o čisto subjektivnoj egzistenciji vezanoj za čulne oznake a koja sledi iz same stvari (*post res*). Zato što Anselm supstanciju vidi kao nešto

individuacije u bogu jeste apsolutno savršenstvo njegovog "aseiteta", koje ga čini jedinstvenim, neponovljivim bićem.

²⁶⁶ Geyser, J.: *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Herder, Freiburg 1923, S. 55.

realno (*realia*), a Roscelin kao čistu reč ili ime (*voces* ili *nomina*), njihovi sledbenici su se podelili u dve grupe – na realiste i nominaliste. Realisti se oslanjaju na Platonovo učenje o idejama dok je nominalizam bliži epikureizmu. Kritikujući oba učenja nastupio je Pjer Abelar zastupajući jedno peripatetičko stanovište po kojem rodovi i vrste moraju biti u stvarima (*in rebus*).

Ovaj spor koji se nekoliko stoljeća vodio među sholastičarima može izgledati krajnje apstraktan i neinteresantan, ali su posljedice koje su iz njega sledile bile krajnje sudbonosne; opredeljivanje za neko od ovih stanovišta podrazumeva istovremeno opredeljivanje za određeno tumačenje načina i redosleda božjeg stvaranja.

5.1.3.3.

Transcendentalna određenja kojima se označava odnos nekog bića prema svem drugom, ili saglasje s njim, jesu *istinito* i *dobro* (pri čemu dobro u sebe uključuje i *lepo*).

Bića kome se ova određenja pripisuju nisu ma kakva određenja već jedno sasvim određeno bivstvujuće: *duša*. To za posledicu ima da kad je reč o saglasju bića i duše (ili duha, pri čemu se u sholastici pod ovim drugim misli na duhovnu dušu koja ima moć saznavanja), reč je o nečem sadržinskom što se nalazi u duši. Duša, odnosno duh, shvaćena u njenoj potpunosti, nije prazna forma već bivstvujuće koje odlikuje saznanje, težnja i osećaj dopadanja. Ova tri načina odnošenja duše (kao posebnog bivstvujućeg) prema drugom bivstvujućem označavaju tri oblasti bivstvovanja (kojima će se kao filozofske discipline u novo doba baviti *gnoseologija*, *etika* i *estetika*) a ovde ih vidimo kao izvorište transcendentalnih predikata: *istinito*, *dobro* i *lepo*.

Istinito i *dobro* sholastičari dovode u vezu s pojmom bivstvujućeg pomoću pojma savršenstva; bivstvujuće saznajućem duhu daje savršenstvo a da pritom svojim bivstvovanjem ne stupa u njega, i to je ono što mu daje karakter *istinitog*. Ukoliko bivstvujuće nečem drugom, kroz njegovo bivstvovanje, daje savršenstvo to je onda *dobro*.

5.1.4.

Ako biće (*ens*) dovedeno u vezu sa intelektom prosuđuje, tvrdi ili negira i u njemu se nalazi istina (budući da intelekt odgovara stvari koju zamišlja), istinitost se prenosi na samu stvar koja je istinita ukoliko ima neki odnos prema razumu; tako dospevamo do drugog nadilaznog svojstva bića, do onog *istinitog* koje zapravo obrazuje ontološki temelj noetičke istine. Možemo se zapitati: da li je *istinitost* transcendentalno određenje bića ili je reč o jednačenju bića i intelekta pošto o istini i istinitom možemo govoriti samo u slučaju kad jedno biće stoji u odnosu s određenim prosuđujućim intelektom (svest, mišljenje): *Verum nominat id, in quod tendit intellectus*. Premda iz pojma bića ne možemo izvesti ideju istinitosti, ono nam, kad je u odnosu s mišljenjem, otvara prostor istinitog i u tom slučaju intelekt, koji čini momenat odnošenja, nije ni obuhvatni absolutni božji intelekt koji obuhvata svo biće a nije ni relativni, uslovljen, ograničeni čovekov intelekt.

Naspram absolutnog intelekta nalazi se određeno biće (*per se*) i odnosi se spram njega kao prema intelektu koji je nad njim i koji ne dobija od ovog bivstvujućeg po sebi ideju konstituisanja, tj. svoju suštinu. Na taj način intelekt absolutno prethodi stvari i to tako što misleći stvar zapravo je koncipira; taj proces sholastičari su opisivali kao "*mensurat res*", ili, "*est mensuratio rerum*".

Absolutni intelekt je stvaralačka koncepcija po kojoj se biće usmerava i sa čim stoji u saglasju; to je ono što se određuje kao ontološka ili transcendentalna istina stvari a čija je logička posledica inteligibilnost bića. O istini u tom smislu moguće je govoriti kao o *adequatio rei cum idea sua (cum intellectu scil. divino)*. Odnos bića stvari prema absolutnom božanskom intelektu nije direktno saznatljiv i ne može se dokučiti niti neposrednim posmatranjem (*intuitio*) niti neposrednim posmatranjem suštine, odnosno pojma božanskog bića (ontologizam). Takav odnos nije ni urođen niti je neposredno imanentan svesti. Mi prvenstveno do idealnog tipa stvari dospevamo diskurzivnim mišljenjem, posredstvom indukcije. Istina je primarno u našem rasuđujućem razumu, a tek sekundarno u stvarima po sebi.

Ljudski razum može, ideju suštine stvari da sazna samo polazeći od već ostvarenih stvari i to pomoću apstrakcije; formalna

istina leži u rasuđujućem intelektu, a ne u predstavi ili pojmu po sebi. Norma prema kojoj se istinito upravlja, jeste biće (*ens: res mensurat intellectum*). Subjekt istinitog je prosuđujuće saznanje, a značenje istinitog tada je u saglasju intelekta i stvari (*adaequatio intellectus cum re*); to je, razume se, noetička, odnosno, formalna istina. Pored ove dve vrste istine - *ontološka* (transcendentalna) i *formalna* (noetička) - možemo razlikovati i istinu u moralnom smislu a ona označava saglasje našeg izražavanja rečju i delom sa našim moralnim bićem, mišljenjem, osećanjem i htenjem.

Ovde razume se, nije reč o pojmu istine u saznajnoteorijskom smislu, već o ontološkim pretpostavkama pojma istine, odnosno, o ontološkoj, transcendentalnoj istini, tj. o *istinitosti* koja se izriče sa bivstvujućim, tj. zajedno sa njegovom suštinom: *verum in rebus* izriče se sa *ens reale*²⁶⁷.

Samo na osnovu tako shvaćene ontološke istine možemo biće (*ens*) celokupne realnosti izraziti kao ono što važi, kao ono što je logičko, umno i naučno. Sve to, po shvatanju sholastičara, dobija apsolutni temelj u božanskoj suštini kao apsolutnom izvoru istine, pa kako svako prirodno biće odgovara božjoj spoznaji (jer su prirodne stvari istinite ukoliko odgovaraju slikama u božjem razumu), svako je biće istinito i ono, kao takvo, ne može biti lažno. Lažne mogu biti samo proizvedene stvari, one koje proizvodi čovek (i gde "istinitost" proizlazi iz odnosa proizvedene stvari i našeg razuma); dok prirodne stvari zavise od božjega razuma, proizvedene zavise od ljudskoga razuma i one mogu biti neistinite po sebi ukoliko ne odgovaraju samim zakonima proizvođenja. Posledica ovakvog shvatanja bila bi u tome što je moguće da se svakoj stvari i svakom biću pripše istinitost kao bitno svojstvo; neistinitost nastaje kad se naš razum prevari u prosuđivanju i to u slučaju kad nekoj stvari pripisuje nešto što iz nje ne sledi ili što joj je oprečno²⁶⁸.

²⁶⁷ Zato se sva platonistička, aristotelovska i sholastička filozofija potvrđuje u stavu: "*Omne ens in quantum est ens, verum est*", pa se odatle može razumeti i stav Avgustina: "*Verum est id, quod est.*"

²⁶⁸ Polazeći od toga da je neko biće istinito ukoliko, zahvaljujući mišljenju, dospeva u odnos spram saznačućeg subjekta, Hajdeger je tumačio izvornu grčku reč *aletheia* kao neskrivenost, otkrivenost. U našem iskustvenom biću, koje je

Sholastičari su smatrali da se svet može do kraja dokučiti i zato svako biće (*ens*) vide kao ono što je pristupačno intelektu. Svako biće, tvrdili su oni, saznatljivo je ukoliko je aktualno i pozitivno; to znači: saznatljiva su pojavljujuća akcidentalna određenja na kojima se razlikuju slučajna određenja proprijeteta u kojima se raskriva sama supstancija te se tako saznatljivost pojedinog bića temelji u njegovoj suštini pa je stoga i moguće razlikovati (a) istinu suda, (b) istinu u umetnosti i (c) božansku istinu.

5.1.5.

Ako biće, koje odlikuje težnja ili volja, dovedemo u odnos prema svesti tada se ono pokazuje u osnovi pojma svrhe ili cilja i može stupiti u odnos s pojmom dobrog; ako pak svako biće teži nečem, ako je svako biće osnov i cilj težnje, pokazaće se da je *dobrota* takođe nadilazno svojstvo bića. Budući da se razlikuju samo po pojmu, tj. terminološki, po Tominom mišljenju *dobro i biće su isto*, jer dobro je ono za čim sve teži, a svaka stvar je utoliko predmet težnje ukoliko je savršena; kako svaka stvar teži svom savršenstvu i kako je svaka stvar savršena u onoj meru i kojoj je stvarna, ona je dobra ukoliko je biće jer bitisanje počiva u realizovanosti svake stvari.

To znači da su dobro i biće isto u pogledu stvari, ali i da postoji znatna razlika među njima: dok dobro svojim pojmom označava nešto što može biti predmet težnje, pojам bića nema to značenje, pa na pitanje da li je svako biće dobro, Toma odgovara: *svako biće, ukoliko je biće, jeste dobro* a to je stoga što svako biće, ukoliko je biće, u stvarnosti je na neki način i savršeno (jer je svaka stvarnost i savršenstvo); samo savršeno može biti ono što odgovara težnji i što je dobro. Bilo svesno ili ne, svako biće nastoji da zauzme položaj bića shodno ideji njegove konstitucije i, ako taj položaj zauzme, onda je dotično biće savršeno (*perfectio*); ono može biti savršeno, završeno, tj. zatvoreno u (a) svom biću (supstancialno savršenstvo), u (b) svojoj moći i osobinama

uvek u svetu (*In-der-Weltsein*), uvek smo kod bivstvujućeg koje smo otkrili, a to znači: biće je ono što se otkriva, ono što se pokazuje u prividu pojavljivanja.

(virtuelno savršenstvo) i u (c) svojoj svrhovitosti (finalno savršenstvo). Kriterijum i merilo savršenosti bivstvujućeg obrazuje ideju suštine (i norme) stvari. Temelj ideje dobra jeste (a) težnja (*appetitus*, volja u daljem smislu), (b) cilj težnje (stanje savršenstva) i (c) podudarnost cilja sa težnjom.

Dobro je sve što leži u usmerenju u savršenosti jedne stvari i što odgovara njenoj ideji normativnosti, zakonitosti i svrsi. Kako svaka stvar od sebe same teži onom što joj po prirodi odgovara, Aristotel je dobro odredio kao ono "čemu sve teži" (Nik. et., 1094a) i stoga je u delovanju dobrog video suštinu stvari. S druge strane, formalni pojam dobrog leži u težnji, ili u proporciji jednog bivstvujućeg s drugim i ova proporcija je temelj traženja (teženja). Tako shvaćen pojam dobra podrazumeva (a) težnju jedne stvari (*appetibile esse*), a što sa svoje strane prepostavlja (b) savršenstvo (*perfectum esse*); (c) oba prethodna momenta stiču se zajedno, ukoliko poseduju stvarnost (*actu esse*) naspram nestvarnog ili tek bivajućeg.

Ako se biće pokazuje kao dobro, onda se dobro zahvata u ontološkom smislu. *Dobro* znači tada isto što i savršeno. Ukoliko se pak pod bićem razume savršenstvo savršenstva, onda svako bivstvujuće, ukoliko jeste, ima, shodno tome, određen stepen savršenstva. Ovaj stepen savršenstva ravna se prema supstancialnoj formi i prema akcidentalnim određenjima bivstvujućeg koje, ako je aktuelno, jeste i savršeno²⁶⁹.

Koliko je svako pojedino biće (s obzirom na ljudska htenja) dobro? Odgovor na ovo ontološko pitanje mogao bi da glasi: pošto bivstvujuće u svom biću uvek poseduje savršenstvo, ono je za čoveka pozitivna vrednost; svako posebno bivstvujuće je ono što mu se po njegovoj unutrašnjoj vrednosti priznaje.

Ali, postoji nesavršenstvo, postoji zlo. Kako je to moguće? Očigledno, po sredi je pitanje koje stolećima opseda kako filozofe

²⁶⁹ Savršenstvo se ovde ne uzima u moralno-vrednujućem smislu, već u ontološkom. Kažemo: jela je savršenija od kamena, čovek je savršeniji od životinje; u oba slučaja radi se zapravo o jednoj višoj moći postojanja koje je izraz višeg načina delovanja bića. Zato govor u ontološkom smislu dobrog nema ništa s praktičnom korisnošću ili s onim što se pokazuje vrednim želje.

tako i teologe; jedan od mogućih odgovora bio bi: nesavršenstvo, zlo, je nedostatak na samom biću, odsutnost biti koju bi u smislu supstancialne forme biće trebalo da poseduje a zapravo je na samom biću nema; zlo je stoga samo manjak savršenstva, pa tako i manjak dobra koje bi stvar morala imati po svojoj prirodi. Zlo se u sholastičkoj literaturi određuje kao privacija (*privatio* = lišavanje); ono je ograničenje, nedostatak nečeg, a čega bi trebalo biti shodno njegovoj supstancialnoj formi. (Primer za ovo je slepilo: ono je nedostatak, nebivstvovanje na organu vida.) Otvorenim ostaje pitanje: u kakvoj su vezi ontološko i moralno dobro.

Uzrok može biti samo dobro a ne zlo, jer uzrok može biti samo biće, a nikako ne-biće; zlo ne može označavati neko bivstvovanje, oblik ili prirodu, već samo odsustvo dobra; ako zla ima, ima ga samo u nečem i to u onom što je dobro; ono, kao takvo, ne može imati uzrok; uzrok bi moglo imati samo ono biće koje zloču ima u sebi. Ako bi pak zlo i imalo neki uzrok, to bi moglo biti samo u onoj meri u kojoj je neka stvar bez savršenstva pa u njoj imamo manjak dobra kojeg bi sama stvar, po svojoj prirodi, morala imati. Međutim, uzrok tog manjka može biti samo dobro, jer, ne može biti uzrok ono što nije dobro (S.th., 1,49,1,c).

Bog ne može biti uzrok zla, jer zlo koje potiče iz manjka bića ne može poteći iz boga koji je najveće savršenstvo. Zlo proisteklo iz manjka delovanja ne može imati uzrok u bogu, ali u bogu može imati uzrok ono zlo koje je posledica raspadanja stvari; stvari se raspadaju radi gradnje novih oblika a bog za cilj ima dobro celine sveta; radi postizanja celine sveta moguće je da negde bude i manjka bića; uzrokujući dobro, bog može u stvorenim bićima proizvesti i rastvaranje stvari; kako celina sveta podrazumeva pravednost, a ova podrazumeva kažnjavanje krivice, bog može biti uzrok zla koje se nalazi u kazni, ali ne i onog zla koji se nalazi u krivici. Posledica ovoga je po mišljenju Tome to što nema nikakvog bića koje bi bilo izvor svakoga zla, pa shodno tome, nema ni nekog prvog počela svih zala kao što imamo prvo počelo svakoga dobra.

Ako zlo i postoji, onda ono, po mišljenju najvećeg filozofa sholastike, ne može biti bit neke stvari, već samo nebitni manjak kakav dotična stvar ne bi trebalo da ima, te se stoga odgovor na

pitanje šta je zlo, uvek traži polazeći od temelja onog što je dobro.

U literaturi, posebno sholastičkoj, srećemo različite podele pojma *dobro* i ovde ćemo ih samo nabrojati: (a) *bonum absolutum* (dobro po sebi) i *bonum relativum* (dobro primenjivo na nešto drugo); (b) s obzirom na subjekt razlikujemo: (1) *bonum honestum* (moralno dobro, dobro koje težeću bit svoje sopstvene prirode može da usavršava), (2) *bonum utile* (stvar koja teži ispunjenju određene svrhe), (3) *bonum delectabile* (dobro koje je u stanju da stvori zadovoljstvo i prijatnost). Nadalje, možemo razlikovati (c) *bonum verum* i *bonum apparen*s (ono što je u funkciji nečeg drugog); ova podela počiva na tome šta reflektujući razum o karakteru određenih vrednih ciljeva može i pogrešno da sudi, kao i na tome da razum može nešto posmatrati kao dobro i tome usmeriti težnju, a to zapravo i nije dobro; isto tako razlikuje se: (d) *Bonum simpliciter* (bivstvujuće koje je prosto savršeno i za sve je vredno težnje to je slučaj kod onog bivstvujućeg čija je suština u apsolutnom smislu dobro (bog) i *bonum secundum quid* (to je dobro koje je samo delimično savršeno i samo u određenom smislu može biti cilj težnji), te, (e) *Bonum metaphysicum, physicum, ethicum*, itd.

Kad je reč o transcendentalno lepom, odmah treba reći da tu nemamo posla sa umetnički, estetski lepim već sa lepim u njegovom ontološkom smislu; reč je o prirodnom, ili, još bi bolje bilo reći: kosmički lepom, o načinu kako se pokazuje kosmos i u tom slučaju lepo je transcendentalija poput dobrog, istinitog ili jednog. Ako se sve bivstvujuće naziva lepim, reč je pre svega o supstanciji u njenoj pojavi, u njenoj čulnoj datosti. Neko biće je lepo ukoliko njegov izgled, njegova pojava, supstancialna forma, dolazi do izraza na savršen način. Zato se ljudskom duhu lepota umetnosti, u njenom najpotpunijem izrazu, javlja u medijumu čulnosti.

Biće kao istina odnosi se na ljudsko saznanje i izražava se u kretanju mišljenja. Biće kao dobro odnosi se na ljudsko nastojanje, na čovekove težnje. Kada je o lepom reč, ono se kao biće bivstvujuće prezentuje u pojavlivanju. Iz činjenice da je svako biće lepo, sholastičari su zaključivali da je svako bivstvujuće takvo, da njegovo bivstvovanje dolazi do izraza u samom pojavlivanju.

Kao što u slučaju dobrog imamo njegov nedostatak, zlo, tako, kad je reč o lepom, imamo ružno kao nedostatak na bivstvujućem.

Određenja pojma lepog međusobno su u velikoj meri protivrečna i menjaju se sa promenom opštih filozofskih učenja, a budući da se ovde ne bavimo problemima estetike i umetnički lepog navešćemo samo nekoliko određenja lepog ali s obzirom na ontološku dimenziju unutar koje ovaj fenomen srećemo; dakle, ovde će biti reči o lepom kao transcendentalnom svojstvu bića a koje se u nekim klasifikacijama transcendalnih određenja bića i ne javlja, budući da se u nizu slučajeva identificuje sa dobrim (kako je to i bilo uobičajeno u antičko doba).

Prvo izvođenje o pojmu lepog nalazimo kod Platona, ali, tu još nemamo i teoriju lepog. Platon traži suštinu lepog u nadčulnoj ideji koja je istovremeno dobro i istina. Stvari su onoliko lepe, koliko počivaju na ideji lepote. One su lepše koliko u njima ideja lepote dolazi do izraza. Za određenje lepog su neophodne formalne karakteristike kao što su harmonija, simetrija, jednostavnost, poredak, čistota.

Ako je, kako ističe E. Grasi, ograničenje neograničenog izvor svake manifestacije lepog, to je stoga što se "ograničeno javlja u vidu jednakog i dvostrukog i svega onog što uklanja razliku između suprotnosti: samo na taj način ono može preko srazmere i saglasnosti da stvori broj" (*Fileb*, 25e). S druge strane, Platon ne propušta da načini razliku između telesne i duševne, odnosno, između spoljne i unutrašnje lepote (*Fedar*, 279c; *Gozba*, 210b).

Platon će lepotu povezati s vrlinom duše, a sve tome suprotno smatraće se ružnim (*Zakoni*, 655b) jer, vrlina je zapravo lepota²⁷⁰ duše (*Država*, 444e). Ovde treba istaći, još, po ko zna koji

²⁷⁰ Ova veza lepote i vrline jasno ukazuje na blizinu lepote i dobra, a što je prisutno već kod Homera. Takvo shvatanje neće biti strano ni Aristotelu: "Lepo je dobro, ukoliko je ono priyatno" (*Ret.*, I, 9), premda se ne sme gubiti iz vida i jedna druga tendencija, nastojanje da se lepota ne prikazuje kao nešto podudarno sa stvarnošću već kao neka subjektivna tvorevina lišena egzistencijalnih zahteva, sve više svedena na posrednika između sveta i subjekta (budući da izražava i otkriva i moguće posebne aspekte ljudskog iskustva, tj. subjektivnog odnosa prema biću. Već Aristotel počinje da istražuje lepo polazeći od onog pojavnog, i težište stavlja na formalne momente pojma lepog, ne

put, da u antičko doba lepota nema estetsku već ontološku dimenziju; lepota, za razliku od pravičnosti i razboritosti, blista, ona ima "poseban sjaj" kojeg se duša seća kad ugleda neki pojedinačni lepi predmet. Drugim rečima: lepo o kojem govori Platon prevazilazi svet čula; lepoti je svojstvena prividnost kakvom se ne odlikuje istina. Platonova teorija lepog značajna je upravo po njenoj ontološkoj dimenziji: da nema lepote, mi ne bismo mogli da uočimo savršenost, harmoniju i božanstvenost sveta²⁷¹. U predaristotelovskim spisima, gde se govori o lepoti, reč je uvek bila o nekom znaku života koji je bliži bogovima, lepota je zapravo bila oznaka više objektivnosti preko čega se čovek približava savršenstvu, tj. ako je tu reč o lepoti kao pojmu korisnosti (celishodne upotrebe nekog predmeta), tj. ako je nešto lepo zavisno od toga kako se primenjuje (s obzirom na čovekov cilj uopšte), a to znači da se ljudska praksa dovodi do savršenstva.

Ta praksa nije neko ljudsko savršenstvo određeno voljom božanstva i postignuto uz božansku pomoć (Homer, Pindar), niti je tu samo reč o savršenstu ukorenjenom u idejama kao u prvobitnoj mogućnosti (Platon), već je reč o stvaralaštву kao otkrivanju jednog mogućeg ostvarenja čovečnosti u njenom uspehu i neuspehu²⁷². Zato kod Aristotela umetnost nije više onog što jeste, već onog što bi "moglo" biti.

Za Aristotela je lepo u rasporedu delova koji čine celinu i to u odgovarajućoj veličini; to znači da Aristotel ne koristi pojam umetnosti samo u sferi poetičkog, već i dalje u oblasti ontološkog²⁷³; to biva još jasnije ako znamo da Aristotel ističe kako

previđajući da lepo može biti samo na nekom sadržaju premda njegove formalne elemente nalazi čas u poretku, čas u srazmeri, čas u ograničenju ili tačnoj veličini, čas u svemu tom zajedno.

²⁷¹ Grasi, E.: *Teorije o lepom u antici*, Srpska književna zadruga, Beograd 1974, str. 99-101.

²⁷² Grasi, E.: *Teorije o lepom u antici*, Srpska književna zadruga, Beograd 1974, str. 140-141.

²⁷³ Iako sa Aristotelom umetničko shvatanje lepog počinje da se odvaja od ontološkog, red, simetrija i veličina ostali su deo opštег shvatanja lepog, oni su uzdignuti do kategorija prabića, a na taj način Aristotelovo tumačenje lepog još uvek ostaje u granicama ontološkog.

se lepo ima tražiti u onom što je nepokretivo, jer "najviši oblici lepote su poredak, srazmera i određenost koji se ponajviše ispoljavaju u matematičkim naukama (*Met.*, 1078a), a tu je reč o naukama koje nemaju mnogo veze s umetnostima.

Sa posve ontološke tačke gledišta lepo će u antičko doba tumačiti i jedan od poslednjih helenističkih filozofa -Plotin. On zastupa prilično ekstremni spiritualistički idealizam. Suština lepog leži u prevlasti ideje nad materijalom. Umetničko predstavljanje odražava ideal, najvišu ideju i tako dopunjava ono što u čulnom opažanju nedostaje. Istinska lepota leži u nadčulnom. Plotin započinje svoje raspravljanje o lepoti na nivou konvencionalnog mišljenja njegovog vremena. Lepota se najviše obraća vidu i sluhu, kaže on, i obuhvata kombinacije reči i sve vrste muzike. On uključuje i vrste ponašanja i karaktera.

Plotin uviđa kako jedna ista tela izgledaju kad-kad lepa, a kad-kad ne i ističe kako je veliki razmak između "biti telo" i "biti lep" (*Enn.*, I, 6,1) a to znači da ga više ne zadovoljava konvencionalna definicija lepog kao harmonije delova; ona je po njegovom mišljenju veoma široka ali istovremeno i veoma uska; ovo poslednje stoga što su nesložene jednostavne stvari, kao što su munja, zlato, muzički ton, moralna dela, takođe lepe a ako lepo srećemo i u nekoj složenoj stvari ovo će zahtevati da lepote ima i u pojedinostima. Pomenuta definicija je suviše široka zato što savršeno sklopljen sistem ideja može biti lažan i ružan, iako pokazuje svojstvo harmonije u visokom stepenu. Drugim rečima, neko prosto svojstvo ili prosta jedinica mogu biti isto tako lepi kao i klasična harmonija; s druge strane, harmonija može postojati a da nema nikakve lepote.

To znači da tradicionalni pojam lepote treba revidirati. Polazna tačka Plotinovog učenja je dualizam materije (neograničeno, neobjašnjivo, bezoblično, skriveno, princip mraka) i forme (princip ispoljavanja koji Plotin identificiše s lepotom). Pokazivanje bića jeste ono što određuje lepotu. "Lepota neke obične boje nastaje zahvaljujući formi koja ovlađava tamom materije, kao i prisustvu (*parusia*) bestelesne svetlosti, koja je logos i ideja (*Enn.*, I, 6, 3). U krajnjoj liniji, kaže Plotin, pod lepim mi mislimo ono što

vidimo. Načelo koje podaruje lepotu materijalnim stvarima "jeste nešto opaženo ... na prvi pogled, nešto što duša imenuje kao da ga odavno poznaje, i prepoznujući ga, pruža mu dobrodošlicu i ulazi u jedinstvo s njim" (*Enn.*, I, 6,2). Zato filozofija lepote mora ispitivati tu psihološku činjenicu, tu čežnju ljudske duše za nečim što saoseća sa njom, njen izlaženje da bi našla ono što joj je slično i radost koja kruniše uspeh u tome.

Poistovećujući lepo s predmetom želje, Plotin ponavlja temu Platonove *Gozbe*. Kao i Platon, Plotin uči da naše sviđanje kako ga nalazimo na površini našeg osećajnog života, nije ozbiljna odanost. Onaj deo naše duše što može da vrši izbor uspinje se do svoga cilja - savršenog izbora savršenog predmeta. Međutim, Plotinova teorija o lutanju i o nemirenju duše, o njenom vraćanju kući, predstavlja razrađeniji i određeniji sistem ideja od Platonovog i zato Plotin pita: zašto duša mora da oseća nedostatak nečega i zašto nalazi mir i zadovoljstvo u nekoj vrsti intuitivnog doživljaja - u sjedinjavanju s lepim?

Crkveni oci se u vreme rane patristike svojim pojmom lepog nadovezuju na platonovsko, odnosno neoplatonističko učenje; posebno to važi za Avgustina i Pseudo-Dionizija, a srednjovekovna sholastika, pod odlučujućim uticajem Tome Akvinskog i Bonaventure, nastoji da aristotelovski smer poveže s platonovskim i pritom polazi od iskustvenog delovanja lepog. Tako, uprkos svom uvažavanju Aristotela, on se u srednjem veku vidi uvek u jednom platonizovanom obliku a što je samo posledica njegove recepcije s kraja antike, kada je u atinskoj školi od strane Prokla izučavanje Aristotela, posebno njegovih logičkih spisa bio samo svojevrsni, ali obavezni uvod u izučavanje filozofije Platona.

Vekovna formula lepog: umerenost, oblik i sklad potiče od Avgustina koji je pisao: "Dopada se samo lepo, u lepom pak oblici, u oblicima proporcije, a u proporcijama brojevi". Avgustin smatra da su sve umetnosti i nauke sređene pomoću brojeva, da je i sam razum broj kojim se računaju sve stvari; duša se može srediti pomoću umetnosti tako što će postati skladna i lepa a što je preduslov za posmatranje boga.

Avgustin smatra da oduhoviti sebe znači isto što i sebe

oblikovati, pa, kako put prema spasenju i istini vodi prema redu i broju, red i broj su određujuće crte lepote. Ovo je, razume se, u velikoj meri i posledica shvatanja da se svemir pridržava reda jer bog voli red i sam je začetnik reda.

Učitelj Tome Akvinskog, Albert Veliki definisao je lepo kao "elegantnu samerljivost"; ona je "sjaj forme koja sija na srazmernim delovima materije"; ovo isticanje sjaja treba videti kao dug tradiciji koja potiče od Plotina, a koji je, kao što znamo, prvi istakao sjaj (pored proporcije) kao konstitutivni momenat lepote; Bonaventura *lepo* određuje kao "izbrojivu jednakost" a Toma smatra da nešto, da bi bilo lepo, mora ispunjavati tri uslova a to su: *celinu, srazmer i sjaj*. Lepo je, kaže on, ono što nam se dopada kad ga vidimo. Srednjovekovni filozofi nalazili su lepo u svemu što je sadržavalo ta svojstva i odnose: u svemиру, u čoveku, u zgradama ili u pesmama, odnosno, u prirodnim kao i u umetničkim predmetima, a isto tako i u celokupnom sistemu stvari. Lepota za njih nije bila vezana samo za proizvode umetnosti (u današnjem značenju te reči) i zato se estetika ne nalazi u teoriji umetnosti, teoriji igre ili teoriji privida.

Čini se posve razumljivim što je teorija lepote, kakvu srećemo kod Tome, posve bliska onoj kakvu nalazimo već kod Avgustina a koja pritom leži pod velikim uticajem neopitagorejske tradicije i Plotina; nije se bez razloga tvrdilo kako Toma duguje Avgustinu isto koliko i Aristotel Platonu. Time se htelo reći da je u srednjem veku, kao i u antici, kasniji mislilac govorio o lepoti i dobroti za čoveka a ne o apstraktnoj dobroti i lepoti te da su oba kasnija mislioca bila popustljivija prema ljudskoj gladi za zabavom i prema umetnosti kao prema nekoj hrani za tu glad.

Toma kaže da je lepota ono što nam se sviđa kad ga gledamo (*quod visum placet*) i ovo nas odmah podseća na to da smo takav stav našli mnogo ranije kod Plotina; on sviđanje povezuje s organom vida putem prikladne srazmere a iz toga onda sledi povezivanje lepote sa formom, a to beše i Avgustinova glavna teza.

Lepota pruža čulima nešto sređeno, a samo sređena čula, vid i sluh, mogu primiti red i meru. Toma će istaći da je lepota formalni uzrok i, nastojeći da odredi lepotu, staviće formu na prvo

mesto. On tvrdi da se čin saznanja olakšava prisustvom onog reda koji znači lepotu i time je opet blizak Avgustinu po kome se čin stvaranja olakšava ritmičkim kretanjem koje karakteriše umetnika pri radu.

Umetnici²⁷⁴ se u svom radu rukovode brojevima kao rukovodnim načelima. Oni barataju rukama i oruđima u svetlu brojeva koje nose u duši. Njihov unutrašnji razum vodi računa o nebeskim brojevima, i to je njihovo merilo. Ples nastaje kad kretanje za svrhu ima samo zadovoljstvo. Ali, svi umetnici (bavili se oni prostornim ili vremenskim umetnostima) teže za dobrom formom i u izvedenju i u proizvodu. "Iznad umetnikovog duha стоји број већан у мудрости". Mnogi se muzičari по nagonу ritmički kreću i pevaju.

Forma je dakle pravo obeležje lepote. Blistanje lepog po shvatanju Tome znači isijavanje forme neke stvari, dela umetnosti ili prirode i to na takav način da se to isijavanje predstavlja duhu u svoj svojoj punoći i bogatstvu svog savršenstva i reda. Reči kojima se označava svetlost (*claritas, lux, lumen, illumino, lucidus, illustro, splendor*) u srednjovekovnim teološkim spisima gotovo su isto tako uobičajene kao i reči koje označavaju formu.

Lepota kao sjaj može se najjednostavnije protumačiti kao prijatnost svetle boje i bleštanja i to "očigledno" značenje ostaje do kraja i deo njenog filozofskog značenja. Konvencionalnoj definiciji lepote kao "skladu delova" tako se vremenom pridružuje i "prijatnost boja".

Primamljive svetle boje i blesak zlata samo su površinski simboli pune snage sjaja; mora se znati da su mistici unutar i iza čulne svetlosti videli svetlost bez materijalnog mesta, sjajniju od sunca, a unutar te svetlosti "samu Živu Svetlost" pred kojom iščeščavaju tuga i bol. Zamisao o bogu kao Živoj Svetlosti došla je do Tome od Avgustina i Bonaventure, od Eriugene i sv. Franje i već je bila opterećena složenom verskom i filozofskom istorijom. Ideju o

²⁷⁴ Treba imati u vidu da pojам umetnost (techne, ars) kao i niz pojmove kojима se određuju umetnik i umetnička delatnost u srednjem veku imaju potpuno drugačije značenje no što je to danas: umetnik je zanatlija i njegova delatnost nije u sferi *estetskog* nego u sferi ontološkog.

bogu kao svetlosti nalazimo kod Semićana, Egipćana kao i kod Persijanaca. Platon Sunce vidi kao najviše dobro. Forma je tako, čista svetlost. Svetlost i forma se poistovećuju jer je svetlost najfinija i najviša supstancija, najizvrsniji elemenat kao što je forma cilj kojem teži svaka data stvar. Tako su za srednjovekovne mislioce, pa stoga i za Tomu, dve glavne oznake lepote forma i svetlost koje se stapaju u ideji o aktivno oblikujućoj formi.

Ovde izloženo učenje o transcendentalijama tek delimično odgovara na krajnje složena pitanja koja one otvaraju i kojim je sudeno da ostanu trajno otvorena; nije tu samo reč o izazovu pred kojim se nalazi savremena filozofija, već o izazovu pred kojim se nalazi svaka filozofija koja hoće biti nešto više no sredstvo zabave i razonode, svaka filozofija koja u pitanju o smislu i prirodi bića i njegovih transcendentalnih određenja vidi osnovni motiv i podstrek plodotvornom mišljenju koje uvek ostaje na izvestan način u dijalogu sa tradicijom na čijem početku stoje stari Grci u svojoj neprevladanoj i neprevladivoj veličini.

6. Bivstvujuće i "bivstvovanje"

Ostaje jedinstven utisak da antička i srednjevekovna filozofija sve do Dekarta i pojave novovekovne filozofije subjektivizma govori jednim jezikom (nezavisno od toga da li je to grčki ili latinski) i da se nalazi u jedinstvenom duhovnom i tematskom prostoru. U isto vreme, treba imati u vidu da su sva filozofija i svoj mišljenje uslovljeni svojim predmetom i da se sa promenom predmeta, sa promenom shvatanja prirode predmeta, menja i sama filozofija. S pojavom novog doba situacija se bitno menja i svoj završni izraz filozofija dobija u jeziku Martina Hajdegera.

Filozofija Hajdegera izražava naše vreme ali i više od toga, budući da je ovaj nemački filozof sve vreme nastojao da naše vreme misli u kontekstu celokupne filozofske tradicije; to je osnovni razlog što ćemo se u ovom poglavlju, analizirajući neke od motiva i tema tradicionalne metafizike, obratiti i spisima Hajdegera. S jedne strane ovo će nam omogućiti da iz jednog drugog ugla prikažemo temeljne metafizičke probleme a s druge, to će nam olakšati izlaganje u drugom delu, kad bude bilo reči o fenomenologiji Edmunda Huserla i o tome kako fenomenologija razvija čitavu metafizičku problematiku.²⁷⁵

²⁷⁵ Može se desiti da će nam uskoro na nekim mestima u izlaganju fenomenološke problematike razumevanje Hajdegerove filozofije biti od pomoći za razumevanje Huserlovog mišljenja koje je odlučno u školskom smislu uticalo na Hajdegera (pored Kanta), kao što je u antičko doba delo učenika (Aristotela) bilo ključ za pristup velikom Platonu. Ovde ostaju po strani današnje diskusije o nemačkom filozofu (izazvane publikovanjem poslednjih tomova njegovih sabranih dela *Schwarze Hefte*) budući da sve te rasprave najvećim svojim delom nalaze se izvan filozofske problematike i zaobilaze njegove filozofske spise. Reč je nadalje, mahom, o filozofskim piscima koji su prvi deo svoje filozofske karijere pravili na veličanju i minucioznim analizama ogromnog Hajdegerovog opusa, a sada na zalasku karijere okreću list i na osnovu nekoliko stranica iz njegovih rukopisa nastoje da preosvetle celokupno Hajdegerovo delo. On nas je po rečima Gadamera naučio da na nov način čitamo Grke. Znam samo još jednog takvog u naše vreme, to je Branko Despot, no rano je još o njemu govoriti dok se ne objave svi njegovi spisi (a reč je o još oko 50 knjiga). Uprkos prividnoj aktuelnosti, čak i popularnosti svih pisanija protiv Hajdegera, čak i s pozivima da se njegova dela više ne čitaju, teško je osporiti značaj njegovog mišljenja. Bez njega bi slika proteklog XX stoljeća izgledala mnogo ubogije a i takva kakva je, nije baš neka

Zahvaljujući Hajdegeru mi smo u XX stoljeću dobili jedno potpuno novo tumačenje grčke filozofije a sa njim je došlo i do reinterpretacije čitave istorije metafizike, što se posebno odrazilo na filozofsku terminologiju. I kako sam ovde na više mesta pomenuo (ne bez razloga, već da bi bilo dobro upamćeno, a što je za jedan *uvod* ove vrste važno). Hajdeger je u seminaru o Heraklitu (1966), koji je vodio sa Eugenom Finkom, rekao kako se pojmovi svaki dan moraju misliti iznova a to podrazumeva permanentno kreativno promišljanje svekolike istorije filozofije.

Citava Hajdegerova filozofija je posledica jednog originalnog nastojanja da se misli filozofija i njena istorija i njemu se moramo obraćati bez obzira na to što kod njega imamo u znatnoj meri jedno po nekima „antimetafizičko“²⁷⁶ stanovište koje nije uslovljeno toliko negativnim odnosom spram metafizike, koliko naporom da se njena problematika iznova preformulisana promisli, i to tako što će biti prevladana ne metafizika već njena tradicionalna forma budući da u nekim periodima svoje istorije nije dovoljno duboko u promišljanje biti svega, *onog jednog*, te da često nije bila na nivou zadatka koji su postavili stari Grci.

Da bi se pojasnila osnovna Hajdegerova ideja ovde ćemo se, u njegovoј interpretaciji, vratiti nizu ranije, u više navrata, izloženih stavova, no to neće biti prosto ponavljanje, već posledica nastojanja da se iznova promisle početni impulsi zapadne filozofije.

Iz čitavog dosadašnjeg izlaganja videli smo da je najteže dati odgovor na pitanje šta je *biće* (da li ono upšte na bilo kakav način uopšte jeste), premda je reč o nečem što je najkonkretnije, što je individualno, neposredno tu, pred nama. Videli smo da su kod Platona i Aristotela odgovori na to pitanje razni: jednom oni misle

posebna, možda i zato što je na kraju četvrte hebdomade u kojoj mišljenje je u padu i ide svome definitivnom kraju, o čemu je govorio Marijan Cipra.

²⁷⁶ Kad se govori o antimetafizičkom stanovištu, onda takvo imamo kod predstavnika Bećkog kruga, Karnapa i Vitgenštajna i potom u čitavoj anglosaksonskoj filozofiji, pisanoj s antimetafizičkih, odnosno antifilozofskih pozicija. Možda i to jeste nekakva filozofija, no potpuno drugačija, suprotna svim intencijama koje nalazimo kod Starih Grka. I ako bismo hteli tražiti neko poređenje ta i takva anglosaksonska, analitička „filozofija“ odnosi se prema filozofiji kao što se moderna muzika odnosi prema muzici Čajkovskog i Rahmanjinova.

na supstancijalizovani infinitiv (*Sofist*, 243t), drugi put na particip (*Sofist*, 244b). Razlika između bivstvovanja i bivstvujućeg (*Sein, Seiende*) kako o njoj govori Hajdeger, u mnogim jezicima se ne može ni izraziti. U našem jeziku to je moguće, ali pitanje je u nečem drugom: šta ta razlika uopšte znači, šta ona uopšte izražava. Činjenica je da je u svetlu te razlike Hajdeger tumačio antičku i čitavu istoriju filozofije; isto tako, činjenica je da stari Grci nisu stvari videli potpuno na isti način kako ih tumači Hajdeger, a još su manje mislili to što nalazi da su oni mislili²⁷⁷. On jeste njih razumeo, ali s velike distance i s drugom pojmovnom aparaturom on je mislio isto što i oni, jer, na kraju krajeva svi stari Grci mislili su isto; isto su mislili i Parmenid i Heraklit, da nije tako, ne bi obojica bili jednako veliki; u redu s njima je i Hajdeger.²⁷⁸

**

Ako se već u običnom govoru i oseća da postoji razlika između bivstvujućeg uopšte i konkretnog bića (bivstvujućih, tj. pojedinačnih bića, je mnogo a bivstvovanje bivstvujućeg je jedno), ma koliko se pritom bivstvujuće pokazivalo mnogooblično, možemo se i složiti da se tu radi o jednom ozbiljnom i fundamentalnom ontološkom problemu. Međutim, sasvim je otvoreno pitanje da li je moguće sistematski sprovesti razliku između participa i supstancijalizovanog infinitiva.

Grci to nisu činili. Platon u dijalogu *Sofist*²⁷⁹ stavlja oba

²⁷⁷Možda bi to oni i mislili da su imali sreće da budu Hajdegerovi savremenici i sagovornici; treba li ovde ukazati na Hajdegerove analize Ničea ili Kjerkegora? U tim spisima autor daleko više izlaže sopstvenu filozofiju no filozofske stavove pomenutih mislilaca čija mu dela nisu ništa drugo do povod za pojašnjavanje sopstvenih misli. Tako bi se moglo reći da je kad se govori o Hajdegeru reč o originalnoj filozofiji koja je nastala *povodom*, odnosno u plodotvornom susretu sa Parmenidom i Heraklitom.

²⁷⁸ Svi savremeni navodni „kritičari“ Hajdegera, treba još jednom da pročitaju njegove seminare o Parmenidu i Heraklitu (Bd. 54, 55).

²⁷⁹ Interesantno je usputno razmišljanje o tome kako su se kod Srba prvo s grčkog jezika u prevodu Miloša Đurića pojavili literarni dijalozi Platonovi kao što su *Obrana Sokratova, Kriton, Fedon, Fedar, Država*, ali ne i *par excellance* filozofski dijalozi: *Sofist, Fileb, Teitet, Parmenid, Timej*. Dijalozi iz ove druge grupe nisu baš mnogo popularni ni čitljivi kao oni iz prve.

pojma jedan do drugog; bivstvovanje i bivstvujuće o kojima govori Hajdeger, Platon ih koristi sinonimno²⁸⁰.

Bivstvujuće se misli i izgovara na više načina, ali *uvek* u odnosu na jedno i njegovu bivstvenu prirodu, premda *ne uvek* i jednoznačno²⁸¹; nešto se naziva bivstvujućim jer je *bivstvo (ousia)*, ili zato što je *stanje bivstva (pathe ousias)*, ili zato što je *put bivstvu (hodos eis ousian)*, ili stoga što je *nešto što se odnosi prema bivstvu (pros ten ousian)*, itd.

Aristotel jasno pokazuje da se bivstvujuće izgovara na više različitih načina, ali uvek u odnosu na jedan princip, i to u odnosu na samo *bivstvo (ousia)*. Svako drugo određivanje bivstva (a što se čini pomoću ranije navedenih kategorija) čini se po analogiji s obzirom na bivstvo. Videli smo da je evidentna dvosmislenost u shvatanju bivstva (*ousai*) posledica dvosmislenosti koja leži u pojmu samoga bivstva koje se misli na dva načina: jednom kao *bivstvo sâmo*, konkretno, realno biće, drugi put kao bivstvo koje je *bivstvo za neko bivstvujuće* (a bez čega ovo poslednje uopšte ne bi moglo biti), *forma*.

Dakle, budući da ni kod Grka nije transparentna razlika između *on* i *einai* (što važi kako za Parmenida, tako za Platona i Aristotela), treba još jednom podsetiti šta mi zapravo pod pojmom bivstvujuće, odnosno, bivstvujuće kao takvo (za koje se u novo vreme uvodi pojam bivstvovanja), mislimo. Nesporno je da upravo ovo pitanje povlači za sobom najveći broj teškoća i nesporazuma; iako istorija filozofije obiluje pokušajima da se odgovori na ovo pitanje, činjenica je da se ono mnogo puta samo "pomeralo u stranu" (u srednjem veku je biće (*ens*) dobilo prednost spram bivstvovanja (*esse*)), dok je ponekad, kao u XX stoleću, to pitanje

²⁸⁰ Vidno je da se problem ne može sistematski rešiti u ravni jezika. Za razliku od Platona (*Sofist*, 244a) i Aristotela (5. knjiga *Metafizike*), Dekart, Lajbnic i Kant imali su malo interesa za jezik; prva dvojica videli su ga kao instrument dok mu je treći posvećivao još manje pažnje (opširnije: Martin, G.: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Metode*. W. de Gruyter, Berlin 1965, S. 10).

²⁸¹ Jedna reč može imati više značenja: ona može biti univokna, analogna i ekvivokna, zavisi od toga da li ima samo jedno značenje ili više (a u tom slučaju značenja mogu biti međusobno povezana, ili potpuno nezavisna; uporediti: *Sum. th.*, I, 13, 5)

izbijalo u prvi plan filozofskog mišljenja.

Ako je subjektivni pojam bića, kao opšta činjenica svesti, nužni elemenat naše duhovne delatnosti, do teškoća dolazi kad se hoće rasvetliti objektivni smisao pojma bivstvujućeg. Jasno je da pojam bivstvujućeg ne možemo odrediti logički nekom realnom definicijom, jer sledeći pravila formalne logike, znamo da se pojam određuje uvek njegovim ograničavanjem i to s obzirom na neki drugi pojam a što se čini podvođenjem pod viši pojam (*genus proximum*) i navođenjem specifične razlike (*differentia specifica*).

Pojam bivstvujućeg kao takvog, kao najopštiji pojam, ne može se podvesti pod viši rodni pojam, niti mu se može odrediti specifična razlika a to znači da se ne može dati logički precizna definicija pojma bivstvujućeg. Pojam bića, po shvatanju savremenih filozofa, jeste najjednostavniji i najopštiji pojam. Videli smo da već Aristotel smatra kako rodni pojmovi (*gene*) ne mogu biti bivstvo (*ousia*) jer su isuviše opšti i neodređeni te da kao takvi ne mogu nikad biti subjekt predikacije, već samo predikati: u odnosu na bivstvo (kao supstanciju) oni mogu biti samo njegove akcidencije; taj stav je imao dalekosežne posledice u kasnijim tumačenjima hrišćanskih mislilaca te su najviši pojmovi Platonove filozofije (*jedno* i *bivstvajuće*) bili isključeni iz bivstva.

Na osnovu ovog moglo bi se reći da je bivstvajuće ono poslednje za šta se može pitati. Međutim, to poslednje ne može se nikad definisati, jer definisati se može pomoću nečeg drugog što stoji iza onog što se traži, a iza bivstvujućeg ne stoji ništa. Ovo ne treba da čudi. Ono što je poslednje ne može se definisati već samo omeđiti, istaknuti spram drugog.

Kad je reč o bivstvajućem kao bivstvajućem nema ničeg pored njega čime bi se ono moglo omeđiti. Moglo bi se odrediti samo pomoću njegovih posebnih momenata. Bivstvajuće *in genere* je možda nedohvatljivo ali ne i u pojedinim manifestacijama i zato se savremena ontologija nastavlja na prirodni, ne-refleksivni stav (što dolazi do izraza u filozofskim tumačenjima ovog problema kod Nikolaja. Hartmana (1882-1950) i M. Hajdegera).

Ako se pojam bivstvujućeg ne može definisati, ostaje druga mogućnost: ukazati na različite načine primene termina

bivstvujuće (a ovde, pre svega, bivstva). Opšti pojam bivstvajućeg, budući da je najjednostavniji, ne može biti rodni pojam pod koji bismo različite stvari mogli jednoznačno podvesti, te je on stoga više značni pojam koji drugim pojedinim rodovima bića pripada na analogan način, a što će reći: *pojam bivstvovanja pripada svim stvarima, premda na različit način* (Met., IV, 2).

O bivstvajućem se može govoriti na apsolutan, ili uslovan (relativan, kontingentan) način: može se govoriti o supstancialnom i akcidentalnom, o potencijalnom i aktualnom bivstvovanju. Svakoj od ovih klasa bića pripada bivstvo na drugačiji način. Izražavajući bivstvo neke od pomenutih klasa to ne činimo na temelju identiteta već na osnovu sličnosti. Ovo je, razume se, suprotno monističkom učenju koje bivstvujuće kao takvo hoće da izrazi uvek identično, kao rodni pojam.

6.1.

Mora se stalno imati u vidu da je biti (*esse*) jedan glagol kojim se kazuje da *biti jeste*, pa reč *biće* (*ens*) kao imenica označava subjekt u smislu "*habens essentiam*", tj. biće kao takvo, koje ima neku suštinu; reč *biće* zapravo je odgovor na pitanje: "da li nešto jeste?"

Taj način govora u znatnoj meri zavodi, posebno, kad se ne vidi da je tu reč o jednom glagolu. Kad se kaže *bivstvovanje*, onda se misli na imenicu ali i na glagol u njenoj osnovi, misli se da *biti jeste*; tako je istovremeno u njemu sadržano i jedno i drugo; kaže se: *jeste*, *beše*, *biće*, itd; tu su sadržani istovremeno i svi njegovi oblici. Kad govorimo o *biti*, tada ne govorimo o nekoj poimeničenoj (supstancializovanoj) stvari, već govorimo o aktu, o dešavanju, o kretanju (koje je izvornije od svega kretanja) pa je tu reč o kretanju u jednom *verbalnom* smislu. Sam ovaj termin koristi se u različitim značenjima.

Ako se pravi razlika između *biti* kao kopule i *biti* kao predikata pravi se zapravo razlika između logičke i metafizičke upotrebe ovog pojma. Kopulativna upotreba glagola *biti* omogućuje povezivanje predikata i subjekta unutar suda (ali u novovekovnoj logici, kod Aristotela toga nema). Tako je moguće da se sadržaj

predikata činjenično pripše subjektu kojem ovaj sadržaj biva inherentan kao akcidentalno određenje. Ovom terminu pripada moć dovođenja u odnos identiteta, ukazivanje na to da veza subjekta i predikata sadrži objektivnu istinu, da odražava odnos sa-pričadanja. Zato o ovom terminu Toma Akvinski kaže: "*Hoc esse non est in re, sed in intellectu componente et dividente*"; time, razume se, nije još ništa rečeno o egzistenciji samog subjekta. Samo u slučaju kad biti (*esse*) stupa ne samo kao kopula, već kao predikat (kao *secundum adiacens*), dakle, kao poseban predikat u stavu, *biti* tada označava i egzistenciju, što će reći da se *tada* zapravo radi o *bivstvovanju samom*; u ovom poslednjem slučaju *est* je identično sa *est existens*, sa *ens* kao imenicom koja označava subjekt (*habens essentiam*) kao takav, subjekt koji poseduje suštinu.

Ako izuzmemmo ovu kopulativnu primenu, glagol biti (*esse*) ima dvojako značenje i upućuje na (a) biće kao konkretno bivstvujuće, kao nešto egzistentno (*esse existentiae*) i (b) biće kao bivstvujuće koje omogućuje to samo bivstvujuće (*esse essentiae*), ono što mu daje oblik ili formu.

Osnovno značenje bića u smislu postojanja jeste *esse existentiae* (*to einai haplos, esse simpliciter*), jednostavno biće, kako kaže Aristotel. Mi se tu ne zadovoljavamo nekim sadržajem mišljenja (a koji bi bio pojam, predstava, predmet), već se usredsređujemo na pitanje da li on egzistira, da li on činjenično *jestе?* Šta to znači kad kažemo: *on egzistira, on jestе?* U prvi mah, čini se da neka konkretna stvar, predmet, ili neki sadržaj mišljenja egzistira, da postoji, da je dat kao nešto mišljeno, u svesti. Tu se radi o njegovoj intencionalnoj ili fenomenalnoj egzistenciji, o njegovoj psihičkoj činjeničnosti, tj. hoće se reći da je jedan sadržaj svesti sadržan u mislećem duhu ili svesti. Međutim, kad mi nešto tvrdimo o egzistenciji nekog predmeta, tada ne mislimo na njegovu intencionalnu ili fenomenalnu egzistenciju u svesti, što će reći da bi pomenuti predmet bio dat samo u našoj ili u nekoj drugoj svesti (kao *ens rationis* ili *ens intentionale*) već se insistira na tome da objekt egzistira nezavisno, izvan svesti; reč je dakle o transcendentnoj (transsubjektivnoj, transmentalnoj) egzistenciji a

što znači da se jedan objekt nalazi nezavisno od naše svesti i da stoji naspram nje, da prethodi našim aktima svesti kao nešto dato i da našu svest određuje.

Nadalje, ovo bivstvovanje (*esse existentiae* u transcendentalnom smislu) ukazuje kod stvorenih, uslovljenih bića i na nešto proizvedeno (*ex-sistere*) iz njegovih počela (*esse extra causas*), dakle, ukazuje na samostalno biće, biće koje se u svojoj samostalnosti može shvatiti.

Treba reći da se jedno bivstvujuće svojom egzistencijom izdvaja spram nebića ali i naspram postajanja, bivanja, nastajanja (a ovo poslednje znači: naspram još-ne-bića i naspram ne-više-bića; to znači da bivstvujućem, kao egzistenciji, kao stanju dovršenosti (savršenosti) pripada i kategorija vremena (u smislu dužeg ili kraćeg trajanja).

Ima autora (H. Lotze, E. Husserl, B. Russell, J. Geyser) koji govore o jednoj trećoj formi egzistencijalnog bića, i označavaju ga kao logičku, ili idealnu egzistenciju. Reč je o *važenju* (*Gelten*) i to u smislu da su sadržaj pojma i sudovi koji su posledica akata duha, normirajuće određeni, tj. da su nezavisni od našega mišljenja. Ovo važenje odgovara onom na što je mislio Platon govoreći o realitetu idealne pravednosti, tj. o onom što je sholastika imala u vidu u učenju o realnosti potencije.

Nema apstraktne egzistencije, egzistencije koja bi bila bez bivstvujućeg, dakle bez sadržajno određene suštine, bez nekog određenog *nečeg*, ili stvari i zato se *biće* označava kao *esse essentiae*, kao biće suštine, bit neke stvari.

Kada mi, putem apstrakcije, isključimo sva posebna određenja neke predstave, ili nekog sadržaja pojma, tada ostaje nešto poslednje, opšte, sadržajno prazan pojam bića, tj. stvar, ili nešto opšte, a što je pri saznanju prvo do čega dolazimo i u što unosimo dalja određenja. Strogo određenje takvog sadržaja dobija se s pojmom bića kao suštine (ili biti) (a za što koristimo termine: *essentia, ousia, to ti esti, quod quid est, to ti en einai, quod quid erat esse, eidos, species, quidditas*). Suština, bivstvenost, što-stvo jeste ono što se dobija kao odgovor na pitanje: *šta je to?*

Ali, niti egzistira sadržajno prazno, neodređeno, samostalno

apstraktno biće (*ens commune*), kao što bi to htelo panteističko-idealistički monizam, niti egzistiraju opšte suštine (*essentiae*) kao takve u njihovoј opštosti ili na nekom idealnom mestu (*topos noetos*), kako bi to tumačio platonistički realizam, već jestanje karakteriše činjeničnu samostalnu egzistenciju, tj. *biće samo* (za što je skovan izraz: *subsistentia*); ono pripada konkretnoj individualnoj suštini ili supstanciji (*tode ti, hoc quid*). Ovo se jezički izražava imenicom, tj. supstantivom. Logički, kao individualno, to biće kao takvo ne može se dalje definisati.

To znači da je reč o zatvorenom, konačnom jedinstvu koje omogućuje jednoj stvari da iznutra bude određena i da, zahvaljujući vrsnim pojmovima, bude povezana s drugim individuama, a da se, s druge strane, kao individuum, može (zahvaljujući ovim vrsnim pojmovima) svojom suštastvenošću razlikovati od drugih individuuma. Tako se obe ove karakteristike - unutrašnja određenost bića i spoljašnje razlikovanje pomoću individualnosti - logički podudaraju u stvarnom bivstvujućem.

To stvarno, pravo *esse essentiae* označava: (a) *subjekt* (*hypokeimenon*) kao unutrašnji osnov jedinstva različitih osobina i unutrašnji princip delatnosti; (b) *postojano* u promeni; (c) *temelj* povezanih i napetih odnosa što teže ospoljavanju.

Ako se ova glavna određenja pojma bića, egzistencija (*Dasein*), suština (*Wesenheit*) i stvarnost (*Wirklichkeit*), jasno razlikuju, onda će se razumeti zašto stav: "*Ens est quod est*", odnosno "*Ens est cuius actus est esse*", nije tautologija.

Videli smo da se ono pravo bivstvovanje (*esse essentiae*) može dvojako razumeti. U jednom slučaju, ovaj termin (*esse essentiae*) označava suštinu, i to na način kako to izražava definicija (opšta suština); u drugom slučaju, ovim se terminom označava stvarno dato, konkretno biće individuma, njegova priroda (individualna, konkretna suština). Kako ovaj problem interpretira Martin Hajdeger? Pitanje o bivstvujućem kao takvom (*on hei on*) određuje Hajdeger²⁸² kao temeljno pitanje filozofije i pritom citira Aristotela:

²⁸² Već ovde se javlja teškoća u izlaganju u svom punom obimu. Grčki filozofi, a pre svih Aristotel, ne govore o bivstvovanju kao bivstvovanju, već o bivstvujućem kao bivstvujućem. Bivstvujuće (*to on*) jeste njihova osnovna tema. Oni ne govore

"Oduvek, sada i uvek postavlja se pitanje i uvek se teško (s)hvata šta je bivstvujuće (*Seiende, to on*)" (*Met.*, l028b, 2-4). Šta zapravo znači: *bivstvujuće kao bivstvujuće*, šta je uopšte *bivstvujuće* i kako ga možemo razumeti? Na narednim stranama pozivaću se na Hajdegera i njegov spis *Uvod u metafiziku* ali i na neke druge njegove spise²⁸³.

Reč *biti*, ističe Hajdeger u pomenutom spisu, može se koristiti na različite načine: ta reč označava (a) *egzistenciju* (cogito, ergo sum), (b) *matematičku jednakost* (dva puta dva je četiri), (c) *identitet* (Kant je autor spisa *Kritika čistoga uma*), (d) *relaciju* (subjekta prema nečem drugom), (e) *osobinu* (nebo je plavo), (f) *uključenje neke klase u drugu* (čovek je živo biće) ili (g) *uvodenje jedne reči kroz definiciju* (hermeneutika je učenje o pravilima razumevanja).

Kako je to više značna reč, ne treba da nas čudi što se ne govori samo: "biti identičan" ili "biti član klase (pojmova)", već se može govoriti o biti čoveka ili biti subjekta, i u ovom poslednjem slučaju imamo u vidu postojanje čoveka, odnosno, subjekta.

Reč *bivstvovanje* (nem. *Sein*) nastala je od glagola²⁸⁴ *biti* (*sein*); kaže se: reč *bivstvovanje* je glagolska imenica. Glagol se

o *einai hei einai*, već o *on hei on!* Hegel je jednom rekao da bi potpisao sve Heraklitove fragmente, ali, Heraklit ne bi sve Hegelove spise. Isto tako: mogao bi Hajdeger da potpiše sve što je rekao Aristotel, ali Aristotel ne bi sve što je rekao Hajdeger. Zato se Hajdeger, pa ni njegova interpretacija Aristotela, ne može svesti na mišljenje Grka, ili, što bi bilo još i gore, kako su Grci mislili to što Hajdeger otkriva kod njih da su oni *to mislili*. Stoga otvorenim i dalje ostaje pitanje da li je *bivstvujuće kao bivstvujuće isto* što i *bivstvovanje*. Ovde se, jednostavno rečeno, radi o pojmovima koji se nalaze u različitim ravnima i koji se, potom, u različitim vremenima misle različito, jer se menjaju i same ravni u kojima se oni nalaze.

²⁸³ Mislili o ovoj stvari šta god hoćemo, moraćemo se na kraju složiti da je malo ko dublje od njega mislio ovu problematiku u XX stoljeću. Odbaciti je, videli smo, veoma je lako; treba samo, sve metafizičke iskaze proglašiti za pseudo-iskaze. No, može li se na taj način trajno rešiti problem koji filozofiju drži u životu dva i po milenijuma?

²⁸⁴ Ovde treba imati u vidu specifičnost nemačkog jezika u kojem je moguće da se glagoli poimeniče tako što se prvo slovo reči od malog prevodi u veliko [wissen (znati) – Wissen (znanje); verstehen (razumeti) – Verstehen (razumevanje); sehen (gledati) – Sehen (gledanje), itd]. Nije stoga samo sticaj slučajnosti to što

prevodi u formu imenice; *bivstvovanje* je poimeničen glagol (kod nas se koristi i izraz *bitak*, ali i *biće*²⁸⁵).

Gоворимо о глаголима и о именичама. Можемо питати шта је старије, јер, испитивanjem суštine именice и глагола доспевамо у сredište istraživanja suštine језика. Пitanje da li je praforma reči именica ili глагол, znači pitanje: koji je izvorni karakter kazivanja i govorenja? То пitanje sadrži пitanje o izvoru i poreklu језика.

Šta znaci infinitiv? *Modus infinitivus* znači начин неограничености, неодређености, начин на који неки глагол испуњава и оглашава своје ostvarivanje, značenje i pravac značenja. Kada apstraktnу formu глагола *biti* (*sein*) prevedemo u имenicу (биће, bivstvovanje, *das Sein*), именicaказује да то је imenuje и само biva. Bivstvovanje сâmo postaje ono što *jeste*.

У спisu *Uvod u metafiziku* Hajdeger upozорава на три кoreна који сеjavljaju u grčkoj i latinskoj reči *biti*:

(a) Najstariјa i права korena reč je *es*, sanskritski *asus* а што znači: život, ono što живи, ono što из самога себе по себи стоји и иде и miruje: ono što je samostojno (samostalno). Tome u grčkom одговара *einai*, u latinskom *esse*; treba обратити pažnju na то да се u svim indogermanskim језицима javља osnova *st* (*estin*, *est*, *ist*, *jeste...*).

је Hegel rekao да је филозофија tokom istorије говорила dva језика: grčki i nemački; само mišljenje u velikoj meri je zavisno i od strukture језика, od mogućnosti da se misao adekvatno izrazi. Stoga, engleski језик је dobar за komunikацију, за svakodnevno opštenje, ali ne i za izražavanje onih suptilnosti koje има u виду već antička filozofija; svodenjem različitih značenja na jedan izraz, gubi сe ono *bitno* same misli. Zato misao prebiva u језику i, konačno u poeziji. Ali, то је тема neke druge knjige.

²⁸⁵ Ovaj izraz је bio u srpsком језику najrasprostranjeniji, možda je on i najbolji, jer dolazi direktnо iz našег глагола *biti*; teškoćа je u tome što on uvek sugerише постојање неког *konkretнog* bićа, као што је *živo biće* или *neživo biće*, a *das Sein* u smislu bivstvovanja сeže daleko dalje. Jednostavно: има проблема који се не daju jednostavno решiti, али, bitno је да ih razumemo. Ako је mnogo тога u језику i stvar konvencije, потребно је mnogo vremena da nam ono što je možda u почетку rogobatno postane obično i да ga ne primamo kao nešto strano ili veštačко. Mnogi nemačки izrazi који су današnjim filozофима normalni, izazivalи su u почетку zgražavanje savremenika. Svemu је потребно vreme i svaka navika zahteva određeno vreme.

(b) Drugi indogermanski koren je *bhû*. Njemu pripada grčko *fío*, izrastati, vladati, od sebe samog dolaziti do stajanja (bdenja); prema uobičajenom tumačenju pojma *physis* to se shvata kao priroda, kao rastenje. Polazeći od izvornijeg tumačenja koje potiče iz razilaženja sa početkom grčke filozofije, to "rastenje" se pokazuje kao izrastanje, što se određuje polazeći od prisustva i pojavljivanja. Koren *fi-* dovodi se u vezu sa *fa-* u reči *fainestai* pojavljivati. Tako bi *fisis* označavao ono što prelazi u svetlost; *fiein* znači: svetleti, sijati iz-sijavati (pojavljivati se); istog korena je i latinski perfekt *fui, fuo*, nem. prezent *bin, bist*).

(c) Treći koren javlja se u području menjanja germanskog glagola "biti": *wes*: starogermanski: *wesan*: stanovati, prebivati, boraviti. Odatle se obrazuje *gewesen*, particip *wesend* (održao se u *an-wesend, ab-wesend*). Imenica *das Wesen* ne znači izvorno - *Wassein*, već znači *trajanje kao sadašnjost*.

Iz ta tri korena slede i tri određena značenja: (a) *živeti*, (b) *izrastati* i (c) *prebivati*. Ta početna značenja su se ugasila; održalo se neko apstraktno *biti*. Šta se može zaključiti? Poimeničavanjem glagola *biti* dobili smo neko ime koje imenuje nešto neodređeno; ta reč je prazna, i ima značenje nečeg što lebdi i što se rasplinjava²⁸⁶.

Hajdeger *bivstvovanje* određuje spram (a) *póstajanja* (predstavnik ovakvog tumačenja bio bi Heraklit; istina je da kod Parmenida srećemo bivstvovanje (*einai*) kao davanje otpora postajanju, ali, o *bivstvovanju onoga što biva* obojica su, u suštini, govorili isto) kao i spram (b) *privida*²⁸⁷; kao što pojavljivanje spada

²⁸⁶ Zato, treba se zamisliti i nad naslovom poznatog Hajdegerovog dela *Sein und Zeit*; zašto na početku njegovog naslova nema člana, a naslov počinje velikim slovom? Kako to delo prevesti: *Bivstvovanje (Biće) i vreme*, ili *Biti i vreme?* U srpskom jeziku te dvoznačnosti nema, ali u nemačkom jeziku, za one koji imaju osećaj za jezik, ona postoji, bez obzira na sve potonje interpretacije i izjave o "namerama". Najmanje se greši ako se kaže da je reč zapravo o *glagolu*. Reći *bitak* (mada se izgleda ta reč javlja čak i u nekim srpskim rečnicima XIX stoljeća), već je teži promašaj, i njegovo korišćenje je za žaljenje budući da je to jedna neupotrebljiva reč kao što i „tu-bitak“ ne znači ništa. Neshvatljivo je koliko ljudi koji koriste izraz *bitak* nemaju sluha za jezik i ne čuju to „ak“ na kraju, koji ukazuje na nešto konačno, mrtvo, a što uopšte nije u osnovi *onog biti ili physis, ili arche, ili psyche*.

²⁸⁷ Izrazom *doxa* označava se *mnenje*, ali isto tako i *slava, ugled, pogled*.

u sâmo ono što biva, tako u njega spada i privid uopšte. Privid nije ništa, ali, on nije ni neistinit. Privid je jedno od suštinskih područja našeg sveta. Tek u sofistici i kod Platona *privid* se smatra za puki privid, dobijajući pritom niži bivstveni rang, a *bivstvovanje* (kao *idéa*) podiže se do nekog nadčulnog položaja. Nadalje, Hajdeger *bivstvovanje* suprotstavlja (c) *mišljenju* (što je svojstveno i Platonu, Aristotelu, kao i filozofima s početka novog doba) i konačno, (d) *trebanju* (ovde imamo odsjaj onog poznatog odnosa *bivstvujuće - dobro* (*ón – agathon*) a što se ponovo sreće krajem XVIII stoleća).

Bivstvovanje (Sein) i *bivstvujuće* (Seiende) razlikuju se kao *istina* i *istinito*, kao *stvarnost* i *stvarno*, kao *realnost* i *realno*. Ima mnogo *istinitog*, ali samo *bivstvovanje istine* ovog mnoštva je realno. Govor o "istinama" u pluralu je iskrivljen i treba ga u filozofiji izbegavati. Isto tako, pogrešno je govoriti o *realnostima* ili *svetovima*.

Isto tako, mora se razlikovati *bivstvujuće* i *bivstvovanje*. Bivstvujućih je mnogo, dok, *bivstvovanje bivstvujućeg* jeste jedno ma koliko se to bivstvajuće pokazivalo mnogooblično. Kod Grka nije jasna razlika između *ón* i *eînai* (to važi za Parmenida, ali i za Platona i Aristotela), dok je srednji vek davao prednost pitanju o *ens* naspram pitanja o *esse*. Sve to samo potvrđuje kako se ne može raspravljati o *bivstvovanju* a da se ne istraži *bivstvujuće*. Osnovno pitanje o bivstvajućem može se na izvestan način razumeti i kao pitanje o bivstvovanju jer bivstvovanje je istovetno u mnogolikosti bivstvujućeg, ali, sve vreme, ima se u vidu samo njihova razlika.

To znači da ne treba tražiti neko jedinstveno "bivstvujuće" iza mnogolikosti svekolikog bivstvajućeg, jer to bi odmah značilo i potragu za jednom supstancijom, za jednim apsolutom ili bilo kakvim drugim temeljem jedinstva, a taj bi i sam morao imati *bivstvovanje* (Sein) – nego, *pitati za ono što je u bivstvajućem shvaćeno kao ono naprosto onički generalno*. To je, međutim, *bivstvovanje*.

Formalno uzeto, osnovno pitanje ontologije nije dakle pitanje o bivstvajućem, nego pitanje o bivstvovanju bivstvajućeg, tj. o bivstvajućem kao takvom (*ens qua ens*). Ovo pitanje počinje kod

bivstvujućeg ali početak i smer pitanja nisu jedno te isto. Aristotel je, podseća Hajdeger, prvu filozofiju (*prótē philosophía*) razumeo kao nauku o *òn hē ón*. Prevede li se ovo doslovno, tad pitanje nije usmereno na bivstvovanje, već na bivstvujuće kao bivstvajuće, na bivstvajuće kao takvo.

Ova klasična formula na prvi pogled pita o bivstvajućem a ne o bivstvovanju. Ali, kako ona misli bivstvajuće *sâmo* ukoliko je ono bivstvajuće, ona pita za njegov najopštiji vid i zato ova formula, može po rečima Hajdegera, preko bivstvajućeg da pogada samo bivstvovanje. Bivstvovanje je iznad svakog posebnog sadržaja, ono je zajedničko svem bivstvajućem.

U antičkom mišljenju tom *ón* bilo je suprotstavljen *fainómenon* ili, ponekad, *gignomenon*. Bivstvajuće kao bivstvajuće razlikuje se od bivstvajućeg kao puke pojave, odnosno od bivstvajućeg kao bivajućeg, a to znači da bivstvovanje ne može biti ni u pojavljivanju, ni u procesu bivanja. Do promene dolazi nakon Dekarta: u novovekovnoj filozofiji bivstvajuće kao bivstvajuće nije bivstvajuće kao postavljeno, pomisljeno, predstavljeno; bivstvajuće se ne misli više kao nešto što je naspram subjekta, niti se shvata kao predmet. Ono se ne iscrpljuje ni naspram subjekta, ni u pukoj predmetnosti jer nije uslovljeno subjektom.

Po mišljenju Hajdegera Aristotel je prebrzo pitanje bivstvovanja preveo na posebna pitanja, na pitanja supstancije, forme, materije, potencije, akta; Hajdeger smatra da pitanje o bivstvajućem kao bivstvajućem treba prevesti u pitanje o smislu bivstvovanja; ontologija je slepa dok ne pojasni to pitanje i zato staru ontologiju treba podvrći destrukciji, i zaposesti jedan novi početak.

Tako nešto moguće je s pitanjem o opstanku (*Dasein*) koje se odmah ograničava na čovekov opstanak koji ima prednost pred ostalim bivstvajućim budući da sebe razumeva u svome bivstvovanju. U čoveku je ukorenjeno svako razumevanje bivstvovanja i ontologiju treba utemeljiti (postaviti) na egzistencijalnu analizu opstanka.²⁸⁸

²⁸⁸ Ne mali broj savremenih filozofa bio je zaveden navodnim identifikovanjem *Dasein* (što bi u bukvalnom prevodu značilo *tu-bit*), što bi trebalo da označava

Konsekvenca ovakvog shvatanja je da svekoliko bivstvujuće biva unapred shvaćeno kao relativno u odnosu spram čoveka; bivstvujuće je uvek njegovo, a sve ostale odredbe (svet, istina) "uvek su moje" i mogu za svakoga biti drugačije. Time je prevaziđeno pitanje o bivstvajućem kao bivstvajućem; misli se samo još bivstvujuće na način kako ono postoji za mene, kako mi je ono dato, kako ga ja razumevam.

Teškoća ovakve pozicije ogleda se i u više značnosti pojma smisla, naime: misli li se smisao u značenju reči bivstvovanje, ili je po sredi logički smisao ovog pojma (bivstvovanja), ili se istražuje sama stvar, ili smisao ima "metafizičko značenje". Ako je nužno pitati o smislu bivstvovanja onda se mora pitati i za *smisao smisla*, jer pitanje *šta je smisao* nije jasnije od pitanja *šta je bivstvovanje*. Ali, svaki smisao mora bivstvovati, mora imati neki način bivstvovanja; ako ga nema, on je ništa.

Krajnji zaključak do kog dolazi Martin Hajdeger je da se formula *bivstvujuće kao bivstvujuće*, kakvu nalazimo kod Aristotela, ne da nadmašiti. Ova formula ništa ne određuje, stoji spram svih stanovišta. Nećemo ništa učiniti dodajući joj neke bliže odredbe. Svaka odredba bila bi ograničenje i ne bi zahvatala bivstvovanje *in genere*, nego bi zalazila u njegove posebnosti te je tako svako bliže određenje promašaj onog generalnog i zato bivstvujuće kao bivstvujuće mora ostati neodređeno.

Bivstvovanje je ono poslednje za što se može pitati; ali, u isto vreme, ono poslednje ne može se nikad definisati, jer definisati se može pomoći nečeg drugog što stoji iza traženog, a iza bivstvovanja ne stoji ništa. Ne treba nas čuditi da se ono poslednje ne može definisati; ono se, u najboljem slučaju, može samo omeđiti,

ono tu onoga biti (das Dase des Seins) i čoveka pa su kod Hajdegera videli samo jednu filozofsku antropologiju, ili filozofiju egzistencije. Ali, kod Hajdegera nije reč o čoveku nego o *biti čoveka*, pa krajnji naglasak i nije na *Dasein* nego na *Sein*. To samo pokazuje da se filozofija ne može svesti na učenje o čoveku o antropologiju, već je ona kao učenje o *biti*, jednim svojim delom i učenje o *biti* čoveka, o onom što Platon i Aristotel označavaju izrazom *psyche* a za što Hajdeger uzima poseban izraz *Dasein* (Despot, 2019, 98-99). Ako kod Kanta koji taj pojam i uvodi u smislu Dasein oder Existenz, imamo jedno jednačenje opstanka i egzistencije, kod Hajdegera već imamo jasnu razliku u formulaciji das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz.

istaknuti spram drugog. Kad je reč o bivstvujućem kao bivstvujućem nema ničeg pored njega čime bi se ono moglo omeđiti. Moglo bi se odrediti samo pomoću njegovih posebnih momenata. Bivstvovanje *in genere* je možda nedohvatljivo ali ne i u pojedinim manifestacijama. Zato se ontologija nastavlja na prirodni, ne-reflektovani stav.

Uprkos svoj zanimljivosti raspravljanja o gramatici i etimologiji reči *biti* (*sein*), Hajdeger konstatuje da "pitanje o bivstvovanju nije stvar gramatike i etimologije". Od antike do naših dana činjeni su pokušaji da se bivstvovanje objasni putem ograničenja, određivanjem njegovog odnosa prema onom što se od njega razlikuje, ali što mu ipak kao različito od njega pripada. Vrlo često bivstvovanje se određivalo odnosom prema ništa²⁸⁹, prema nebivstvovanju, ali ne redje ni relacijom prema *biti*.

²⁸⁹ Treba reći da i pre Hajdegera ima pokušaja da se odredi bivstvovanje na negativan način:

1. Imanuel Kant kaže da "bivstvovanje nije realan predikat, tj. pojam o bilo čemu što može pridoći pojmu jedne stvari". Istovremeno, on je mnogo manje određen kad treba reći šta bivstvovanje jeste: "Ono je samo postavljanje (die Position) jedne stvari, ili izvesnih odredaba samih stvari" (K.r.V., Reklam 472). Kant smatra da ono stvarno (sto stavnih talira), ne sadrži ništa više nego ono samo moguće (sto mogućih talira). To ne znači da između stavnog i mogućeg nema razlike (sa stanovišta imovnog stanja), ali, bivstvovanje nije "svojstvo" predmeta ili stvari poput svih ostalih, ono je nešto izuzetno i bitno, različito od sveg drugog, ali što, Kant ne kaže.

Ipak, iako Kant ne diferencira strogo *Sein*, *Dasein*, *Existenz*, u jednom je jasan: *bivstvovanje ne može biti oznaka bilo kojeg pojma pa ni jednom pojmu ne možemo pripisati bivstvovanje na osnovu samog njegovog pojma*. Kant time hoće pokazati nemogućnost ontološkog dokaza za postojanje boga, jer *postoji li neki predmet naših čula, to možemo utvrditi samo pomoću opažaja*; kad je reč o predmetima čistog mišljenja, nema načina da se utvrди da li oni postoje.

Hegel obesnažuje Kantovu kritiku ontološkog dokaza time što kaže da treba praviti razliku između sto talira i boga; kod sveg konačnog bivstvovanje se ne razlikuje od pojma (ali, beskonačno se razlikuje od sveg konačnog – pojam boga upravo sačinjava jedinstvo bivstvovanja i pojma).

2. Nastojeći da odredi bivstvovanje Hegel (G.W.F. Hegel, 1770-1831) na početku svoje *Nauke logike* kaže da je bivstvovanje najsiromašnija, najapstraktnija među svim odredbama. Nema po sadržaju "ničeg sićušnjeg" od bivstvovanja. "Bivstvovanje je ono neodređeno neposredno; ono je slobodno od određenosti u odnosu na suštinu, kao i od svake određenosti koju može dobiti unutar sebe"

U *Uvodu u metafiziku* Hajdeger je tvrdio da postoje četiri para suprotnih pojmova čije je suprotstavljanje imalo opravdanje i koje se razvilo tokom istorije, to su: (a) bivstvovanje i postajanje (*Sein und Werden*), (b) bivstvovanje i privid (*Sein und Schein*), (c) bivstvovanje i mišljenje (*Sein und Denken*) i (d) bivstvovanje i trebanje (*Sein und Sollen*). Određujući iz ovih suprotnosti bivstvovanje, on zaključuje: (a) bivstvovanje je nasuprot postajanju *ostajanje* (*das Bleiben*), (b) bivstvovanje je nasuprot privida trajni uzor, ono je *uvek jednako* (*das Immergeliche*), (c) bivstvovanje je nasuprot trebanju ono što leži u osnovi, *postojeće* (*das Vorhandene* (predručno) i (d) bivstvovanje je nasuprot trebanju, ono *uvek dato* (*das Vorliegende* (predležeće) kao ono *još ne ili već ostvareno* trebano.

Sve to sabrano značilo bi da je bivstvovanje: *ostajanje, uvek-jednako, postojeće, uvek dato*, i sve to kazuje u osnovi isto: *stalnu prisutnost: on kao ousia*²⁹⁰.

(Hegel, 1976, I/67). Međutim, *ništa* nije i poslednja reč Hegelove analize bivstvovanja. Neposredna istina *bivstvovanja i ničeg* je njihovo jedinstvo: *postajanje* (*das Werden*). To omogućuje Hegelu da pokaže kako bivstvovanje nije samo čisto bivstvovanje nego je i (a) ništa, (b) postajanje, postojanje (*das Dasein*) i bivstvovanje za sebe, (c) kvalitet, kvantitet i mera, (d) suština, privid i refleksija, (e) identitet, razlika i protivrečnost. Na osnovu svega tog može se reći: *samo je apsolutna ideja - bivstvovanje*.

Smisao zahteva da se pokaže kako bivstvovanje počiva u nastojanju da se realizuje pojam. Ispunjeno bivstvovanje je *pojam koji sebe poima*; bivstvovanje je *konkretan*, ali istovremeno i *apsolutan intenzivan totalitet*. Kod Hegela bivstvovanje se javlja u dva značenja, kao (a) najjednostavnija kategorija (koja ne obuhvata nijednu drugu) i kao (b) najsloženija kategorija (koja uključuje sve ostale).

²⁹⁰ Treba ovde još jednom rezimirati ono što je u prethodnim poglavljima rečeno, polazeći od toga da je izraz *ousia* već u najstarija vremena grčke misli bio više značan; u prvo vreme on se odnosio na: (1) *bitnost, biće, pojam, zbilju* (stvarnost, u smislu onog što realno postoji, što egzistira); (2) *življenje* (u pluralu: dani života), (3) *imanje, imovina, gotov novac* i (4) *stanje* u kojem se neko ili nešto nalazi, ono po čemu je ono što jeste. Latinski ekvivalent (koji to nije u potpunosti) ovog izraza beše izraz *substantia* i njim se ukazivalo na ono što kao pravo bivstvujuće ima u sebi istinsko jedinstvo.

Kod antičkih filozofa pojmom *ousia* moglo se ukazivati na (a) *bit* (suština, ti *hen einai, essentia, arché ili princip potencije*), ono što po sebi jeste (kako je kasnije pisao Toma); (b) *sveopšte* (katόlon); (c) *rod* (génos) ili (d) *subjekt* (čemu je u

Martin Hajdeger je pitanje o *smislu bivstvovanja* smatrao osnovnim pitanjem savremenog mišljenja i savremenog sveta uopšte; međutim, dosadašnja filozofija, po njegovom dubokom uverenju, ne samo što nije uspela da odgovori na ovo pitanje, nego ga više i ne postavlja. U trci za što potpunijim i iscrpnijim saznanjem bivstvujućeg, *pitanje o bivstvovanju* palo u zaborav i zato, buđenje razumevanja za smisao ovog pitanja smatra Hajdeger svojom istorijskom misijom.

U delu *Sein und Zeit* Hajdeger polazi od toga da analiza i rešenje pitanja o smislu čovekovog bivstvovanja treba da prethode analizi pitanja o bivstvovanju uopšte. Osnovno nastojanje u pomenutom delu ogleda se u tome da se *preko analize smisla čovekovog bivstvovanja dospe do bivstvovanja uopšte*.

Hajdeger je analizom smisla čovekovog bivstvovanja zaključio da je: (a) osnovno ustrojstvo opstanka (*tu-bivstvovanje, Da-Sein*) - bivstvovanje-u-svetu (*in-der-Welt-Sein*), (b) bivstvovanje opstanka - briga a (c) smisao opstanka - vremenitost.

Na kraju prve polovine svog glavnog, nikad dovršenog dela, Hajdeger piše: "Egzistencijalno-ontološko ustrojstvo celine opstanka temelji se u vremenitosti. Prema tome jedan izvorni način vremenovanja same ekstatičke vremenitosti mora omogućiti ekstatički projekat bivstvovanja uopšte. Kako treba interpretirati ovaj modus vremenovanja vremenosti? Vodi li put od izvornog vremena ka smislu bivstvovanja? Otkriva li se samo vreme kao horizont bivstvovanja?"²⁹¹ Nekoliko godina kasnije, u *Uvodu za peto izdanje* svog spisa *Was ist Metaphysik* Hajdeger piše:

grčkom jeziku ekvivalentan izraz *hypokeímenon*). Subjekt neke stvari čini njenu supstanciju; on kao nosilac nečeg može jednom biti (a) *tvar* (hile, materija), drugi put, (b) *lik, oblik* (*morphé, forma*), ili *njihov spoj*, nešto konkretno, na primer: materija je bronza, forma lik koji bronza dobija, a spoj materije i forme u ovom slučaju je kip.

Pored pojma *ousia*, treba imati još u vidu (a) glagol *biti*, na grčkom *einai* a koji je još mogao značiti: živeti, trajati, događati se, podići, boraviti, vladati, kao i iz njega izvedenu (b) imenicu *biće*, odnosno, *bivstvujuće*, na grčkom jeziku: *to on* - a njime se označavalo i ono što jeste, prapočelo svih stvari, ono što uistinu jeste, stvar po sebi, istina; konačno tu spada i reč *ta onta* a koja se odnosila na stvari koje jesu, dobra, imovina (*Met.*, V 1013a-1025b; VII 1028a-1030b).

²⁹¹Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 437.

"Bivstvovanje u *Sein und Zeit* nije ništa drugo nego *vreme* ukoliko se vreme imenuje kao ime za istinu bivstvovanja, a ta je istina ono bitno (*das Wesende*) bivstvovanja pa tako i samo bivstvovanje". Šta je time Hajdeger zapravo htio reći? Nije li na taj način on dospeo do središta problema i istovremeno do njegove krajnje granice? U tom "biti ovde i тамо у исто време" ogleda se sva paradoksalnost u kojem se savremeno mišljenje nalazi. Misleći blizinu i daljinu, mi zapravo mislimo ne stvari nego odnose i samo odnošenje počinje nam se u svojoj veličini, tajanstvenosti i paradoksalnosti činiti koliko nerešivim toliko zauvek zagonetno.

6.2.1.2.

Šta su rani grčki mislioci mislili kad su govorili *bivstvujuće* (*to on*)? U svakom slučaju, za njih je bivstvujuće bilo isto što i kosmos, a za one nakon Aristotela isto što i *physis*. Izvorno ovaj izraz ne označava prirodu u smislu zbira materijalnih stvari (kao što to znači kasnije), već znači celinu bivstvujućeg uopšte, bivstvujuće kao takvo u celini. Kako se bivstvajuće u celini, shvaćeno kao *physis* može izvorno razumeti? Ono označava ono što iz nečeg niče (što izrasta), ono što se raskriva, ono što stupa u pojavljivanje, ono što u sebi stoji i prebiva, dakle, to je neko proističuće-trajuće vladanje.

Iz ovoga možemo videti, sledimo li Hajdegerovo tumačenje, da *physis* označava (a) izrastanje samo, dospevanje u stvarnost, pojavljivanje uopšte, istupanje iz skrivenosti u svetlo stvarnog, nastajanje u smislu pojavljujućeg iz-stupanja, i (b) stalnost nastajanja: to znači da bivstvujuće ne samo da istupa, nego i traje, prebiva, ostvaruje se. Tako, bivstvujuće kao takvo za Grke znači prisutnost, stalnost i ima dvostruko značenje: nastajanje (*Entstehen, physis*), i po-stojanje (*Be-stehen, ousia*).

Oba ova značenja sabira Hajdeger i kaže *bivstvovanje je nastajuće-trajuće vladanje*. Kao *physis* bivstvovanje ima univerzalnu moć: ono vlada svim bićima, provladava sve, ovladava svim.

Bivstvujuće kao *logos* i *polemos*. Heraklit je bivstvujuće izrazio kao *logos*. Da li je *logos* nešto drugo no *physis*? Iz prva dva

fragmenta Hajdeger zaključuje da je logos nešto stalno, nešto što traje, što zbira, zbirajuće u bivstvujućem; *logos* je vladajuće u svemu što dospeva u bivstvovanje. Stoga bi se bit logosa mogla formulisati kao *stalno u sebi izvorno zbirajuća zbranost*. Odakle dolazi taj zbirajući karakter *logosa*? Hajdeger ističe kako glagol *legein* od kojeg potom dolazi imenica *logos* prvo bitno znači "staviti jedno pored drugog, dovesti ih u vezu, skraćeno dakle: zbrati ih".

Tako je *logos* stalno zbiranje u sebi stojeće celine bivstvujućeg i tako ono što bivstvujuće kao bivstvujuće čini: bivstvovanje. To znači da su *logos* i *physis* ustvari isto: *bivstvovanje bivstvujućeg kao takvog u celini*.

Zbirajući karakter *logosa* dolazi do izražaja u Heraklitovom fragmentu o pojmu *polemosa* (B. 53): "Polemos je otac i kralj svega; jedne čini poput bogova, druge ljudima, jedne robovima, druge slobodnima". Hajdeger *polemos* prevodi sa *suprotstavljanje*; to je izvorna borba (ne borba u ljudskom značenju te reči), sukob što postoji pre ljudi i pre bogova, to je izvorno suprotstavljanje koje u sebi obuhvata sva protivstavljanja, sve suprotstavljenje težnje. Kao takvo, bivstvovanje je pre nastanka bivstvujućeg i čini da bivstvujuće nastane u njegovoj različitosti i da vlada; istovremeno, bivstvovanje je zbirajuće jedinstvo koje stalno vlada u svem bivstvujućem te je stoga *polemos* bivstvovanje bivstvujućeg; *polemos*, *logos*, *physis* su isto pod tri različita aspekta: (a) suprotstavljanje, (b) zbiranje, (c) nastajuće-trajuće vladanje.

Bivstvujuće kao *noein – einai*. Šta je bivstvajuće za drugog velikog presokratovca, Parmenida? Parmenidovo stanovište čini se potpuno suprotno Heraklitovom, ali obojica dele isto mišljenje, pa Hajdeger s pravom pita: "gde treba da stoje ova dva utemeljivača svega mišljenja, ako ne u bivstvovanju bivstvujućeg? I za Parmenida je bivstvujuće *hen*, *genesis*, "ono što opstaje i postoji u sebi, ono što je stalno, vladavina što stalno sebe pokazuje". Kako Parmenid bivstvujuće misli kao *hen*, kao izvorno jedno, on ga misli ne kao praznu jednost, već kao sa-pripadnost suprotnih težnji, a to znači da je bivstvovanje *physis*, *logos* i *polemos*.

Čuveni Parmenidov stav da *isto je misliti i biti* bez sumnje izražava sapripadnost mišljenja i bića. Odlučujuće pitanje je tu

čemu šta pripada: biće mišljenju, ili mišljenje biću, shvaćenom kao bivstvujućem (*to on*)? U interpretacijama koje su dospele do nas kaže se da biće pripada mišljenju, ali, kaže se i da mišljenje subjekta određuje šta je biće. Biće nije ništa drugo do mišljeno mišljenja budući da ne postoji neko bivstvajuće po sebi. Hajdeger je mišljenja da mišljenje pripada bivstvovanju nekog bića i da je to pravi smisao ove Parmenidove izreke. Zato, odgovor na pitanje je novo pitanje: šta znači *isto* (*to auto*)? Bio bi u tome da tu nije reč o identitetu u smislu jednakosti već pre sa-pripadnost protivnog u smislu Parmenidovog *hen* i Heraklitovog *logosa*, odnosno *polemosa*.

Šta, nadalje, znači sam glagol *einai*? To je bivstvovanje u grčkom smislu *physisa*, zatim, nastajuće-vladajuće vladanje, te, tu je teškoća, ono se može prevesti sa misliti; ako tokom istorije zapadne metafizike mišljenje važi kao nešto suprotstavljeni bivstvovanju, ili nešto što mu pripada, Hajdeger, suprotno tome, smatra da *noein* dospeva u obzorje pre razdvajanja mišljenja i bivstvovanja. Zato Hajdeger *noein* prevodi sa razabiranje (*vernehmen*) i to kao ono što se prima (*hinnehmen*) i kao ono što se primećuje (*vernehmen*). Tako, *noein* bi značilo pojavljivanje koje dospeva u postojanje (*Zu-stande-kommen Erscheinende*), pa se može zaključiti kako *noein* pripada bivstvujućem koje se pojavljuje. Da li je ovde reč o nekom padu u subjektivizam, da li se tu radi samo o jednom subjektivističkom tumačenju jednog od ključnih problema metafizike? Ako bi se čovek i bivstvujuće posmatrali kao subjekt i objekt, kao dve suprotstavljene stvarnosti, tada bi takva interpretacija bila moguća. Međutim, Hajdeger je već prethodno upozorio kako je odnos *einai* - *noein* pre svakog odnosa subjekta i objekta; ovde razabiranje i bivstvovanje tvore izvorno jedinstvo koje je pretpostavka svakog subjekt-objekt odnošenja. To znači da ovo tumačenje nije subjektivističko, već pre "transcendentalno", budući da zalazi u pre-subjektivnu i pre-objektivnu ontološku oblast transcendencije tj. u temelj mogućnosti temeljnog dešavanja istine bivstvovanja (*Lichtung des Seins*).

Moglo bi se zaključiti: za Grke bivstvovanje mišljeno kao bivstvujuće (*to on*) je *physis*, nastajuće-trajuće vladanje, nastajanje kao pojavljivanje, stajanje u svetlu, stupanje iz skrivenosti u

neskrivenost. Vladavini tako shvaćenog "bivstvovanja" pripada razabiranje. Bivstvovanje vlada kao pojavljivanje i zato što vlada i ukoliko vlada, pojavljuje se, a sa pojavljivanjem nužno se zbiva i razabiranje. To znači da su bivstvovanje i mišljenje (*einai* i *noein*) jedno i da pripadaju jedno drugom.

6.3.

Od vremena Platona i Aristotela pitanje bića, ili bivstvujućeg kao takvog čini se centralnim u filozofskom mišljenju Zapada. Upitni karakter ovog pitanja koje se kod Hajdegera pretvara u pitanje o bivstvovanju može se razumeti samo u dimenziji pitanja o odluci, jer ovo potonje pitanje o bivstvovanju nije neka od slobodnih mogućnosti čoveka, već je ono postavljeno čoveku; to je pitanje koje pred sobom čovek nužno zatiče²⁹² (Rombach, 1952; 233).

Ovo pitanje nakon Platona i Aristotela nije više tematski postavljano: pitanje o bivstvujućem kao takvom, pitanje o bivstvu je stoga palo u zaborav, iako naše vreme ponovo govori o metafizici, ali svako smatra da je oslobođen jedne *gigantomachia peri tes ousias* koju valja ponovo razgoreti.

Postoje tri predrasude koje imaju za posledicu da se ne postavlja pitanje o biću i njihov koren je u samoj antičkoj ontologiji; u tradiciji se bivstvujuće kao takvo, određuje kao najopštiji, nedefinljiv i samorazumljiv pojam o kojem se više ne može ništa pitati.

Ali, ako je bivstvo (a) *najopštiji* pojam, onda je ono najapstraktniji i istovremeno najprazniji pojam i mogao bi se ispuniti postavljanjem pitanja o njegovom poreklu, tj. izvoru; (b) *nedefinljivost* je jedno čisto negativno određenje (i ono sledi iz opštosti pojma bivstvujućeg) i ukazuje na to da pojam bivstva ne može biti određen tako što će mu biti dodeljeno postojanje (bivstvovanje), tj. bivstvo ne može biti shvaćeno kao bivstvujuće i pokazuje se da na bivstvo ne mogu biti primenjivani neki od načina određivanja bivstvujućeg (kao što je to *definicija* u tradicionalnoj logici koja se i sama temelji na antičkoj ontologiji) jer se definicija

²⁹²

ne može primeniti na bivstvo. Nemogućnost definisanja bivstva, na način tradicionalne logike, ima za posledicu da se ne može postaviti i pitanje o smislu bivstvovanja. Konačno, (c) *samorazumljivost* bivstva mora kod filozofa podstaći tvrdnju da se tu radi o nečem važnom za filozofiju jer se ona bavi upravo istraživanjem onog što svima izgleda obično i razumljivo po sebi²⁹³. Zadatak Hajdegerovog glavnog dela je "konkretna obrada pitanja o smislu bivstvovanja" budući da nismo sigurni više, kao već i Platon šta zapravo mislimo pod pojmom *bivstvujuće*. Potrebno je, smatra Hajdeger, da se ponovo pobudi razumevanje za smisao ovog pitanja. Šta je tu važno? Nije u pitanju razumevanje samog bivstvovanja, već se prvo mora postati svestan smisla pitanja o bivstvovanju (kasnije Hajdeger će govoriti ne o *smislu*, već o *istini* bivstvovanja, i čini se da je *pitanje bivstvovanja* ostalo neobrađeno do svojih krajnjih granica).

Hajdeger na kraju prvog paragrafa svog spisa *Bivstvovanje i vreme* kaže da "ne nedostaje samo odgovor na pitanje o bivstvovanju, nego da je i samo pitanje tamno i neusmereno, te da otuda ponoviti pitanje o bivstvovanju znači: prvo jednom dobro obraditi *postavljanje* pitanja"²⁹⁴. Već od prvih rečenica svog spisa Hajdeger ima pred sobom jasan cilj a to je "interpretacija vremena kao mogućeg horizonta svakog razumevanja bivstvovanja uopšte" prethodni cilj ove konkretne obrade pitanja o smislu *bivstvovanja*²⁹⁵.

Treba upozoriti da Hajdeger ne pita ovde nejasno i neodređeno o bivstvovanju, već pita za *smisao* bivstvovanja, tj. *pita za ono šta mi pod bivstvovanjem zapravo mislimo*, pita za ono šta mislimo kad kažemo bivstvovanje ili jeste (*ist*); to ima jedan sasvim konkretan karakter, jer zapravo znači: šta ljudi misle, o čemu oni govore kad govore o bivstvovanju koje prožima sav govor i svo mišljenje. Pitanje nije: *Šta je bivstvovanje*, pitanje je uvek *šta mi uvek mislimo pod rečju bivstvovanje?*

Tako se pitanje o bivstvovanju pokazuje kao jedno

²⁹³ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 3-4.

²⁹⁴ *Op. cit.*, S. 4.

²⁹⁵ *Op. cit.*, S. 1.

fenomenološko pitanje. Fenomenologija pita o čulnom obliku naših pojmova, pita o onom šta mi razumevamo pod pojmovima i aktima svesti, konačno, pita o onom što se kao stvar pojavljuje u našoj svesti. Ovde se vidi radikalnost Hajdegerovog načina postavljanja pitanja: do njega se fenomenološko pitanje odvijalo u redukovajućem određenog fenomena na njegov sadržaj u svesti i to se odvijalo pri isključivanju pitanja o bivstvovanju ili ne-bivstvovanju. Sada, Hajdeger usmerava fenomenološko pitanje na samo bivstvovanje - on ne isključuje bivstvovanje već ga ima u vidu kad pita: *Šta mi zapravo mislimo kad kažemo "bivstvovanje"?*

*

Praktično, upozoravao je Hajdeger, ne može se raspravljati o bivstvovanju a da se ne istraži bivstvujuće. Osnovno pitanje o bivstvijućem može se mirno razumeti kao pitanje o bivstvovanju jer bivstvovanje je istovetno u mnogolikosti bivstvujućeg. To istovremeno znači da ne treba tražiti neko jedinstveno bivstvujuće iza mnogolikosti svekolikog bivstvujućeg, jer, to bi odmah značilo potragu za jednom supstancijom, za jednim apsolutom ili bilo kakvim temeljem jedinstva, a taj bi i sam morao imati bivstvovanje (*Sein*); stvar je u tome da se postavi pitanje o onom što je u bivstvovanju shvaćeno kao ono što je ontički opšte, a to je: *bivstvovanje*.

Formalno uzeto, osnovno pitanje ontologije nije ono o bivstvijućem, nego ono o njegovom bivstvovanju, pitanje o *ens qua ens*. Ovo pitanje počinje kod bivstvijućeg ali početak i smer pitanja ne mora biti jedno isto. Aristotel je, piše Hajdeger, bio u pravu kad je prvu filozofiju (*prote philosophia*) razumeo kao *on hei on*. Prevede li se ovo doslovno, tad pitanje nije usmereno na bivstvovanje, već na bivstvijuće kao bivstvujuće, tj. na "bivstvujuće kao takvo". Zato, ova klasična formula, na prvi pogled, pita o bivstvijućem a ne o bivstvovanju. Ali, kako ona misli bivstvijuće *samo* ukoliko je ono bivstvijuće, pita za njegov najopštiji vid, ova formula preko bivstvijućeg pogoda samo bivstvovanje²⁹⁶. Da je

²⁹⁶ Ovo se može prihvatiti, ali se bivstvovanje ne sme ontologizovati, što se obično čini budući da iz toga slede sve potonje teškoće. Treba dobro razmisli o tome zašto Grci, pre svih Aristotel, ne prave ontološku razliku. Može se reći

bivstvovanje iznad svakog posebnog sadržaja i da je ono *zajedničko* sveg bivstvujućeg, to kaže Hajdeger. U antičkom mišljenju tome *on* bilo je suprotstavljen *phainomenon*, ili, ponekad, *gignomenon*. Bivstvujuće kao bivstvajuće razlikuje se od bivstvujućeg kao puke pojave, te tako biva jasno da bivstvovanje ne može biti ni u pojavljivanju, ni u procesu bivanja. U novovekovnoj filozofiji bivstvujuće kao bivstvajuće nije bivstvajuće kao postavljeno, pomišljeno, predstavljen; nije bivstvajuće naspram subjekta, niti je bivstvajuće kao predmet.

Možda se Hajdegerovo postavljanje pitanja bivstvovanja kreće u krugu pa bi se moglo postaviti pitanje kako se to dešava? Ako pitanje bivstvovanja vodi pitanju šta mi pod tim pitanjem zapravo mislimo kad kažemo *bivstvovanje*, odnosno *biti* (*Sein*), onda bi ishodište moralo da bude samo *naše mišljenje*, jer se postavlja pitanje kako dolazimo uopšte do toga da kažemo *bivstvovanje* i da uopšte postavljamo pitanje o njemu.

Kakav je to način bivstvovanja čoveka koji bivstvovanje od samog početka tako razumeva da može da se pita o smislu tog bivstvovanja? Istraživanje mora biti usmereno analizi čoveka a rukovođeno (određeno) njegovim razumevanjem bivstvovanja. Naijispravnije polazište u jednom ovakovom istraživanju bilo bi da pitamo ono bivstvujuće u kojem (kao bivstvijućem) bivstvovanje dospeva na svetlo. Koje je to bivstvajuće? To je svakako bivstvajuće koje ima primat u odnosu na sva druga bivstvujuća. To bivstvajuće je čovek koji nema naprosto bivstvovanje kao nešto, već on razumeva to bivstvovanje i odnosi se prema njemu: "bivajući (*seiend*) on je na način razumevanja bivstvovanja"²⁹⁷.

kako su je oni pravili ali da je jezički nisu jasno izražavali, ali, da li su Grci baš imali toliko problema sa svojim maternjim jezikom pa ih tek mi razumemo bolje od njih samih? Smatram da sam dovoljno jasno u više navrata rekao kako je osnovno pitanje grčke filozofije, a posebno Aristotela, pitanje *onog jednog* (moglo bi se reći ne dobrog, nego *onog dobrog*, onog *dobrosti dobrog*), onog što omogućuje bivstvujuće kao takvo (a s one strane je svega i ništa) (odnosno bića, u sholastičkoj tradiciji) i da stoga ja pojam bića i bivstvujućeg koristim u svim slučajevima kad postoji opasnost da ovaj pojam bude neopravdano supstancijalizovan ili ontologizovan.

²⁹⁷ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 12.

Samo je čovek pored svih drugih bivstvujućih ono bivstvujeće koje govori o bivstvovanju i koje razume bivstvovanje; u njemu se bivstvovanje otkriva, on je mesto osvetljenja bivstvovanja (*Lichtung des Seins*), on je mesto sred bivstvujućeg u kojem bivstvovanje kao takvo je tu (*da*); on je to *tu* bivstvovanja i njegovo ime kao ime onog što razumeva bivstvovanje je *Dasein*. Zato obradi pitanja o bivstvovanju prethodi prethodna analiza ovog pojedinačnog bivstvujućeg, čoveka kao opstanka (*Dasein*)²⁹⁸; čovek je mesto na kojem se otvara bivstvovanje.

U delu *Sein und Zeit* Hajdeger smatra da analiza i rešenje pitanja o smislu čovekovog bivstvovanja treba da prethode analizi pitanja o bivstvovanju uopšte. Osnovno je nastojanje tog dela da se preko analize smisla čovekovog bivstvovanja dospe do bivstvovanja uopšte.

Hajdeger je analizom smisla čovekovog bivstvovanja zaključio da je (a) osnovno ustrojstvo opstanka bivstvovanje-u-svetu, da je (a) bivstvo opstanka briga, i da je (c) smisao opstanka vremenitost. Hajdeger smera jednom ontičkom utemeljenju ontologije a to je utemeljenje ontologije kroz analizu onog bivstvujućeg u kojem nastaje ontologija, bivstvujućeg u kojem se utvrđuje (učvršćuje) mogućnost bivstvovanja - to bivstvujuće je *Dasein*. Obrada bivstvovanja ovog bivstvujućeg mogla bi nam pomoći da potom uopšte i možemo postaviti pitanje bivstvovanja. Tako je delu *Sein und Zeit* analitika opstanka u službi obrade pitanja o bivstvovanju. Ovo se često previđa pa se onda pomenu spis tumači kao neko antropološko istraživanje a previđa se da glavna Hajdegerova tema nije ni čovek ni egzistencija već uvek i samo *bivstvovanje*. Analitika opstanka ne smera ontološkom utemeljenju antropologije, već ima fundamentalno-ontološku svrhu²⁹⁹.

6.3.1.2.

Analiza opstanka je fenomenološka egzistencijalno-ontološka analiza. Šta to znači? Način obrade u ovom istraživanju

²⁹⁸ *Op. cit.*, S. 11-15.

²⁹⁹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, posebno, § 42.

je fenomenološki; to će reći: treba fenomene izvesti na svetlo, na čistinu. Hajdeger ih ne shvata poput Kanta kao pojave koje su naspram stvari po sebi, već ih razume izvorno grčki kao ono što sebe pokazuje, kao ono što se otvara, raskriva (*Offenbare*). To da se fenomen otvara ne dešava se na nečem drugom, niti pomoću nekog drugog medijuma, već na fenomenu samom: on sam sebe pokazuje.

Tako se formalno fenomen može odrediti kao ono-što-se-nanjemu-samom-pokazuje. To ne treba razumeti tako što bi ono bilo direktno i neposredno pristupačno, kao nešto što oduvek stoji u središtu posmatranja, već pre kao nešto sa periferije, nešto što je iza kulisa i odatle stremi središtu polja posmatranja.

Fenomen se tako pokazuje kao nešto pristupačno i što nije tematizovano ali bi to moglo da bude; mogli bismo se zapitati: koji je to fenomen koji fenomenologija iznosi na videlo? Očigledno, to je nešto što nije tematizovan, ali što bi moglo biti (odnosno, nešto što zahteva tematizovanje). To znači da je reč o nečem što se odmah ne pokazuje pa u izvesnom *sebe-pokazivanju* ostaje skriveno ali ovom bitno pripada čineći mu smisao i temelj. To nije ovo ili ono bivstvujuće, već bivstvovanje bivstvujućeg. Tema fenomenologije je fenomen u tom posebnom smislu, odnosno bivstvovanje bivstvujućeg³⁰⁰.

Ali, bivstvovanje bivstvujućeg je tema ontologije te se tako fenomenologija preobražava u ontologiju (koja može biti samo fenomenološka) i Hajdeger kaže: *ontologija je moguća samo kao fenomenologija*³⁰¹. Ovo nam omogućuje da razumemo šta to zapravo znači *fenomenološko-ontološka analiza*: reč je o istraživanju koje posmatra poseban fenomen, bivstvovanje bivstvujućeg kako se samo po sebi (od sebe) pojavljuje. Šta znači reč *egzistencijalno* u izrazu "egzistencijalno-ontološka analiza"? Potraga za smislom bivstvovanja mora počivati na egzemplarnom bivstvujućem, na bivstvujućem čiji način bivstvovanja jeste egzistencija, a ovo pak zahteva da se postavi pitanje šta tu znači reč *egzistencija*?

Posebnost opstanka u odnosu na sva druga bivstvujuća jeste

³⁰⁰ *Op. cit.*, S. 34-5.

³⁰¹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 35.

u tome što on nije neko obično postojanje, neka obična datost; to znači da on nema jednostavno svoje bivstvovanje već ga ima zato da bude. Opstanku se radi o njegovom bivstvovanju.

Tako se opstanak konfrontira spram svog bivstvovanja, on sam je ta konfrontacija i, kako je opstanak određen uvek svojom naspramnošću, tj. zato što je on uvek naspram nečeg što je on sam, on se, na ovaj ili onaj način odnosi prema sopstvenom bivstvovanju a to konačno, znači da opstanak razume sebe kao određeno bivstvujuće što sebe razume u svom bivstvovanju. Budući da opstanak sebe razume u sopstvenom bivstvovanju, on ima i mogućnost razumevanja bivstvovanja; razumevajući bivstvovanje bivstvujućeg opstanak razumeva da on sam nije bivstvovanje.

To razumevanje prвobitno nije razvijeno znanje, niti je neko potpuno poimanje, već je tamna, neizraziva svest bivstvovanja koja je saglasna nastajućoj egzistenciji. *Razumevanje* ovde znači *razumeti sebe na...* Opstanak sebe razumeva na sopstvenom bivstvovanju, tj. on razumeva sopstveno bivstvovanje i pritom bivstvovanje bivstvujućeg samog³⁰².

Egzistencijalno i ontološko treba razlikovati od egzistencijelnog i ontičkog; reč *egzistencijalno* odnosi se na ontološke odnosno bivstvene strukture egzistencije u njenom teorijskom vidu, dok se *egzistencijelno* odnosi na egzistiranje samo. Slična je razlika između ontološkog i ontičkog: *ontološko* ima posla sa onim omogućujućim, sa onim što je u osnovi, sa onim što izražava strukturu bivstvovanja bivstvujućeg, dok se *ontičko* odnosi na ono što kroz te strukture biva omogućeno.

Egzistencijalno-ontološka analiza ima za zadatak da izradi analizu opstanka, tj. analizu bivstvovanja opstanka i da pripremi tlo za pitanje o bivstvovanju. Teškoća je pritom u tome što tematizovanje bivstvovanja opstanka već unapred prepostavlja ideju bivstvovanja.

Hajdeger nastoji da pokaže kako se tu ne radi o nekom kretanju u krug jer opstanak nije neko dato bivstvujuće koje bi se moglo obuhvatiti pravilima formalne logike, već je opstanak određeno posebno bivstvujuće koje se odlikuje razumevanjem

³⁰² *Op. cit.*, S. 123-4; 143).

bivstvovanja; ono je "ontološko" bivstvujuće. Budući da ima takvu, reklo bi se, osobitu strukturu, opstanak se ne može zahvatiti pravilima formalne logike jer ta pravila pripadaju iskustvu postojećeg.

Opstanak poseduje određeno pred-ontološko razumevanje bivstvovanja i ako se tu radi o nekom kretanju u krug, onda je to izraz egzistencijalne pred-strukture samog opstanka³⁰³.

Iz ovog sledi da metoda analize opstanka ne može biti logičko dokazivanje (koje jedan stav postavlja ili prepostavlja i iz kojeg mi potom koristeći formalna pravila možemo neke konsekvene izdedukovati); opstanak ne može biti prepostavka bivstvovanja, budući da već egzistira u krugu koji čine bivstvovanje i razumevanje bivstvovanja pa stoga analiza mora biti na putu tumačenja pred-ontološkog razumevanja, što će reći, na putu hermeneutike.

Hermeneutička metoda pripada "kruževitosti" bivstvovanja opstanka³⁰⁴ i zato tu nije odlučujuće izaći iz kruga, već pravilno stupiti u njega. Temeljno ustrojstvo opstanka određuje Hajdeger kao *In-der-Welt-sein*. Opstanak je, dakle, bivstvujuće koje egzistira na poseban način jer mu je stalo do njegovog bivstvovanja.

Opstanak svoje bivstvovanje ima uvek kao svoje; pritom, bivstvovanje mu nije nikad u potpunosti dato već zadato budući da on sam treba da ga ispuni. Tu postoji dvojaka mogućnost: da opstanak svoju egzistenciju (a) ispuni, i tako egzistira na pravi način, ili (b) da je ne ispuni i da u tom slučaju egzistira na neprav način³⁰⁵.

Ovo znači da Hajdeger ne posmatra bivstvovanje opstanka kao nešto statično već kao jedno ispunjavajuće, izvršavajuće (se) bivstvovanje. To isto tako znači da je opstanak uvek napolje okrenut pa bivstvovanje opstanka nije neka gotova tvorevina već stalno jedna ispunjujuća mogućnost, jedno moći-bit i biti-moći. Opstanak je stvarni (*esse actu*), ali njegova stvarnost je u njegovoj mogućnosti.

³⁰³ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 153.

³⁰⁴ *Op. cit.*, S. 315.

³⁰⁵ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, posebno, § 9.

Treba imati u vidu da ovde Hajdeger pojам *mogućnosti* koristi na drugačiji način no što je uobičajeno: on ne razumeva mogućnost metafizički kao potencijalnost naspram stvarnosti, niti logički kao neprotivrečnost, već egzistencijalno-fenomenološki kao "najizvornije i poslednje pozitivno ontološko određenje opstanka"³⁰⁶. Pojam *mogućnost* znači ovde isto što i sama egzistencija koja na osobit način izražava način bivstovanja opstanka; mogućnost opstanka je način bivstovanja u kojem opstanak egzistira, u kojem je moguć i iz kojeg se razumeva. Izvorno razumevanje koje otkriva opstanak u njegovoj bićevoj mogućnosti nije nikakav saznajni akt, već temeljna struktura egzistencije, egzistencijal što leži u osnovi svih oničkih saznajnih akata.

6.3.1.3.

Ističući kako čitava dotadašnja metafizika ispituje uvek *bivstvujuće kao takvo*, odnosno *bivstvovanje bivstvajućeg*, ali nikada *bivstvovanje kao takvo* i da je u trci za što potpunijim i iscrpnijim saznanjem bivstvajućeg, pitanje o bivstvovanju je palo u zaborav, Hajdeger u buđenju razumevanja za smisao ovog pitanja vidi svoju istorijsku misiju pa stoga spis *Uvod u metafiziku* nije uvod u metafiziku u tradiranom (dotadašnjem) smislu, budući da tu nije reč o metafizici bivstvajućeg, već o novom mišljenju bivstovanja kao takvog. Stoga bi pomenuti naslov trebalo razumeti kao: *Uvod u mišljenje bivstvovanja*.

Da li su do tog časa mislioci Zapada mislili bivstvovanje kao takvo? Izričito i tematski ne, smatra Hajdeger, ali tome su se najviše približili Heraklit i Parmenid. Oni su još uvek imali izvorni odnos prema bivstvovanju koji se sa početkom metafizike bivstvajućeg izgubio kod Platona i Aristotela.

Heraklit i Parmenid su doduše govorili o bivstvovanju bivstvajućeg ali tako da bivstvovanje sve prožima. Da postoji još uvek izvorni odnos između bivstvovanja i čoveka (kod Heraklita i Parmenida) Hajdeger vidi po tome što obojica još uvek *stoje pred* razlučivanjem bivstvovanja i mišljenja, dakle, obojica su još uvek s

³⁰⁶ *Op. cit.*, S. 143-4.

one strane razlike subjekta i objekta koja određuje čitav put metafizike od Platona i Aristotela do Hegela i Ničea.

Posledica ovog razlučivanja je vladavina mišljenja, i to će reći - vladavina logičkog mišljenja nad bivstvovanjem. U metafizici kojom vlada logika, dobija bivstvovanje svoje značenje; tako je već određena mogućnost mišljenja bivstvovanja a ona ima za pretpostavku da ono što je spram logičkog stava protivrečnosti jednostavno ne može biti. Hajdeger nastoji da prevlada tu vladavinu logičkog mišljenja i da preokrenete uspostavljeni odnos vladanja: mišljenje mora biti određeno bivstvovanjem i mišljenje pripada bivstvovanju.

6.3.2.

Može se postaviti pitanje da li kod Hajdegera posle 1930. (sa spisom *Obrat* (*Die Kehre*) dolazi do promene u određenju bivstvovanja budući da posle toga u jednom drugom njegovom spisu nalazimo kako je bivstvovanje "ono što mi u susretu sa bivstvujućim od početka već znamo", ono osobito i nesvodljivo na ma šta drugo, ono što se izvorno otkriva, ono što nije bivstvujuće, ono čijoj biti pripada istina, ono što je u izvesnom smislu ništa, ono što dolazi u neskrivenosti, ono što u sebi sadrži izvornu istinu. To su određenja poznata iz ranijih Hajdegerovih dela. Pitanje sad glasi: Da li *bivstvovanje* u spisu *Uvod u metafiziku* još uvek može da se shvati kao horizont ljudske transcendencije? Preliminarno, mogao bi se dati pozitivan odgovor, iako sada bivstvovanje nije više mišljeno polazeći od čoveka, već obratno: sad se transcendencija, odnosno čovekova bit misli polazeći od bivstvovanja. Bivstvovanje se otvara čoveku, menja se u povesti, stavlja se u delo, prodire u bivstvujuće. Bivstvovanje je temeljno dešavanje, ono ima prvenstvo naspram čoveka.

Sa ovim novim shvatanjem bivstvovanja Hajdeger nastoji da pokaže da bivstvovanje nije neki objekt koji bi bio naspram čoveka kao subjekta. Bivstvovanje je prevladavanje subjekt-objekt rascepa. Bivstvovanje nije bivstvujuće, već ono što provlada svo bivstvujuće.

Treba imati u vidu da kada Hajdeger govori o bivstvovanju

(*Sein*) ono nije supstantiv, neko postojeće bivstvujuće ili neka moć koja stoji spram čoveka, već je to izraz za nebivstvujuće neizrazljivo (*nichtseiende Unaussprechliche*), tj. to je izraz za bivstvovanje kakvo ono jeste.

Kada je reč o ontološkoj razlici, o razlici između bivstvovanja i bivstvajućeg, treba razlikovati (a) transcendentalnu, ili ontološku razliku u strogom smislu, tj. razliku između bivstvajućeg i njegove bivstvenosti (*Seiendheit*); (b) transcendentnu ili ontološku razliku u smislu razlike bivstvajućeg i njegove bitstvenosti (*Seienheit*) od bivstvovanja samog, i (c) transcendentnu (*transzendentē*) ili teološku razliku u strogom smislu, tj. kao razliku između boga i bivstvajućeg, između bivstvajućeg i bivstvovanja (M. Müller, 1949, 73-4).

U spisu o pojmu ontološke razlike kod Hajdegera kasnije objavljeno pod naslovom: *Filozofija kao prevladavanje "naivnosti"*³⁰⁷ E. Fink (1848) upozorava da bez napora sopstvenog filozofiranja nema puta u filozofiju; filozofija je pre svega filozofiranje, ona nije rezultat znanja, već duhovno kretanje. Svako filozofsko pitanje vodi u celinu filozofije. Ona nema oblasti, specijalnosti i disciplina, jer nije specijalnost i disciplina³⁰⁸.

Kad pokušamo odlučno da razorimo zablude u kojima se nalazimo, kada dospevamo do čuđenja koje se rađa iz osnove naše egzistencije, do čuđenja pred najrazumljivijim, tada smo na pravom početku filozofije. Začuđenost nas iz-stavlja iz toka života (*Teetet*, 174ab), ona nas odvaja od kretanja života, od njegovih uticaja i stavlja nas u celinu koju ne možemo dokučiti u samorazumljivosti, jer celina, nije nam, poput stvari, samorazumljiva.

Filozof, kako ga pokazuje Platon u pomenutom dijalogu, ne zna za novosti na trgu, za politička savetovanja, ne obazire se na poziv bližnjih, na njihovo bogatstvo ili gospodstvenost; filozof se brine za ono što je drugima ostalo skriveno (Platon navodi svedočenje jedne Tračanke o Talesu; *Teetet*, 174ab).

Bez namere da ovde zalazim u problematiku kojom se bavim

³⁰⁷ Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, München 1976, S. 98-126.

³⁰⁸ *Op. cit.*, S. 98.

u narednom poglavlju (III), kada je reč o ontološkoj razlici, a da bi se razumeo izvor iz kog dolaze Hajdegeru početni impulsi, treba imati u vidu da već sa tumačenjem prirodnog stava u *Ideen I*, dakle 1913, započinje E. Huserl fenomenološko temeljno posmatranje, put u filozofiju; on je decenijama, uvek na nov način, težio da taj put, taj *methodos*, razvije u određenu metodu. Ali, ne u smislu nekog misaono-tehničkog postupka, već kao sadržaj temeljnog osvešćenja koje je obuhvatao pod naslovom *fenomenološka redukcija*. To se njemu pokazivalo kao centar njegove filozofije, kao put njenog problemskog razvijanja.

Huserl smatra da je neophodno istaći temeljnu crtu sveg subjektivnog života što se odnosi prema objektima. U njemu se temelji naivnost, prirodnost ljudskog opstanka. Nesumnjivost koja vlada pre filozofije mora ležati u našem prirodnom susretanju s okolnim bivstvujućima. To susretanje naziva Huserl generalnom tezom prirodnog stava a ova nije ništa drugo do pred-osnova stvarnosti, samorazumljiva pretpostavka oblasti stvarnosti. Ona nije pojedinačna teza niti zbir pojedinih teza, već "jedinstveno, svim posebnim postavljanjima stvarnosti već prethodeće postavljanje celokupne stvarnosti predmeta uopšte". Generalnom tezom se označava susret čoveka sa ostalim okolnim bivstvajućim na način mnjenja. Tu mi, pre filozofije, vršimo svesno samorazumljivo postavljanje, postavljamo tezu o bivstvovanju sveta. U generalnoj tezi je polje važenja mogućih objekata prethodno projektovano pre svakog mogućeg susreta s objektima. Generalna teza je postavljanje koje ne vršimo otvoreno, već u zaboravu. Mi smo otvoreni za postojanje ili nepostojanje stvari, ali ne i za samorazumljivo postojanje polja objekata. Generalna teza većinom nije svesna, i u otkrivanju generalne teze, u njenom pokazivanju, mi se više ne nalazimo u prirodnom stavu, već se tu pokazuje čovekov skriveni odnos prema stvarnosti stvarnog, pa time i prema bivstvovanju.

U prirodnom životu sumnjamo u bit određene stvari ali ne u stvarnost; ukazujući na generalnu tezu prirodnog stava Huserl ukazuje na jedan zaboravljen temeljni odnos čoveka prema stvarnosti, prema svemu stvarnom, i (u određenom smislu) prema

bivstvovanju. Sve stvari date su u okolini koja je opet u okolini, itd. Ali, svet nije okolina. Svi predmeti su predmeti u svetu i saznajući subjekt takođe je u svetu; oni su (subjekt i objekt) zajedno u svetu, a u svetu je i ta njihova zajednost.

Trivijalnost sveta je velika zagonetka, temeljno pitanje filozofije. Kroz čuđenje nad samorazumlivošću stalne pretpostavke o bivstvovanju (koju Huserl određuje kao generalnu tezu prirodnog stava) dospevamo do pitanja šta je svet³⁰⁹. Filozofija treba čoveka da otrgne iz omamljenosti, iz izgubljenosti unutar stvari, iz zabludelosti (*Be-fangenheit*) u svetu. To je smisao kretanja Huserlove fenomenološke filozofije.

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

Svaka filozofija ima isključivo njoj pripadajući pojam naivnosti; Huserl je svako odnošenje prema bivstvujućem odredio kao naivnost i kako je za njega naivnost posledica određenog odnosa prema stvarima, njegovo se mišljenje kreće u deskriptivnoj analizi usmerenosti na stvari. Sasvim drugačije je kad je o Hajdegeru reč. Ovaj filozof određuje naivnost kao način odvijanja čovekove celokupne egzistencije, kao nemarnost za razliku bivstvovanja i bivstvujućeg, tj. kao ontološku indiferentnost³¹⁰. Razlika bivstvovanja i bivstvujućeg je izvorna razlika uopšte i mi se uvek krećemo u toj razlici, čak i kad se ona ne izražava, kad bivstvovanje i bivstvujuće uzimamo kao jedno.

Ta razlika je izvorna razlika uopšte i izražena je time što mi uopšte dve stvari kao dva bivstvujuća razlikujemo. Čovek je, pak, bivstvujuće koje se saznajući odnosi prema stvarima i koje razumeva bivstvovanje. Hajdeger određuje čoveka (*Dasein*) kao

³⁰⁹ Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, München 1976, S. 106.

³¹⁰ Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, München 1976, S. 110.

egzistirajuće samorazumevanje³¹¹. Bivstvovanje se oduvek unapred razumeva i ovo predrazumevanje otvara pre svega prostor za kretanje bivstvujućeg u iskustvu.

Bivstvovanje nam nikad nije dato; mi saznajemo bivstvujuće stvari koje upoznajemo i određujemo. To će reći: bivstvovanje je uvek na bivstvajućem, i bivstvajuće nije nikad bez bivstvovanja. Ali, ako bivstvovanje nije osobina stvari i nije nikakav realan predikat (Kant), kako mi razumevamo bivstvovanje? Mi ga hoćemo razumeti kao supstanciju (*Wassein*) i naspram saznanja pojedinačnog bivstvajućeg, naspram ontičkog saznanja, smatra se da bi moglo postojati saznanje bivstvovanja, ontološko saznanje.

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

Za Hajdegera bivstvovanje nije supstancija (*Was-sein*), nego konkretno postojanje (*Da-sein*). Jedan kamen se ne razlikuje od čoveka samo svojim sadržajem, oblikom (*Wasgehalt*), već i načinom svog postojanja. Kamen je dat, čovek egzistira. Bitna supstancija i način postojanja zajedno čine ontološko ustrojstvo nekog bivstvajućeg pa u tome treba videti osnovni razlog što je savremena *ontologija saznanje ontološkog ustrojstva nekog bivstvajućeg* (i ovo saznanje prethodi svakom ontičkom saznanju).

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

³¹¹ *Op. cit.*, S. 110.

U već pomenutom delu *Bivstvovanje i vreme* Hajdeger kaže: "Svaka ontologija, ma koliko raspolagala bogatim i čvrsto uređenim kategorijalnim sistemom, u osnovi ostaje slepa i ostaje izokretanje njene vlastite namere, ako pre toga nije na pravi način objasnila smisao bivstvovanja i to objašnjenje shvatila kao svoj fundamentalni zadatak"³¹². Fundamentalni zadatak ontologije je: shvatanje smisla bivstvovanja. Hajdegerov cilj u njegovom glavnom delu može se odrediti kao razjašnjenje tamnog predrazumevanja smisla bivstvovanja i to u naporu koji zapadnu tradiciju ponavlja i prevladava, naime u eksplikaciji pojma vremena kao horizonta pitanja o smislu bivstvovanja. Filozofija je pitanje o "smislu bivstvovanja"³¹³.

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

Koliko je dugo čovek otvoren samo za bivstvajuće toliko je slep za razlike načina bivstvovanja; jednačenje razlike načina bivstvovanja vidi Hajdeger kao primat pred-datog (odnosno: postojanja (*Vorhandenheit*), pa stoga početak filozofije leži u osvešćenju nehajnjog opstanka koji je zatvoren spram razlike

³¹²Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 11.

³¹³Op. cit., S. 115.

bivstvovanja i bivstvujućeg³¹⁴ koja je istovremeno najizvornija i najtamnija. Tako je početak filozofije za Hajdegera u refleksiji o ravnodušnosti opstanka koji se drži zatvorenim spram razlike bivstvovanja i bivstvujućeg. Naivnost je u ignorisanju te razlike. Bivstvovanje je, pak, ono što je najrazumljivije, što nije potrebno ni za kakvo drugo dalje izlaganje, ono je najprazniji i najopštiji pojam, ono ne može biti definisano jer ga svaka definicija već prepostavlja. Ono se definicijski ne može izvesti iz viših pojmoveva. Bivstvovanje, kao ono samorazumljivo, već je prepostavljeno tamo gde se čudimo nad samorazumljivošću samorazumljivoga. Naivnost niveliranog razumevanja guši svako pitanje. Potreban je napor da se iz čuđenja nad bivstvovanjem dospe do pitanja šta ono jeste.

(1994-1997)

³¹⁴ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 120.

III.

Fenomenologija kao metafizika

1. Poreklo i nastanak fenomenologije

Nit vodilja ovog teksta iskristalisala se u stavu da je filozofija i danas jedino moguća samo kao metafizika a da je u naše vreme njena najadekvatnija forma postojanja - fenomenologija. Nesporno je da danas filozofija ne preživljava svoje najsrećnije trenutke, mada se tokom svoje duge istorije nalazila i u daleko težim uslovima - posebno onda kad je bivala podvrgavana i surovijim osporavanjima no što su današnja, kad je u redovima svojih osporavatelja imala daleko veštije i beskompromisnije oponente.

Filozofija je danas ugrožena, kako od onih koji za nju usled svog neznanja nemaju razumevanja, tako i od onih koji su se učili filozofiranju, ali na pogrešan i krajnje neadekvatan način. I dok je prvi osporavaju nalazeći se u prirodnom stavu, zarobljeni najgrubljim empirijskim uvidima, ovi drugi, apologeti te iste empirije, svoj osnovni zadatak vide u njenom osporavanju tako što će se, opstruirajući je, maksimalno za nju (prilično licemerno) zlagati.

Ako u prvu grupu njenih protivnika spadaju svi oni čija se argumentacija protiv prava na opstanak filozofije svodi na nedelotvornost i antikvarnost filozofije, u drugoj grupi se nalaze oni koji je osporavaju ili iz animoznosti ili svesni svoje krajnje inferiornosti pred rezultatima koje je ona dostigla, a posebno pred otvorenim horizontom novih izazova kakav se u ranijim epohama nije mogao ni naslutiti a kamo li otvoriti.

Mišljenje samo, tokom istorije ispunjavalo je one zadatke koji su se pokazivali kao mogući za svoje realizovanje, zavisno od nivoa kulture na kojem su se oni koji misleći pitaju nalazili. Uprkos ograničenom broju pitanja, koja su se u svakoj epohi pokazivala u različitoj meri, često latentna a često i dominantna, filozofija je nalazila način da se, zahvaljujući slobodi kao pretpostavci svakog mišljenja, izbori za pravo na život onih odgovora koje je smatrala najadekvatnijim duhu svoga vremena.

U vreme starih Grka filozofija je živila u dijalozima u senci kiparisa, ili na simposionima organizovanim u časovima kad

utihne vreva ljudi na trgu; u srednjem veku filozofija je provodila svoje vreme u manastirskoj tišini ili u disputima kojima su zaštitu pružale debele zidine univerziteta; na početku novog doba filozofija je izašla iz univerziteta i živila svetskim životom, da bi se u vreme nemačke klasične filozofije trijumfalno vratila na univerzitete. U naše doba, još uvek zasenjenom rezultatima pozitivnih nauka i njihovom primenom čije efekte osećamo na svakom koraku, filozofija je odgurnuta u prikrajak a s prekorom da joj se niko ne obraća ko od nje hoće više od utehe ili isprazne igre pojmovima.

A sve je više onih koji se ne zadovoljavaju ni ideološkom neutralnošću antimetafizičkih pobrojavanja različitih smislova termina i načina njihove upotrebe, ni utehom koja bi trebalo da dođe od filozofije.

Uteha je uvek bila tražena kada se završavala neka istorijska epoha: na kraju helenske epohe nju je davala epikurejska filozofija, na kraju helenističke epohe filozofija Severina Boetija. Ali, mi nismo na kraju stare, već na početku nove epohe. Nama je blizak Nikola Kuzanski, kao što nam je blizak Edmund Huserl od kojeg nas deli skoro čitavo stoleće (ako se ima u vidu njegov prvi veliki rad *Logička istraživanja*, 1900-1901).

Mi se nalazimo na jednom radikalno novom početku čije okvire ne vidimo, a sva svojstva ne poznajemo. Ono što se pred nama dešava nepoznato je ranijim vremenima, i za to nema još uvek adekvatnih pojmoveva. U novonastaloj situaciji prinuđeni smo da se oslanjamo na minulu tradiciju, ali s pogledom uprtim u neprozirnu budućnost. Tako se mišljenje starog pokazuje kao *priprema novog*. U potrazi za novim odgovorima, znajući stare, mi više čutimo no što govorimo, više gledamo no što govorimo, više nagađamo no što tvrdimo.

Zato, mišljenje metafizičkih pitanja ne može biti prevaziđeno i nečim drugim zamenjeno. Postoje udobniji oblici života, ali oni po svojoj prirodi nisu ni filozofski ni najvredniji našeg truda. I zato u izvesnom smislu, nešto nam je još uvek ostalo u nasleđe, nešto što nosimo sa sobom i čega ne treba da se oslobođimo: jer svako bira filozofiju zavisno od toga kakav je ko čovek, ali, isto tako i filozofija ima pravo na izbor i ona bira onog koga ona hoće.

Bavljenje filozofijom nije stoga nužno ni privilegija, ni namet; ako je privilegija, onda je privilegija malog broja odabralih, istinske duhovne aristokratije, ako je namet, onda je prokletstvo sitnih državnih činovnika. Filozofija živi nesputano, u aktu mišljenja, u svetu slobode. Njena subbina je u preživljavanju svih nedaća. Ona ne zavisi od neke konkretne osobe, već od skupa svih okolnosti koje proizvode njen prostor. I to je osnovni razlog njenog opstanka: ma koliko se našlo zlobivih, toliko će se naći i uvek makar jedan više čovek koji će stati u odbranu filozofije.

O filozofiji je mnogo pisano, no to ni u kom slučaju ne znači da su svi tekstovi o njoj doprineli nedvosmislenom razumevanju njene unutrašnje prirode. Istinsko rasvetljavanje njene biti otežano dubokim nerazumevanjem, kako njenog predmeta tako i njenih problema. Već jedan od njenih starih naziva, *meta-fizika*, ukazuje na nešto *iza* (gr. *meta*), na nešto što je u prostoru duha *iza* fizike (*iza physisa*, a koji i sam danas više nije jasan), ali i na to, da u pokušajima njenog određenja počivaju izvesne nesavladive teškoće.

Kod starih Grka to što je stajalo *iza physis* određivalo se i kao *psyche*, pa bi se u prvi mah s određenim pravom moglo pomisliti kako tu imamo pred sobom razliku *prirode i svesti, realnog i idealnog, opšteg i posebnog*. Sam pojam *physis* uvodi u naučnu terminologiju Aristotel i on je tematski pojam njegove filozofije³¹⁵. Istina, taj pojam pominju i raniji filozofi, ali u

³¹⁵ Nije na odmet još jednom istaći kako pojam *priroda* kao *physis* dospeva u naučnu misao zahvaljujući Aristotelu; u vreme Platona i u njegovoj školi taj pojam teško da je postojao. Platon koristi pojam *kosmos* i nekakva filozofija prirode moguća je kod Platona kao deo učenja o bivstvujućem; ako je bivstvujuće upravo bivstvujuće a ne nešto drugo tada je ono i životno bivstvujuće a u tom smislu i kosmos. To nadalje znači, gledano i razumevano iz našeg vremena, ali ne i s pozicije starih Grka): ako je bivstvujuće kao bivstvujuće tema prve filozofije, onda je kosmos (u smislu predstavlјivog bivstvujućeg) tema kosmologije, odnosno tema jedne filozofije prirode (koja je bliska tada i estetici) jer životno bivstvujuće svojom dobrotnom stranom obuhvata i lepo.

Za Platona kosmos je bio živ, uman, identičan s bogom koji nije bio ni duša ni um ni jedno (ali niže od *onog jednog* s one strane nečeg i ničeg, života i smrti); za Aristotela nije postojala nikakva kosmičnost jer je on kao jedini fakt postojanja uma priznavao *physis*; drugim rečima: za razliku od platonovskog tvarnog kosmosa kod Aristotela srećemo netvarni (ali živi) *physis*; za razliku od Platonovog kosmosa koji nije sve-vremen jer nastaje sa vremenom, Aristotelov *physis* je nestvoren, večan, ali ne večan jer bi mu bili večni počela i eidosi već je čulno večan. Gubeći svoju živopisnost kosmos kod Aristotela postaje *physis*, dobija svoju božansku samodovoljnost kao pokretna nepokretnost. I ako se često,

Aristotelovoj interpretaciji i njegovim jezikom. Ostaje otvoreno pitanje: šta su to oni zapravo govorili, i šta su zapravo mislili, odnosno: u kojoj meri su svi mislioci pre Platona stvarno mislioci, a koliko su junaci velike Aristotelove priče izložene u fragmentima sabranim pod zajedničkim naslovom *Metafizika*. Sklon sam mišljenju da takvo pitanje ne može izdržati ozbiljne kritike; sve više se pokazuje da su prvi mislioci bili i najveći mislioci. Oni su mislili i videli sve, no njihov još pojmovno nerazvijen apstraktni misaoni aparat vodio je nesporazumima i to u svim slučajevima kad im se površno pristupalo. Drugo je pitanje u kojoj su ih meri pravilno čitali Aristotel, Plotin, ili Proklo.

Kako naspram *psyche* kao forme (*eidos – morphe*) života čiji je najviši oblik um (*nous*) i koji se manifestuje kao *temelj, svrha i smisao* (*en-tel-echeia*), stoji *physis* kao način bivstvovanja, kao način na koji neko biće postoji i deluje, meta-fizika bi za svoj predmet trebalo da ima to što je u "pozadini" bivstvenosti *physis-a* i što ga zapravo omogućuje, a što se nalazi u *psyche*, shvaćenoj kao *temelj, svrha, smisao*.

Na taj način pitanje bića koje postavlja individualna svest izjednačava se s pitanjem o tome kako sebe vidi to isto biće našavši se u prilici da tematizuje svoje postojanje, a što više no jasno potvrđuje da postoji razlika između akta saznanja i konkretnog bića kao predmeta saznanja.

Budući da i saznanje i njegov predmet imaju svoju "pozadinu", pitanje o predmetu metafizike biva dvojako, zavisno od toga da li je njen predmet (1) osnova, svest i smisao bića do kojeg se dospeva refleksijom³¹⁶ o aktu saznanja (i tada je reč o jednoj meta-

mada pogrešno, priroda izjednačuje s kosmosom, odnosno s *physis-om*, a što dovodi do neadekvatnog jednačenja kosmosa i *physis*, još je teža greška kada se nekritički uvodi pojam *prirode* koji sasvim posebno mesto zauzima kod Plotina, da bi se, još kasnije, pod prirodom mislio poslednji princip delatnosti i ispoljavanja života, dakle, ono, kroz šta hipostaza deluje (*principium quo*) dok je hipostaza ono šta deluje (*principium quod*). Ovde ne treba imati u vidu novovekovni pojam prirode koja je umrtvljena, kvantifikovana, podložna merenju i računanju.

³¹⁶ Refleksija. Pojam refleksija dolazi od pozolatinskog izraza *reflexio*, što znači okretanje unazad, poput svetlosnog zraka koji se odbija od ogledala. To okretanje unazad, samoosmišljavanje, jeste osnovno značenje ovog pojma koji kasnije ukazuje na formu teorijske delatnosti čoveka usmerenu na osmišljavanje njegovog sopstvenog delovanja.

noetici o znanju kao znanju) ili je predmet metafizike (2) predmet saznanja (a tada je reč o jednoj meta-ontici koja se pita o biću kao biću).

Ovde istaknuta razlika između noetičkog i ontičkog odjek je razlike između *nous* i *on*³¹⁷. Pojmom *nous* obuhvaćeni su *téchne*, *epistemé* i *frónesis* (*Nik.* et., 1139b) pa je i *dianoia* trojaka i obuhvata *praktiké* (dobro), *poietiké* (lepo) i *teoretiké* (istinito). Noetičko stoga podrazumeva jedinstvo scijentističkog, etičkog i pojetičkog obrazovanja svesti.

Naspram toga, meta-ontičko ima u vidu *on* ali ne kao nešto što bi bilo faktički dato, budući da je već kod Platona i Aristotela taj pojam sinonim pravog postojanja istinitog-dobrog-lepog, onog što im je u osobi (pozadini) i što ih omogućuje. Ova poslednja tri pojma srednjevekovna filozofija određuje kao transcendentalije i vidi ih ne kao sinonimne već kao analogne spram *on* (*ens*); iako su po svojoj prirodi transcendentalije³¹⁸ više značne, one se u različitim epohama različito tumače: u antičko vreme one su meta-ontičke, a u Kantovom transcendentalizmu, meta-noetičke, tj. transcendentalije su u novo doba unutrašnje forme akta čistog uma (istina), praktičnog uma (dobro) i sintetišuće moći suđenja (lepo)³¹⁹.

Kasnije taj pojam podrazumeva razmišljanje o svom unutrašnjem svetu, samosaznanje, samoposmatranje; analizu sopstvenih misli i preživljavanja. U procesu refleksije dolazi do usvajanja onog što je saznato. Ovaj pojam dobija posebno značenje u novovekovnoj filozofiji. Dok je René Dekart refleksiju identifikovao sa sposobnošću individue da se usredsredi na sadržaje svojih misli tako što će ih apstrahovati od svega spoljašnjeg i telesnog, engleski filozof Džon Lok razlikovao je pojmove osećanja i refleksije i ovu poslednju smatrao je posebnim izvorom znanja, unutrašnje iskustvo, za razliku od spoljašnjeg koje se zasniva na svedočenju čula. Ovo tumačenje je kasnije postalo aksiom introspektivne psihologije.

³¹⁷ U novovekovnoj filozofiji razlika između ova dva ključna tematska pojma antičke filozofije manifestuje se u obliku dualizma *ratio – natura*.

³¹⁸ Iako je transcendentalijama kao nadilaznim kategorijama bića (*ens*) posvećeno posebno poglavlje u ovoj knjizi nalazim za potrebno da već ovde ukažem na neophodnost razlikovanja ontičkih transcendentalija (istinito-dobro-lepo) kao svojstava stvari (*esse*) i noetičkih transcendentalija (Istina-Dobro-Lepo = *intellectus-voluntas-memoria*) kao onog na šta je usmerena svest (*anima*).

³¹⁹ U novom veku, ali pod odlučujućim uticajem Tome Akvinskog koji lepo jednom određuje uz pomoć istinitog (S.th., 1q 6) a drugi put uz pomoć dobrog (de ver., q 22a), nastaje estetika kao sinteza metafizike (u strogom logičkom smislu – istine) i etike kao što je to slučaj kod Kanta, a što potom slede kako romantičari, tako početkom XX stoljeća Anri Bergson i Maks Šeler.

Ovo pomeranje naglaska s ontičkog na noetičko (a do čega je došlo u novom veku) dovelo je do toga da se tematizuje i pitanje transcendentalizma same metafizike.

Ako se u jednom trenutku i pokazalo kako je moguće jedinstvo transcendentalizma i klasične metafizike u formi metafizike kao meta-noetičkog transcendentalizma, a za šta je najizrazitiji primer immanentna metafizika Kantovog transcendentalizma - ovde će se ograničiti na to da ukažem na meta-ontički transcendentalizam oličen u svojevrsnoj metafizici transcendentalija, metafizici čiji su disciplinarni delovi *etika* (dobro) i estetika (lepo) a što je posledica Aristotelovog razlikovanja *theoretikón, praktikón, poietikón* ne zaboravljujući da za Aristotela dobro nije etička kategorija budući da je etika samo prvi deo politike.

Bez i najmanje namere da se unapred daje bilo kakav sud, mora se ipak već na samom početku reći da pitanje transcendentalizma i njegovih formi, na način kako ga postavlja već sholastička filozofija, nije sve do naših dana ni izdaleka rešeno i mada se to pitanje u većini slučajeva već deklarativno odbacuje, time se ono ni iz daleka ne rešava.

Moguće je, i bilo je više takvih pokušaja, da se meta-noetička problematika nazove gnoseološkom, a meta-ontička – ontološkom, pa se s dosta opravdanja može u tom slučaju govoriti o gnoseologiji i ontologiji (što bi u izvesnom smislu imalo i moderni prizvuk), kao što se sve češće *pitanje bivstvovanja* prevodi u *pitanje o svetu* i tako inauguriše nova ravan mišljenja, kosmološka i nova disciplina koja joj odgovara a to je kosmologija.

Ali, pitanje metafizike pritom i dalje tvrdokorno ostaje otvoreno.

Onom ko nastoji da razume temeljne probleme filozofije nije dovoljno samo kritičko suprotstavljanje filozofiji Dekarta, Spinoze, Kanta ili Hegela, budući da svekolika novovekovna filozofija u svojoj do kraja nedomišljenoj osnovi ima niz problema koji su činili život sholastičke filozofije (a čiji je završetak, oličen u metafizici

Franciska Suaresa, koja je vrhunac dotadašnje filozofije i vrhunac svekolike ontologije)³²⁰.

Već u antičko vreme metafizičkoj problematici se pristupa na dva različita načina – apriorno i apostериорно, pa je moguće razlikovati i dve orijentacije koje bi se mogle nazvati *apriorna metafizika* (Platon) i *apostериорна metafizika* (Aristotel).

Ovde ponavljam da je reš o novovekovnim interpretacijama koje nisu uvek saglasne sa stavovima antičkih autora na koje se pritom pozivaju.

Platon polazi od nadvremene ideje svari i ide ka unutarsvetskim pojavnim formama, njegov pristup je apriorni jer on polazi od *eidos-a* (kao u sebi važeće suštine a koji vidi kao temelj, cilj i svrhu) i kreće se ka *pragma* (pod kojim se misli postojanje stvari), kao ono što je poslednje, dato, određeno.

Apriornoj metafizici Platona, kao čistoj eidetici, koja nije ništa drugo do samo teorijski izraz tadašnjeg aristokratskog individualizma, na predmetnoj strani Aristotel suprotstavlja "mišljenje po sebi" (*noesis noeseos*) koje je nezavisno u odnosu na razlike koje postoje među individuama, budući da on polazi od *katolon*, od opšteg kao načina na koji svi ljudi misle i tako ustaje protiv platonovskog *aristos* (zapravo, najvišeg dobra).

Čitava metafizička problematika nastaje na tragu Platonovog pokušaja da izmiri princip protivrečnosti i princip identiteta i tako svojim učenjem o "pokretnoj nepokretivosti" izgradi jedno "jedinstvo suprotnosti"; on utvrđuje kako Heraklit i Parmenid, od kojih prvi insistira na *protivrečnosti*, a drugi na *jednom*, čine jedinstvo suprotnosti i govore u osnovi jedno te isto³²¹.

³²⁰ Hegelova predavanja iz istorije filozofije nisu stoga ništa drugo do posebna forma protestantske teologije s tom razlikom što kod njega na mesto vere (*credo*) stupa mišljenje (*intelligere*). Sama Hegelova namera ostaje pritom neostvarljiva budući da on hoće da zauzme poziciju kakvu može imati samo bog. O tome opširnije u knjizi: Przywara, E: *Analogia entis*, J. Kösel & F. Pustet, München 1932, S. 29-30. Ovde nije mesto da se raspravlja o odnosu protestanske i katoličke teologije jer tako nešto zahteva više od jedne knjige a još manje je prilika da se otvoriti pitanje odnosa katoličke i pravoslavne metafizike.

³²¹ To omogućuje Aristotelu da stvarnost vidi kao u-delu-postavljanje (*energeia*) mogućnosti koja ne označava ništa drugo do u delu postavljanje izbora njene suprotnosti. Ako je u suprotnosti *zdrav-bolestan* prva mogućnost stvarna, druga je isključena. To

Platon kritikuje kako apsolutno kretanje (*Theait.*, 152d-183b) tako i apsolutni identitet (*Parm.*, 137c-162b) i ističe sredinu (*mesón*) među njima (*Theait.*, 180c). To on postiže suprotstavljanjem praslike i odraza (*parádeigma – eikón*) pri čemu su praslike forme (*eíde*) koje prodiru u prirodnu tvar.

Na taj način Platon dospeva do pojma granice (*péras*) koja stoji naspram neodređenog (*ápeiron*). Delovanjem granice na neograničeno dolazi do oblikovanja prirode kao ritmičke mere³²² (*Phileb.*, 26ab). Između ograničenog i neograničenog, između ideje i njenog lika - jeste mera kao broj, mera kao izraz božanskog, kao ritam koji određuje sav kosmos; ritmičko je božansko (*Zakoni*, 716cd) a stvaralačko u toj ritmici je božanska igra (*Zakoni*, 803c) koja ne može biti drugačija do harmonična. Otud sledi samo jedan mogući i pravi zaključak: istinska filozofija prirode moguća je samo kao filozofija muzike³²³.

Metafizička problematika nije izgubila svoj značaj ni u novovekovnoj filozofiji ostajući podsticajna u najrazličitijim oblicima, budući da pitanje "same stvari" nijednog časa tokom istorije nije gubilo na svojoj aktuelnosti. U jednom trenutku, na mesto pojma *metaphysica generalis* javlja se pojam *phaenomenologia generalis*³²⁴, no što nije uticalo na predmet same metafizike.

Sasvim je razumljivo što u pismu upućenom nemačkom filozofu Lambertu³²⁵, Imanuel Kant piše da metafizici treba da

nadalje znači da nema jedinstva suprotnosti kada se u delo stavi mogućnost. Mogućnost i stvarnost (*energeia/actus – dynamis/potentia*) su međusobno analogni; oni se međusobno odnose kao beskonačno i konačno. Stavljanje-u-delu je način da se beskonačne mogućnosti ostvare.

³²² Ritam (*métron*) ima kod Platona pitagorejsko poreklo i to kao unutrašnja korelacija između protivrečnosti i broja pri čemu je protivrečje materija a broj forma. Broj je izraz jedinstva, jednog, onog što je večno i zato je ritmičko isto što i božansko.

³²³ O tome opširnije videti u mojoj knjizi: Uzelac, M.: *Filozofija muzike*, Stylos, Novi Sad 2007.

³²⁴ Kantovo pismo Lambertu od 2. septembra 1770. godine. U knjizi: Kant, I.: *Briefwechsel*. Hamburg 1989, S. 71. Istorografi ističu da se sam pojam fenomenologije po prvi put javlja upravo kod Lambert-a.

³²⁵ Lambert, J.G. (1728-1777), nemački astronom, matematičar, fizičar i filozof. Član akademija nauka u Minhenu i Berlinu. U filozofiji bio je pod uticajem Volfa, Malbranša i Loka. Blizak kritičkoj filozofiji, posebno učenjem o prividu, tj. o takvoj predstavi koja je

prethodi jedna specifična, čak negativna nauka u kojoj principi čulnosti treba da budu određeni s obzirom na njihov značaj kako ne bi zbog njih ostajali nejasni sudovi o predmetima čistog razuma³²⁶. U kasnijim Kantovim spisima pojам *fenomenologija* dobiće drugo značenje³²⁷.

Hegel pojам *fenomenologija* preuzima od Fihtea, koji se u većoj meri, u tom slučaju oslanja na Herdera, budući da ovaj, za razliku od Kanta, nastoji da lepo nađe u spoljašnjim predmetima; sam pojам *fenomen* Fihte ne vezuje samo za datost do koje se dolazi posredstvom čula, on ga proširuje na biće svesti i samosvesti. Zato fenomenologija, kao učenje o pojavi i iluziji, čini drugi deo Fihteovog *Učenja o nauci*, dok prvi deo čini učenje o istini i umu. To znači da predmet fenomenologije, po shvatanju Fihtea, nije čisto biće po-sebi, već biće u njegovoj pojavnosti – svest.

Hegel u spisu *Fenomenologija duha* pojам *fenomenologija* koristi u daleko razvijenijem obliku i pod njom misli put koji prelazi svest od svog neposrednog znanja (čulne samorazumljivosti) do apsolutnog znanja. Fenomenologija je nauka o iskustvu kao dijalektičkom kretanju svesti kako u odnosu na sopstveno znanje, tako i u odnosu na njegov predmet.

Naspram sve te šarolikosti u upotrebi pojma fenomenologija, sa pojavom Edmunda Huserla, početkom XX stoljeća, taj pojам dobija precizno značenje i postaje do te mere popularan da se može smatrati lozinkom jedne nove, potpuno originalne filozofije.

Svestan toga, čistu fenomenologiju, Huserl u uvodnom delu spisa *Ideen I*, određuje kao suštinski novu nauku koja se nalazi daleko od običnog mišljenja, i koja tek u njegovo vreme počinje

uslovljena stanjem saznaјućeg subjekta. Kant ga je izuzetno cenio i bio s njim u prepisci do njegove prevremene smrti. Pored filozofskih spisa, posebno su značajni njegovi radovi iz astronomije (istraživanje orbita kometa, kretanja Saturna i Jupitera, uveo pojam dvojnih zvezda), jedan je od osnivača fotometrije, dao dokaz o iracionalnim brojevima, uveo sinus i kosinus u trigonometriji, izučavao hiperboličke funkcije, nagovestio mnoge ideje algebarske logike Dž. Bula.

³²⁶ U pomenutom pismu Kant ima u vidu neku propedeutičku disciplinu čiji predmet istraživanja bi bili prostor i vreme (kao što je to slučaj sa njegovom *transcendentalnom estetikom* kojom počinje *Kritika čistoga uma*) i koja bi mogla nositi naziv *fenomenologija*.

³²⁷ U spisu *Metafizičke osnove prirodnih nauka* pojам *fenomenologija* se koristi u smislu *učenje o kretanju*. Videti: Kant. I.: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hamburg 1997, S. 14.

intenzivno da se razvija. Ona jeste "nauka o fenomenima" ali u njoj pojam "fenomen" je bitno modifikovan; to znači da reč više nije o pojmu fenomena kakav zatičemo u njegovom svakodnevnom značenju u prirodnom stavu, već da je on putem refleksije uzdignut do fenomenološkog stava i da je momenat naučne svesti.

Fenomenologija se bavi problemom svesti, kao što to čini i psihologija, ali se od ove bitno razlikuje. Ona nije psihologija, kao što nije ni geometrija, budući da nije prirodna nauka.

Fenomenologija se bavi raznim vrstama doživljaja, aktima svesti i njihovim korelatima, ali nije iskustvena nauka kao psihologija koja ostaje nauka o činjenicama, nauka o realnosti.

Psihologija, kao psihološka "fenomenologija", bavi se fenomenima kao realnim događajima, koji su kao takvi, ako realno postoje, zajedno s realnim subjektima (kojima pripadaju), deo jednog te istog prostorno-vremenskog sveta. Naspram takve psihologije, čista fenomenologija³²⁸ nije nauka o činjenicama, već nauka o suštinama, nauka o eidosima te se stoga određuje i kao "eidetska nauka", kao nauka koja se bavi isključivo saznanjem suština³²⁹ a ne činjenica. To znači da fenomenologija (kao učenje o suštinama) nema za svoj predmet realne, već transcendentalno redukovane fenomene. Ti fenomeni nisu realni, već "irealni" i oni se nalaze izvan granica realnog sveta te su zato, kao pojedinačne činjenice, predmeti metafizike.

Na taj način moglo bi se pokazati da autentična, istinska filozofija nije ništa drugo do čista fenomenologija; shvaćena kao prva filozofija, ona je uslov svake metafizike i svake filozofije koja istupa s ambicijom da bude nauka.

³²⁸ Pridev "čist" koji koristi i Kant u smislu apriornog, Huserl, izbegavajući izraze kao što su *apriorno* i *apostriorno*, često zamenjuje pridevom *strog* što biva posebno vidno u njegovom programskom spisu iz 1911. godine *Filozofija kao stroga nauka*.

³²⁹ Huserl ističe da je suština (eidos) predmet posebne vrste, da kao što je datost u individualnom neposrednom iskustvu individualni predmet, tako datost u suštinskoj refleksiji čista suština. Naspram empirijskog opažanja koje saznaće individualne predmete, predmet ideacije, odnosno, transcendentalne refleksije, jesu suštine, ejdetski predmeti. To je posledica dve suštinski različite vrste posmatranja: predmet jedne je egzistencija, individualni predmet, činjenica (fakt), a druge, esencija, suština, eidos. O tome videti posebno: , E.: Ideen I, § 3.

Kritikujući u to vreme vladajući psihologizam³³⁰ u filozofiji, Huserl pojmom fenomenologija zamenjuje dotadašnji pojam "deskriptivna psihologija". U tom času on istupa kao kritičar sve dotadašnje filozofije koja nije videla razliku između (a) predmeta koji stoji spram svesti (tj. forme u kojoj je predmet dat svesti) i (b) čulnih sadržaja samih doživljaja svesti.

Oslanjujući se na istraživanja u oblasti matematike i posebno logike, oštro se suprotstavljujući redukovani logike na činjeničnu nauku, Huserl na prelazu XIX u XX stoljeće insistira na eidetskom karakteru logike ukazujući na to da izvor pojma nije u refleksiji njime određenih akata već u samim predmetima tih akata³³¹, a da zakoni mišljenja nisu istovremeno i zakoni psihičkog toka mišljenja, već da su to zakoni mišljenog, što za posledicu ima razlikovanje realnog suđenja i idealnog sadržaja suda.

Zalažući se tako za utemeljenje logike kao apriorne, od psihologije potpuno nezavisne discipline, Huserl *čistu* (što će reći, "formalnu") logiku smatra samo uvodnim delom filozofske logike koju kao filozofsku disciplinu treba razumeti u kontekstu njene istorijske tradicije i u njoj već prisutnih tendencija.

U prvi mah čini se nejasnom (a iz današnje perspektive još zagonetnjom) potreba za bespoštednom kritikom jedne takve orijentacije u filozofiji i nauci kakvom se krajem prošlog i početkom ovog stoljeća činio psihologizam³³²; neophodnost kritike psihologizma počivala je u dogmatizmu psihologije i njenom ostajanju u prirodnom stavu. Kritikom psihologije Huserl je

³³⁰ Osnovna greška psihologizma po shvatanju Huserla bila bi u tome što se pojava predmeta shvatala kao sam predmet koji se pojavljuje. Neophodno je razlikovati predmet i njegovu pojavu u opažaju.

³³¹ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen I-II*, M. Niemeyer, Tübingen 1980, S. II/2, 141.

³³² Husserl će, kao što je poznato, u kasnijim svojim spisima isticati kako je njegova borba protiv psihologizma (koja polazi od Brentanovog učenja o sadržaju suda) usmerena protiv Erdmanovog (J. Erdmann) subjektivizma i relativizma (Husserl, 1980a, I/136-154), ali će njegovom kritikom biti pogoden kako njegov učitelj F. Brentano, tako i Teodor Lips (Th. Lippes) koji će se već 1902. naći prinuđen da rediguje svoje stanovište, premda će se uskoro pokazati da ta navodno nova logička pozicija Lipsa ne prevladava pozicije psihologizma (Heidegger, 1978, 126).

nastojao da zasnuje filozofiju na tragu pitanja o strukturi svesti koja se javlja kao jedna nova, dotad neistražena regija.

Zato, pomenuto Huserlovo opovrgavanje tada vladajućeg psihologizma ne treba shvatiti kao napad na psihološko utemeljenje logičke metodologije, ili kao kritiku deskriptivno-psihološkog tumačenja izvora logičkih pojmoveva, već, kako borbu protiv jedne saznajno-teorijske pozicije koja je, kao logički postupak, imala u to doba veoma rđav uticaj³³³; psihologija nije više nastupala kao nauka o duši kao supstanciji, već prevashodno kao nauka o duševnim pojavama, tj., kao nauka o onom što se nalazi u unutrašnjem duševnom iskustvu; svoj najviši zadatak Huserl je u tom času video u izradi jedne sasvim određene deskriptivne fenomenologije doživljaja mišljenja³³⁴.

Tako bi osnovna zabluda psihologizma, kako smo već istakli, a po rečima samoga Huserla, bila u tome što se previđa fundamentalna razlika između čistih i empirijskih opštosti, a što ima za posledicu da se *čisti* logički stavovi tumače kao *empirijsko-psihološki*, što je on smatrao potpuno pogrešnim.

Istovremeno, ne treba gubiti iz vida da, unutar same psihologije, koja je u to doba postojala kao fiziološka psihologija i nastojala, pod uticajem engleskog empirizma, da bude nauka o svesti, postoji izrazita tendencija da upravo takva psihologija postane temeljna filozofska nauka.

*

³³³ Husserl, E.: *Aufsatze und Rezensionen (1890-1910)*, M. Nijhoff, Husserliana XXII, Den Haag 1979, S.154.

³³⁴ U prvo vreme Huserl se bavi problemima psihologije (Brentano, Stumpf, Wundt, James, Sigwart) i empirizma (Locke, Berkeley, Hume, Mill) i da pod uticajem Natorpovog spisa *O objektivnom i subjektivnom pojmu saznanja (Ueber objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis)* (1887) Huserl počinje radikalno da napušta sopstvenu raniju psihologističku poziciju. Jednako važnu ulogu u ovome ima i Fregeov spis *Filozofija aritmetike (Philosophie der Arithmetik)*. Natorpov stav da sfera objektivno-logičkog nije utemeljena u sferi subjektivno-psihološkog biće odlučujuća za razvijanje spisa *Logische Untersuchungen* kojim se nastoji istovremeno osvetliti i paradoksalna pozicija u kojoj se krajem prošlog stoljeća našla psihologija. Ako su Marburška škola i njen vodeći filozof P. Natorp pozdravili prvi tom Huserlovih *Logičkih istraživanja Logische Untersuchungen*, 1900/1901) kao potvrdu svoje teze da se logika ne može utemeljiti u psihologiji, ne treba smetnuti iz vida da su oni drugi deo istog Huserlovog spisa videli kao pad u psihologizam. Za to je delimično kriv i sam Huserl koji je u uvodu drugog dela svojih *Logische Untersuchungen* istakao kako je tu reč o "fenomenologiji kao deskriptivnoj psihologiji". Po rečima Hajdegera Huserl tada (1901) možda i nije bio u stanju da sagleda o čemu se u njegovom delu zapravo radi; taj svoj stav on će ispraviti tek dve godine kasnije.

Nakon nekoliko decenija, u spisu (čija osnovna namera i dalje beše uvođenje u fenomenološku filozofiju) Huserl će, u sedmom paragrafu svog poslednjeg zamišljenog a nedovršenog dela *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, pisati o novim mogućnostima filozofije, o tome kako se "bude nikada pitana pitanja, kako se pokazuju nikada dosad utrta radna polja, nikada dosad radikalno razumljene i shvaćene korelacije"³³⁵; novi smisao filozofije što se javlja sa novim dobom baciće istovremeno i svetlo na, kako Huserl kaže, tragični promašaj novovekovne *psihologije*: "postaće razumljiv njen istorijski opstanak u protivrečnosti: da je ona (u njenom istoriografski nastalom smislu) morala postaviti zahtev da bude temeljna filozofska nauka, a što je imalo očigledno protivrečne posledice kojima dominira pad u "psihologizam""³³⁶.

Kritika psihologizma imala je za posledicu jasnu diferencijaciju dveju međusobno nezavisnih oblasti: oblasti psihičkog i naspram nje: oblast logičkog. Postalo je očigledno da se logički sud ne može naći u psihologiji kao predmet istraživanja, budući da psihologija i logika pred sobom imaju predmete različite prirode³³⁷. Ono što je *logičko* u samom суду otelotvoruje se u

³³⁵ Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb 1990; prilozi se navode prema knjizi: E. Huserl: *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1991, str. 24.

³³⁶ (Husserl, 1990, 24). U svom doktorskom radu *Učenje o sudu u psihologizmu (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 1913) M. Hajdeger vreme s kraja prošlog i početka ovog stoljeća određuje kao vreme psihologije za koje je karakteristično da se osobitost logičkog kao i stvarnost logičkih predmeta posmatraju polazeći od psihičke realnosti; ovo stanovište bilo bi posledica shvatanja da je (naspram prirodnih nauka kao nauka spoljašnjeg iskustva) filozofija nauka unutrašnjeg iskustva (T. Lips), a budući da u nju spadaju psihologija, logika, etika i estetika, da su njeni objekti predstave, opažaji kao i voljni akti, pa bi se moglo učiniti da je među filozofskim disciplinama psihologija ona disciplina na kojoj se mogu temeljiti sve ostale discipline (M. Heidegger, 1978, 70); međutim, psihologizam je u svojoj biti stanovište koje se karakteriše pogrešnim shvatanjem specifične stvarnosti logičkog predmeta i za njega je karakteristično "nepoznavanje logičke stvarnosti" jer sudove određuje kao osnovne klase psihičkih fenomena (M. Heidegger, 1978, 64, 103, 163), a činjenica je da problem suda ni u kom slučaju ne leži u onom psihičkom. Po mišljenju Hajdegera to bi imalo za posledicu da se svako logičko istraživanje suda (želi li ono da se osloboди pozicije psihologizma) mora prethodno osloboediti pitanja koja su usmerena na prosuđivanje kao psihički proces, pa stoga zadatok logičke teorije suda ne može biti klasifikacija psihičkih fenomena.

³³⁷ Kritika psihologizma ne započinje s Huserlom. Iсторијари филозофије истићу (J. V. Döve) да још почетком XIX stoljeća J. F. Friza (*System der Metaphysik*, 1824) i F.E. Beneke (Die

njegovom smislu, pa je s punim pravom u to vreme, u svom ranom radu iz 1913, Hajdeger kao bit logičkog suda i izdvojio njegov *smisao*, što je potom omogućilo da se i pitanje smisla bivstvovanja rešava unutar suda³³⁸.

U već pomenutom spisu *Učenje o sudu u psihologizmu* Hajdeger se u nekoliko navrata poziva na Huserla i oslanja na njegovo opovrgavanje psihologizma, ali to se dešava trinaest godina nakon objavlјivanja Huserlovog prvog velikog spisa nastalog u radikalnom razračunu upravo s ovim problemom. Budući da se prevladavanje psihologizma javlja kao temeljni motiv svih Huserlovih spisa (od *Logische Untersuchungen* pa do pozognog dela *Krisis*), ima osnova za zastupanje teze da se ovaj problem nije dao rešiti jednostavnim odbacivanjem psihologizma, tada još uvek veoma popularne i dominantne pozicije u filozofiji; bližom analizom Huserlovih spisa, ustanoviće se da ni njegovi ključni tematski pojmovi kao što su *psihologizam* ili *epoché* ne znače uvek isto³³⁹; ovaj prvi izraz obično ima pejorativno značenje i njim se određuje jedna filozofija ne-čiste subjektivnosti, dok se drugim pojmom

Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben, 1833) polemišući sa Hegelom, tim izrazom nastoje da odrede svoju antihegelovsku poziciju; u jednom promišljenom obliku ovaj izraz nalazimo kod J.E. Erdmanna koji njime označava svodenje svih filozofskih, posebno saznajno-teorijskih istraživanja na psihologiju. Podsticaj u dolazi od Karla Štumpfa koji u spisu Psihologija i teorija saznanja (Psychologie und Erkenntnistheorie, 1891) kaže da je istraživanje izvora pojma stari zadatak psihologije, jer jedan pojam ne može se misliti po sebi već uvek u vezi s nekom konkretnom predstavom; K. Štumpfu će, kao što je poznato, Huserl i posvetiti svoj prvi veliki spis.

³³⁸Pod bivstvovanjem tu se ne misli na realno egzistiranje, već na važenje (Heidegger, 1978, 172-8).

³³⁹Ovde treba konstatovati da je i sama terminologija kojom se Huserl i njegovi prethodnici služe proizvela znatne teškoće: tako će do nesporazuma dovoditi različita upotreba izraza *sadržaj suda*; kod Karla Štumfa (K. Stumph) ovim se pojmom označavaju sadržaji usmereni na fenomenalne tvorevine, Majnong tim istim pojmom ukazuje na ono što je objektivno, a kod Huserla to je već temelj čitave njegove fenomenologije koja hoće da uspostavi apodiktički pojam istine neugrožen od psihologizma (Mayer-Hillebrand, 1959, 320); isto tako, ne manje teškoća, izaziva neodredena upotreba pojmoveva kao što su *pajava* (Erscheinung) ili *opazaj* (Wahrnehmung). Već je E. Fink upozoravao na pet značenja pojma *fenomen* kod Huserla a koje sve možemo sresti u horizontu prirodnog stava (Fink, 1976, 198); ovo je moglo biti rezultat prethodne dvoznačne upotrebe istog pojma kod Brentana koji pod njim jednom podrazumeva psihičku stvar, a drugi put ono što ovaj pojam po svom sadržaju označava.

ukazuje na metodu čišćenja subjektivnosti, a što je neophodno da bi se moglo zaposesti polje transcendentalne subjektivnosti i pojmiti njegova struktura (Dove, 1974, 608).

Ako se sad vratimo Huserlovom tematizovanju ovog problema i pokušamo da damo jednu preliminarnu definiciju psihologizma, rekli bismo da je osnovna karakteristika psihologizma u tome što logiku svodi na psihologiju određujući je pritom kao psihologiju mišljenja a da potom sve logičke istine vidi samo kao empirijske istine. Istovremeno treba imati u vidu da ne treba identifikovati pojmove *psihologizam* i *psihologija* budući da bi tako nešto bilo krajnje pogrešno; ako je tendencija transcendentalne filozofije da istoriju psihologije posmatra kao jednu istoriju krize (Hua, VI/207)³⁴⁰, ne treba smetnuti s uma da termin *psihologizam* ne mora uvek imati negativno obeležje, budući da se još u XIX stoleću tim izrazom označavala određena filozofska metoda, a što nalazimo kod Mila i Zigvarta. Za Huserla je irelevantno da li se psihologizmom označava transcendentalna psihologija ili empirijska psihologija; u oba slučaja (bilo da je reč o svesnom ili nesvesnom psihologizmu) činjenica je da ovaj vodi u relativizam a u relativizmu, po mišljenju ovog filozofa ne može počivati zahtev za istinom³⁴¹.

Ako Huserl od samog početka stremi tome da se samo jednom čistom fenomenologijom može prevladati psihologizam (Husserl, 1980a, II/1, str. VII), moglo bi ostati i dalje nejasnim zašto je priroda pomenutog spora i nakon nekoliko decenija bila predmet neprestanih nesporazuma, zašto je opovrgavanje psihologizma bila i dalje za neke filozofe aktuelna tema, a nekim i dalje sigurno uporište. U svakom slučaju to je nagnalo tadašnjeg Huserlovog asistenta Eugena Finka da brani od napada sa

³⁴⁰ U daljem tekstu ovog poglavlja, ako nije drugačije naznačeno, stranice citiranih tekstova odnose se na označeno delo u spisku literature.

³⁴¹ (Dove, 1974, 609). Razlikovanje filozofije i psihologije sreće u Windelbandovom (W. Windelband) spisu *Šta je filozofija? (Was ist Philosophie?)* 1882) gde se ističe kako "predstave dolaze i teku a da to šta one čine može objasniti samo psihologija, dok filozofija istražuje kakva vrednost tim predstavama pod kritičkim stanovištem istine pripada (Windelband, 1924, 25).

stanovišta psihologizma Huserlovu filozofiju i da u njegovo ime odgovara na prigovore kriticizma³⁴².

Čini se da je ulog u ovom sporu ipak mnogo veći no što se u prvi mah čini posebno iz naše današnje perspektive: sa spisom *Logische Untersuchungen*, koji većina filozofa danas vidi kao jedno od najvećih dela poslednjeg stoleća, a s kojim ono simbolički započinje, omogućen je jedan potpuno novi put u filozofiji iz radikalno nove pozicije kakva je nepoznata i čitavoj dotadašnjoj njenoj istoriji³⁴³.

Huserlov napad na tada svevladajući psihologizam bio je istovremeno i napad na Brentanovu teoriju evidencije: psihologizam nastupa kao orijentacija koja u psihologiji vidi temelj teorije saznanja pošto se evidencija smatra jednim kriterijumom istine. To znači da stanovište psihologizma prepostavlja psihologiju koja utemeljuje sve nauke i logiku, pri čemu se logika bavi predstavama, sudovima i pojmovima kao psihičkim fenomenima, što podrazumeva da psihička delatnost determiniše logičke i saznajno-teorijske zakone (Mayer-Hillebrand, 1959, 329).

Huserl upravo utemeljivanje ovakve pozicije ne želi da dozvoli; on smatra da tako određeno psihologističko stanovište u svakom svom obliku vodi u relativizam, a što se može izbeći samo ako se logika zasniva na ne-psihičkim temeljima. Naspram shvatanja da logika treba da se bavi psihičkom delatnošću (a psihologisti pod tim misle na dokazivanje, suđenje, zaključivanje,

³⁴²Fink, E.: *Die phänomenologische Philosophie Edmunds in der gegenwärtigen Kritik*, Kant-Studien, 1933.

³⁴³ U više navrata tokom istorije dešavalo se da tvorci novog prodora u nekoj oblasti, zahvaljujući čemu su se otvorile potpuno nove, često neslućene perspektive, u prvi mah ni sami nisu bili svesni radikalnosti i novine svog otkrića. U tom smislu ni Huserl nije izuzetak; novina fenomenologije kao nove orijentacije u filozofiji bila je iznenadujuća i za njega samog, koji je u početku u njoj video samo metodu. U pismu P. Natorpu 1. maja 1901. godine Huserl piše sa primetnom dozom zabrinutosti (tada on ima već 42 godine) da se oseća kao početnik u filozofiji. Dvadesetak godina kasnije (na početku predavanja pod naslovom *Prva filozofija (Erste Philosophie)* on će to ponoviti ali u jednom pomalo drugaćijem smislu i svakako s većom sigurnošću kad je reč o samoj fenomenologiji. Za prodor načinjen u njegovom prvom velikom spisu trebalo mu je 10 godina; *Ideen I*, trinaest godina kasnije, napisće za samo 6 nedelja; pozicija koju on tu gradi u velikoj meri je pripremljena kako dugogodišnjim sistematskim suprotstavljanjem stanovištu psihologizma, tako i decenijama razrađivanom problemu fenomenološke redukcije.

pa shodno tome logička istraživanja treba za svoj predmet da imaju empirijske strukture ljudskoga duha, ili takvo jedno istraživanje samo impliciraju³⁴⁴, Huserl logiku vidi kao "tehno-logiju" (*Kunstlehre*) naučnog saznanja; ona je moguća samo kao čista logika izgrađena na sopstvenim temeljima i koja stoji naspram psihologije kao činjenične, empirijske nauke. Davanjem primata *logičkom* spram *psihološkog*, *apriornom* spram *empirijskog*, *formalnom* spram *materijalnog*, *objektivnom* naspram *subjektivnog*, ili, kako bi Natorp rekao, isticanjem *idealnog* naspram *realnog* - Huserl izgrađuje posve specifičnu filozofsku poziciju.

U sledećem koraku, postavljanjem pitanja *predmeta* kao centralnog pitanja transcendentalne logike Huserl će se uveliko već nalaziti na tlu filozofije i njenog temeljnog metafizičkog pitanja.

Ukazivanje na logiku kao "tehno-logiju" nalazimo dve godine nakon publikovanja spisa *Logische Untersuchungen* u Huserlovoj recenziji studije T. Elzenhansa *Odnos logike i psihologije (Das Verhältnis der Logik zur Psychologie, 1897)* u kojoj se kao centralna tema javlja misao "da nema drugog puta da se problemi logike reše osim daljeg razvijanje psihologizma"; pomenuti autor smatra da logika obrađuje duhovne pojave, i da njen predmet mora biti deo predmeta kojim se bavi psihologija u kojoj se temelji pojam trebanja, a da se logički zakoni pritom pokazuju samo kao norme. Iz toga sledi da ako predmet logike nisu norme i trebanje, već samo činjenice, zakoni i hipoteze (pošto grupa činjenica koju obrađuje logika pripada psihologiji), nužno je da logika bude deo psihologije.

Huserl oštro napada ovo stanovište sledećom argumentacijom: ako bi se logika posmatrala kao normativna i praktična disciplina onda bi se ona mogla smatrati delom psihologije, ali, to je nemoguće jer logiku treba videti kao čistu logiku čiji sadržaj čine zakoni mišljenja utemeljeni u kategorijama i odатle izgrađenim "formalnim" teorijama.

Oblast čiste logike (u koju spadaju tradicionalna silogistika, čisto učenje o broju, ili Kantorovo učenje o mnoštvu) нико neće

³⁴⁴ Sukale, 1988, 65.

smestiti u oblast psihologije. Čista aritmetika ne može se saznavati aritmetički kao što ni čista silogistika nije predmet silogistike; istovremeno, ovo ne spada ni u zadatak psihologije jer kao što su prirodne nauke empirijske nauke o telesnim činjenicama tako je psihologija empirijska nauka o duhovnim činjenicama, pa obe, po rečima Huserla, ostaju nekritičke sve dok modificiraju sadržaj izvorne predstave sveta (Husserl, 1979, 206).

Po Huserlovom shvatanju logički zakoni nisu normativni stavovi u smislu propisa, tj. stavova kojima bi pripadao neki sadržaj. Zato se moraju razlikovati *zakoni* (koji služe normiranju saznajne delatnosti) i *pravila* (koja u sebi sadrže misli ovog normiranja izražavajući ih pritom na opšti i obavezujući način)³⁴⁵.

U spisu *Logische Untersuchungen* Huserl ističe da logički zakoni ne određuju akte suđenja, već da se odnose na sam sadržaj suda, što će reći da je tu reč o zakonima koji poseduju idealno značenje. Posebna predrasuda psihologista bila bi u njihovom uverenju kako sva istina počiva u sudu (Husserl, 1980a, 180) i da sud istinski možemo spoznati samo u slučaju njegove evidentnosti; sama evidentnost izvodi u prvi plan unutrašnje iskustvo i ima psihički karakter, osobit osećaj koji skriva istinu suda koja je ništa drugo do ideja (čiji je svaki pojedinačni slučaj u evidentnom суду istovremeno aktuelni doživljaj); u tom smislu evidentni sud je samo izraz svesti izvorne datosti³⁴⁶.

U određeno vreme neke ideje prosto lebde u vazduhu; kasnije se s mnogo truda tvrdi ko je zapravo njihov autor, ko je na koga uticao. U većini slučajeva dešava se da grešimo. Prosto zaboravljamo da treba razlikovati one istinski prve i one kojima se

³⁴⁵ Polazeći od toga da normativni sudovi saznanja ne mogu biti utemeljeni u psihologiji saznanja (Husserl, 1980a, 154), Huserl smatra da postoji temeljna razlika između logičkih normi i tehničkih pravila: logički sudovi se, s obzirom na svoj izvorni sadržaj, odnose na idealno i svoj izvor imaju u neposredno očiglednim aksiomima, dok se pravila mišljenja odnose na empirijske i psihološke činjenice.

³⁴⁶ Drugim rečima: evidencija nije ništa drugo do "doživljaj" istine (Husserl, 1980a, 190); kako Hajdeger kasnije primećuje, evidenciju treba razumeti kao određen intencionalni akt, kao univerzalnu funkciju svih predmetno datih akata i ne može se ograničiti samo na sudove (Heidegger, 1979, 68). Kritikujući predrasude psihologizma Huserl hoće da utemelji logiku nezavisno od psihologije; insistiranje na tome da logika ne počiva na psihološkim principima on vidi kao odbranu od pada u subjektivizam i relativizam.

posrećilo da neku ideju proslave a njom proslave i sebe. Više autora je nekoliko decenija pre Maljeviča islikalo crni kvadrat, ali na njih nije obraćena pažnja; ostali su zaboravljeni, zapostavljeni a danas govorimo samo o Maljeviću.

Tako, kad je reč o ovoj našoj temi, kritici psihologizma (a koji je kritikovan jer je vodio u relativizam), nezavisno od Huserla na istim pozicijama u kritici nalazi se i matematičar Gotlib Frege koji u svom spisu *Temelji aritmetike* (*Grundlagen der Arithmetik*), sa sasvim drugih pozicija kritikuju psihologizam; on ukazuje na redukovanje predmeta mišljenja na ideje, predstave, opažaje, ali pritom ne ispituje objektivnost logičkih zakona, smatrajući da se temeljni stavovi logike (logički aksiomi) ne mogu utemeljiti.

(Sukale, 1988, 68). Za razliku od Fregea koji psihologizam smatra pogrešnim ali svoj stav pritom dalje ne obrazlaže, Huserl nastoji da problem u potpunosti reši, i to tako što ukazuje na absurdnost konsekvenci koje slede u slučaju ako se prihvati psihologija za temelj logike, pri čemu psihologizam nužno vodi u skeptički relativizam. Logički sudovi, upozorava Huserl, nisu empirijska uopštavanja, već egzaktni stavovi, koji se, budući da nisu verovatni već apriorni, ne mogu odnositi na psihološke činjenice³⁴⁷.

Nakon *Logičkih istraživanja* Huserl je publikovao nekoliko spisa koji su potom bili i poznatiji i daleko više diskutovani, pre svega mislim na *Ideje za čistu fenomenologiju*, *Kartezijsanske meditacije*, *Krizu evropskih nauka*, ali, čini se da nijedan od njih ne premašuje *Logička istraživanja* kojima i bukvalno i vremenski u filozofiji počinje XX stoljeće radikalnom kritikom psihologizma.³⁴⁸

³⁴⁷ Može se ostaviti otvorenim pitanje da li je moguće jedno striktno opovrgavanje psihologizma a da se istovremeno ne opovrgne i idealizam; smatram da obuhvatnost i svestranost kritike psihologizma koju sprovodi Huserl, daje dovoljno elemenata za tvrdnju da Huserl ne stupa na tlo filozofije sa tematizovanjem pojma sveta (*Ideen I*, 1913) kako je to smatrao E. Fink, već da do odlučujućeg prodora dolazi mnogo ranije, sa *Logische Untersuchungen* koja se onda pokazuju Huserlovim utemeljujućim delom. Već tu ovaj filozof ističe da se mora doći do jasnog znanja šta je idealno u sebi kao i u svom odnosu prema realnom, tj. kako se idealno odnosi prema realnom i kako se može saznati (Husserl, 1980a, I/188).

³⁴⁸ Ne treba ipak misliti kako je ova kritika psihologizma neki "privatni" ov problem, naprotiv: ova kritika (za koju on sam kaže u pismu E. Mahu od 18. VI 1901. da se može naći već u Milovom razlikovanju *relations of ideas i matters of fact* (Thiele, 1956, 135-6)) i koja se istovremeno nadovezuje na radeve T. Lipsa koji je u tom delu video poboljšanu

Među prvim recenzentima Huserlovog spisa *Logische Untersuchungen* bio je Paul Natorp koji kao osnovno pitanje koje se tu javlja izdvaja *pitanje logičke metode*, i s pravom uviđa da se tu osnovno pitanje zapravo glasi: da li je logika teorijska ili praktična disciplina, da li je nezavisna od drugih nauka, kao što su to psihologija i metafizika, da li se odnosi samo na formu ili i na materiju saznanja, da li do svojih stavova dolazi apriorno ili induktivno, tj. empirijski³⁴⁹.

Taj prvi period Huserlovog filozofskog rada, (kojim dominira spis *Logische Untersuchungen*, 1900-1901) i koji je istovremeno i prvi prodor fenomenologije kao fenomenologije *logičkog*, određuje se kao *deskriptivna fenomenologija*. To je vreme kad Huserl teži tome da subjektivnu delatnost saznanja opiše kao fenomen i to čini tako što saznajno-kritički nastoji da razjasni čiste logičke temeljne pojmove i stavove jednom obuhvatnom deskriptivno-psihološkom, odnosno, *fenomenološkom* analizom; cilj ovakve fenomenološke analize je adekvatno opisivanje znanja.

Pokazuje se da tu kantovsko razlikovanje immanentnog i transcendentnog nije od primarnog značaja jer se naglasak stavlja na mogućnost pristupa saznanju čiji elementarni akt Huserl naziva *intencionalni akt*.

Istovremeno, jasno je i da pred sobom imamo pokušaj utemeljenja sasvim osobene transcendentalne filozofije poput one Kantove, s tom razlikom što Huserl smatra da Kant nije u svom nastojanju bio dovoljno radikalni, da nije uspeo čistu svest da zahvati u njenom totalitetu, već da je, ostavši zarobljenik tradicionalne formalne logike, s pitanjem: *kako su mogući sintetički sudovi a priori*, zastao na pola puta, jer je ostao na istraživanju ljudske moći koja ima mogućnost da stiče iskustvo i dela iz slobode;

psihologiju) Vunta, Zigvarta i drugih njima savremenih teoretičara, naišla je na izuzetan odjek među njegovim savremenicima.

³⁴⁹Rezultat do kojeg Huserl dolazi u spisu *Logische Untersuchungen* bio bi u tome da ne postoji čista psihologija kao pozitivna nauka, da, iako bi se fenomenologija mogla pokazati kao neka posebna vrsta psihologije, neophodno je da se razgraniče fenomenologija i psihologija (ukoliko se ova poslednja shvata u njenom naturalističkom obliku time što zahteva istu objektivnost kao i fizika). To ne znači da je protiv psihologije; naprotiv, on se zalaže za psihologiju ali, za *transcendentalnu* psihologiju koja je identična s transcendentalnom filozofijom.

datosti iskustva i delatnost slobode ostali su izvan njegovog interesovanja, dok se, s druge strane, Kantovi transcendentalni pojmovi (transcendentalna apercepcija, razne transcendentalne moći, stvar po sebi), po Huserlovom mišljenju, opiru poslednjem razjašnjenju. Zato Huserl sebi u zadatak stavlja da fenomenološkom deskripcijom obuhvati čistu svest u svoj njenoj osobitosti te da pomoću transcendentalne filozofije prevaziđe subjekt-objekt odnose; tako se, zahvaljujući i plodotvornim rezultatima Kanta, fenomenologija razvija u pravcu jedne transcendentalne ontologije svesti.

* * *

Posve je razumljivo da sve ovo ne bi bilo moguće bez istraživanja posebnih karakteristika *psihičkog* spram *fizičkog* koja je sproveo Huserlov profesor Franc Brentano; upravo kod njega nalazi se ukazivanje na jednu posebnu osobitost svesti za koju on koristi jedan sholastički pojam koji će uskoro postati izrazito popularan: *intencionalnost*; Brentano je time htio reći da svaka nauka o psihičkim fenomenima uvek ima posla s doživljajima svesti.

Pošavši od tog uvida Huserl je na nov način odredio pojmove intencionalnosti, evidencije, apriorija i nagoveštajem problematike korelacije započeo novo istraživanje u filozofiji, otvorio jedan novi put koji svoju veličinu kao i dubinu pokazuje posebno u vreme kad oživljava fizikalizam kao naturalistički objektivizam. U poslednjem paragrafu spisa *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* Huserl je pisao da nas fenomenologija oslobađa od starog objektivističkog idealista naučnog sistema, od teoretskog oblika matematičke prirodne nauke i prema tome oslobađa nas od ideje neke ontologije duše koja bi mogla biti analogon fizici; to, konačno znači da samo slepoća za transcendentalno čini mogućim ponovno oživljavanje fizikalizma u naše doba.

Ako je dovoljno ubedljivo pokazano da kritikujući psihologiju činjenica (zarobljenu empirijskim dualizmom), Huserl otvara bitna pitanja filozofije XX stoljeća i, ako se obrati pažnja na koïncidenciju sadržanu u tome da se njegov spis *Logische Untersuchungen*

pojavljuje iste godine kad i Frojdovo delo *Tumačenje snova*, onda tu treba videti više od puke slučajnosti: oba su dela proistekla iz problematike kojom je bilo bremenito prethodno stoleće, ali su svojim uticajem bitno odredili čitavo stoleće koje se otvaralo pred njima.

Kada je o fenomenologiji kao prvoj filozofiji reč, treba poći od toga da nam fenomeni nisu dati od samog početka i da se njihovo istraživanje pokazuje kao trajni nedovršiv zadatak i da se ne mogu jednom za uvek odrediti kao što se ne može jednoznačno, nedvosmisleno i zanavek odrediti i put kojim se do njih dolazi. Treba imati u vidu da fenomenologija nema za cilj samo istraživanje i opisivanje datosti čiste svesti, budući da istovremeno, sve vreme, jednaki značaj pridaje promišljanju svog sopstvenog opisivanja i istraživanja i da se tako sve vreme nalazi u stanju stalne refleksije o sopstvenoj metodi³⁵⁰. To znači da je fenomenološko istraživanje uvek dvojako: s jedne strane, fenomenolog istražuje same datosti svesti, a s druge, on kritički promišlja način istraživanja i viđenja tih istih datosti. Ovaj poslednji, refleksivni momenat obezbeđuje fenomenologiji njen transcendentalan karakter³⁵¹.

Kako je od svojih početaka fenomenologija istupala i kao svojevrsna metoda filozofiranja nije slučajno što nakon višedecenijskih istraživanja fenomena i same fenomenologije dospevamo do zaključka da ne postoji jedno jedino merodavno istraživanje fenomenologije i referisanje o rezultatima obavljenog istraživanja, već da svako mora istraživanje započeti iznova, svako mora izgraditi sopstveni put u fenomenologiju i svako mora u mišljenju s fenomenologijom nakon što je sebe prethodno izgubio, iznova da pronađe; zato ima fenomenologiju onoliko koliko ima i fenomenologa. Ja će ovde govoriti o fenomenologiji kao prvoj

³⁵⁰ LU, § 38

³⁵¹ Zahvaljujući uvođenju pojma intencionalnosti Husserl je uspeo da prevlada dotad važeću subjekt-objekt razliku i transcendentalni status dao onom što se do tog časa smatralo transcendentnim; po shvatanju fenomenologa transcendentno nije više apsolutno nesaznatljivo, već samo nije neposredno saznatljivo; na taj način svest dobija status apsolutne svesti i za fenomenologiju ne postoji kako nesvesno tako ni granice svesti a time i sve ono što bi moglo biti s one strane svesti.

filozofiji i o tome kako se ona pokazuje na delu kad misli temeljne probleme našeg opstanka.

2. Temeljni pojmovi fenomenologije

Mišljenje je pojmovno razumevanje bivstvovanja sveta i unutarsvetskih bivstvujućih; zato, svaka filozofija nastoji da izgradi sopstvene pojmove koji su intencionalno usmereni ka samoj stvari³⁵², a po svojoj prirodi su takvi da u njima mišljenje može ono što je zamišljeno da fiksira i realizuje; takve pojmove nazivamo tematskim i oni čine bit svake filozofije; takvi su pojmovi *idea* kod Platona, *ousia*, *dynamis* i *energeia* kod Aristotela, *hen* kod Plotina, *monada* kod Lajbnica, *transcendentalno* kod Kanta, *duh* ili *apsolutna idea* kod Hegela, *volja za moć* kod Ničea, a *transcendentalna subjektivnost* kod Huserla. Ovi pojmovi obično ostaju do kraja neodređeni, ali se sve vreme moraju promišljati, uvek iznova, kad se nađu u dotad im nepoznatom kontekstu, a posebno, kad hoćemo da ostanemo u dimenziji određenog mišljenja koje nam se čini misaono najbližim i kad hoćemo da razumemo način na koji određeni mislilac nastoji da postavi svoje osnovno pitanje.

Međutim, pri obrazovanju tematskih pojmova svaki mislilac koristi, kako to primećuje E. Fink, neke druge pojmove, neke *misaone modele*, te on operiše s nekim intelektualnim shemama koje nisu potpuno do kraja fiksirane budući da mahom postoje samo u naznakama; takvi pojmovi, takve misaone predstave mogu se odrediti kao *operativni pojmovi* i oni su, po rečima pomenutog filozofa, *senka jedne filozofije* (Fink, 1976, 185-6), a ovde polazimo upravo od toga kako smo ih opisali u prvom delu knjige (I. 5).

O čemu se tu zapravo radi? Kada se govori o vremenu onda se uvek mogu razlikovati *stvari u vremenu* i *vreme samo*. To *biti-u-vremenu* samog vremenitog bivstvujućeg ima svojstvo kretanja i mirovanja; kretanje i mirovanje su mogući načini toga kako bivstvujuće boravi u vremenu, i ako želimo pojmovno da obuhvatimo/odredimo mirovanje, tad operišemo u horizontu pojmova kojima izražavamo kretanje, i obrnuto.

³⁵² O pitanju same stvari videti u mojoj knjizi: *Fenomenologija našeg vremena*, IKZS, Novi Sad 2019, str. 475-509.

Ako je kretanje moguć način bivstvujućeg u vremenu, s kojim pravom, pita Fink, mi govorimo o kretanju vremena samog, o toku vremena? S kojim pravom pojmove koji pripadaju biti bivstvujućeg u vremenu, mi primenjujemo na vreme samo? Ako iz vremena razumevamo kretanje a iz kretanja vreme, nije li to neki lažni krug? Nije li možda neophodno vreme objašnjavati isključivo iz vremena, a kretanje iz kretanja? U ovakvim situacijama filozofija pribegava metaforama, pa se govorи o vremenu koje *teče*, a pritom smo svesni toga da vreme ne teče kao voda u potoku.

Kao najpoznatiji i najupečatljiviji primer za odnos operativnog i tematskog, Fink navodi Platonov dijalog *Parmenid*, gde se na promenjiv način zbiva fiksiranje *on* i *hen*, *bivstvujućeg* i *jednog*. Odredi li se *on* i стоји ли ono u svetlu, *hen* ostaje u senci - misli li se *hen*, tematski, mišljenje *on* biva "operativno" (Fink, 1976, 189). Ta napetost operativnih i tematskih pojmove pripada nemiru ljudske filozofije koja hoće da dospe nad svoju sopstvenu senku i ta napetost jeste tema Huserlovog mišljenja, jer, ako se prosvetljavajuća moć mišljenja hrani onim što je skriveno u njegovoj senci, ako ono neposredno i dalje trajno deluje na svenadvisujuću refleksivnost, onda se pokazuje kako se mišljenje temelji u nemisljenom; sve ovo lako je reći, možda je malo teže to i razumeti, ali veoma je teško živeti sa tim. Kako živeti filozofiju koja ne može pojmovno do kraja da se iskaže, zapitao bi se neko. Ali, filozofija upravo živi u toj težnji za dosezanjem onog neiskazivog, u nastojanju da se učini nemoguće. Niz pojmove, kao što su *fenomen*, *epoché*, *konstitucija*, *izvršenje*, *transcendentalna logika*, mogu se više operativno koristiti no što su sami tematski jasni. Čini se da u samoj biti bivstvovanja leže i svetlo i tama, sjaj pojavljivanja i zatvoren bezdan. I upravo kad se sve hoće izvesti na svetlo, odnekud senka se stvori, i natkriljuje stvari. Možda je to sudsina ljudske filozofije, ljudske, jer onu drugu, božansku, gde sve je bezsenkovito, mi ne posedujemo; naše konačno mišljenje uvek je u senci konačne istine koju već Platon tematizuje na početku istorije metafizike.

Ovde će biti reći o nekim od pojmove kojima je određena Huserlova filozofija; reč je pojmovima koji se u filozofiju ne uvode

po prvi put, neke nalazimo još u srednjem veku, ali, za sve njih je zajedničko potpuno novo određenje, potpuno nova upotreba. Huserl je svim ovim pojmovima izmenio prethodno značenje i koristeći ih na radikalno novi način izgradio jedan poseban svet u kome se kreće njegovo mišljenje. Ovde će biti reči o nekoliko za fenomenologiju važnih i za nju specifičnih pojmoveva, a to su: (a) intencionalnost, (b) kategorijalni opažaj i (c) apriori.

1. Problem intencionalnosti

Pojam *intencionalnost* ima dugu istoriju budući da se po prvi put javlja već u vreme sholastike; svoj novi život i izuzetnu popularnost kao jedan od ključnih operativnih pojmoveva fenomenološke filozofije termin *intencionalnost* u velikoj meri zahvaljuje plodotvornom uticaju austrijskog filozofa i psihologa Franca Brentana (1838-1917) na Huserla, kod kojeg je ovaj studirao dve godine filozofiju. Ovde imamo priliku da još jednom naglasimo taj odlučujući uticaj Brentana, budući da je upravo on Huserlu, u vreme totalne vladavine tada dominantne a neproduktivne filozofije, ukazao na mogućnosti "naučne" filozofije, što je za Huserla, budući da je filozofijom počeo da se bavi nakon studija matematike (i pokušaja da filozofski osmisli njene temelje), bilo do krajnosti prihvatljivo.

Na taj način, Huserl je delom i dalje ostao na tlu osnovnih pitanja matematike, koja je video kao jedan od odlučujućih problema, ali je, istovremeno, stupio i na tlo filozofije. Tako se analiza strukture broja, kao temeljnog predmeta matematike, našla u središtu Huserlovih istraživanja; razumljivo je što je pojam broja tema njegovog habilitacionog rada (1887) u Haleu kod nemačkog filozofa, psihologa i muzikologa Karla Štumpfa (1848-1936), najstarijeg učenika Franca Brentana. Taj rad nastao je nakon upoznavanja s bitnim problemima deskriptivne psihologije kako je ovu u to vreme definisao Brentano. Jasno je da se Huserl na tome nije mogao zadržati te je proširivanjem horizonata započeo izučavanje osnovnih pojmoveva mišljenja uopšte a posebno

predmetnosti samoga predmeta, čime se još više našao na tlu filozofije.

Franc Brentano je krajem šezdesetih godina studirao katoličku teologiju u Gracu i Berlinu; prvi njegovi radovi inspirisani su filozofijom Aristotela i njegovih srednjevekovnih interpretatora kao i engleskom psihologijom. Posebno je interesantno to što je Brentano, baveći se grčkom filozofijom, u vreme vladajućeg pozitivizma, dospeo do onih izvornih horizontata unutar kojih je tek postalo moguće postavljanje odlučujućih filozofskih pitanja, a reč je o Aristotelovom učenju o kategorijama, pisanim pod uticajem nemačkog filozofa i logičara, ranog kritičara Hegelovog sistema i njegove logike, a bliskog filozofiji Aristotela - Fridriha Trendelenburga (1802-1872).

Ako se ima u vidu da se Brentano uz pomoć Dekartove filozofije oslobođao stega nasleđa tradicije, sasvim je jasno da tu treba tražiti uticaj i na pozni razvoj Huserlove filozofije. U svakom slučaju, treba istovremeno konstatovati da je Brentanova filozofija zapravo svojevrsna mešavina sholastičkog aristotelizma i dekartovske filozofije. Sva ta istraživanja a posebno ona izložena u njegovom glavnom delu *Psihologija videna s empirijskog stanovišta* (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874) dovela su Brentana do uverenja da istinska reforma kako logike i teorije saznanja, tako etike i estetike treba da počiva na čisto deskriptivnoj analizi logičkih kao i svih ostalih datosti svesti koje se nalaze u unutrašnjem iskustvu, tj. da akcenat svakog budućeg istraživanja treba da bude na deskriptivnoj analizi unutrašnjih opažaja. Brentano psihologiju shvata kao nauku od posebnog značaja jer ona omogućuje da se uspostavi opšta tačka posmatranja koju on određuje kao *intencionalnost*; ovaj pojam Brentano u to vreme koristi kao kriterijum za razlikovanje psihičkih i fizičkih fenomena, ili, drugim rečima: temeljnu strukturu *psihičkog*, tj. činjenicu da svaki doživljaj ima u sebi nešto predmetno, Brentano određuje kao intencionalnu inegzistenciju (*intentionale Inexistenz*).

Drugim rečima, Brentano polazi od toga da čovek u iskustvu sreće dve vrste pojava: fizičke (zvuci, boje) i mentalne. Osnovna karakteristika mentalnih pojava bila bi u tome da su oni uvek

usmereni na neki objekt. Ne može se misliti a da se pritom ne misli nešto, ne može se gledati a da se nešto ne vidi, niti voleti a da se ne voli nešto. To svojstvo fenomena svesti da su uvek svest-o nečem, a kakvo ne poseduju fizički objekti, Brentano je odredio kao *intencionalnost*³⁵³. Pojmom *intencionalnost svesti* Brentano određuje psihički odnos mišljenja prema onom što se misli kao svom sadržaju ili objektu i shvata je kao "intencionalno-mentalnu immanentnu egzistenciju" (Pažanin, 1968, 26-7).

U prvi mah intencionalnost je oznaka za strukturu kojom se izražava istinska priroda nekog psihičkog fenomena (koji nije ni fizički ni psihološki), kao i osnovna crta svega psihičkog života, odnosno: svest kao svest o nečem; intencionalnost određuje temeljni karakter bivstvovanja kao svesti, odnosno, kao pojave nečeg; posedujući nereflektovanu svest o ma kom predmetu mi smo na njega usmereni, naša svest je uvek svest o nečem, ona uvek ima nešto za svoj predmet pa će pojmom intencionalnosti Huserl odrediti ne neko duševno stanje koje bi se pridodavalo stvarnosti već samu strukturu doživljaja kao takvog. Fenomenološki usmeren pogled pokazuje da je ta usmerenost immanentna, bitna crta svakog doživljaja, te da su stoga svi doživljaji - intencionalni doživljaji. Jasno je da, insistiranjem na intencionalnosti kao intencionalnosti, Huserl zapravo nastoji da se na neki način približi samoj predmetnosti koja je u aktu saznanja transcendentna.

Sve to ima za posledicu da je svaki doživljaj, svaki duševni stav uvek usmeren na nešto, i kao što smo rekli, predstava je uvek predstava nečeg, sud je uvek sud o nečem, sluša se, nada ili voli uvek *nešto*. To, kako kaže Hajdeger (1979, 37), u prvi mah izgleda krajnje trivijalno i nije jasno zašto bi *intencionalnost* bila neko

³⁵³ *Intentio* je zapravo sholastički izraz kojim se određuje *usmerenost na nešto*. Zato Brentano govori o intencionalnoj inegzistenciji predmeta. Svaki doživljaj usmeren je na nešto, i različan je po svom karakteru. S obzirom na temeljnu strukturu psihičkih fenomena razlikuje Brentano različne načine usmerenosti na predmete i pritom razlikuje tri moguće klase odnošenja: predstavu u smislu predstavljanja, suđenje, i usmerenost (Interesse). O predstavi se govori uvek tamo gde se nešto pojavljuje i predstava podrazumeva posedovanje nečega; sudenje Brentano shvata kao "prihvatanje nečeg za istinito ili odbacivanje nečeg kao lažno"; usmerenost ima u sebi karakter zainteresovanosti: reč je o nečem za šta možda i ne postoji neki adekvatan i precizan izraz, a radi se zapravo u vrednovanju, odnosno uspostavljanju vrednosti.

veliko otkriće, posebno kad se zna da je reč o jednom starom terminu znanom još srednjovekovnim sholastičarima, a na šta ukazuje i sam Huserl kad konstatuje kako Brentano "sholastički pojам intencionalnosti (a u sholastici je reč o "intenzionale Inexistenz eines Gegenstandes") pretvara u deskriptivni pojам psihologije" (*Logische Untersuchungen*, II/1, 366) čime se samo još jednom podvlači kako se sve psihičke pojave razlikuju od fizičkih time što imaju jednu zajedničku osobinu: usmerenost prema objektu. Intencionalnost nije stoga neka osobina koja bi *pripadala* opažaju, tako što bi mu bila *pridodata*, već je opažaj, oduvek, kao takav, sam po sebi, intencionalan.

Međutim, zasluga Brentana bila bi u tome što on, polazeći od sasvim određeno formulisane deskriptivne psihologije (još uvek naturalistički usmerene), smatra da razlučivanje psihičkog i fizičkog biva omogućeno upravo pozivanjem na pojam intencionalnosti kao na bitnu crtu psihičkog. To za posledicu ima jedno posve drugačije shvatanje psihologije kao čiste deskriptivne nauke o psihičkom životu, tj. kao deskriptivne nauke o intencionalnosti, o mnoštvenosti oblika svesti kao svesti o nečem (Husserl, 1962, 33).

Naspram Brentana, koji nastoji da reši određena psihološka pitanja, Huserl je krenuo drugim putem: on nastoji da razreši određena opštofilozofska pitanja i to čini tako što u intencionalnosti vidi bitnu karakteristiku svesti uopšte; tako se intencionalnost shvata kao odnos svesti prema predmetu u njegovom pojavljivanju u aktima saznanja (Pažanin, 1968, 26-7). Ovde, i to je važno istaći, *akt* ne treba razumeti kao delatnost, već isključivo kao intencionalni odnos pa se na osnovu toga može zaključiti da se kao akti mogu označiti samo oni doživljaji koji se odlikuju intencionalnošću.

Ovakvo shvatanje nije moglo smesta biti prihvaćeno «zdravo za gotovo», budući da je otvaralo čitav niz problema, pre svega: kako razumeti svest kao takvu u nekom konkretnom slučaju istraživanja unutrašnjeg iskustva, zatim, kako izvoditi intencionalnu analizu i kakav stepen opštosti se pritom može imati

u vidu, te, konačno, kako utemeljiti psihologiju kao činjeničnu nauku psihofizičkog realnog duševnog života.

Kada je o ovim stvarima reč, Brentano je još uvek u velikoj meri ostajao naturalist i nije mogao videti intencionalnu analizu kao analizu čulnih datosti. Naspram njega, čija je predavanja slušao dve godine (1884-1886) i koja se bila odlučna u Huserlovom kolebanju između matematike i filozofije, Huserl će u svom prvom velikom delu *Logische Untersuchungen* nastojati da pokaže kako deskriptivno istraživanje nikako ne može imati karakter čisto empirijskog psihološkog istraživanja, a što je značilo da opisivanje nema ni prirodni ni psihofizički smisao. Jedina tema ovih istraživanja bile bi (kako to Huserl kasnije konstatiše) predmetnosti svesti, mnoštvenost psihičkih načina u kojima se (u čistoj imanentnosti psihičkog života) oblikuju pojmovi, sudovi i teorije kao idealna identična čulna jedinstva (Husserl, 1962, 37). Ovo se pokazuje centralnom temom *V. logičkog istraživanja* koje za svoj predmet ima intencionalne doživljaje i njihove sadržaje, te se tu intencionalni odnos, osobitost pouzdanog doživljaja, shvata kao bitna odrednica psihičkog fenomena (odnosno akta saznanja)³⁵⁴.

Ako i preuzima od svog učitelja pojam intencionalnosti, Huserl ovom pojmu od samog početka menja temeljni smisao: dok Brentano govori o intencionalnom odnosu, o odnosu svesti prema nekom sadržaju, tj. o usmerenosti svesti na objekt a da pritom ne dodiruje saznanjno-teorijsku i konstitutivnu problematiku, Huserl osnovni naglasak stavlja na svest i problematizuje odnos intencionalnog predmeta prema odista egzistirajućim objektima i s pravom upozorava da iz toga što je jedan predmet čisto intencionalan ne znači da nužno i egzistira (*Logische Untersuchungen*, II/1, 425) te bi se moglo govoriti o egzistenciji intencije a ne predmeta. To Huserlu omogućuje da ne ostane (kao Brentano) u sferi intencionalnosti predmeta, već govor o intencionalnosti akta (*Logische Untersuchungen*, II/1, 366-9).

Tako dospevamo do presudno, a za fenomenologiju ključnog zaključka: intencionalnost je uslov mogućnosti transcendentalne

³⁵⁴ Psihički fenomeni su, po već poznatoj Brentanovoj definiciji, oni fenomeni koji u sebi intencionalno sadrže određen predmet, kaže Huserl (Husserl, 1980a, II/1, 358).

filozofije; bez njenog otkrića, bez svesti o intencionalnosti i njenoj bitstvenoj strukturi bilo bi nemoguće prevazići naivnost prirodne, naučne i logičke svesti, jer, da bi se nauka mogla utemeljiti na apsolutnim, prvim uvidima, neophodno je da se najpre isključi naivnost a upravo to omogućuje intencionalnost koja svest otkriva kao transcendenciju, kao prevladavanje svake pozicije koju karakteriše izbivanje iz sebe i ostajanje kod stvari. Zadatak fenomenologije nije u tome da konstatuje kako je neka stvar prirodni objekt, kako je to neki predmet našeg okolnog sveta (a time se ne bi mogla zadovoljiti nijedna nauka, ma kako želela biti ortodoksna), niti da raspravlja o stvarovitosti neke stvari, tj. o onom po čemu je neka stvar upravo ta stvar. Fenomenologija ne smera ni tome da ono opaženo istražuje kao ono opaženo bivstvajuće kakvo je ono po sebi samom, već akcenat stavlja upravo na ono *opaženo* nekog bivstvajućeg, ili još preciznije: na *opažljivost* određenog objekta. Način na koji je neka stvar opažena razlikuje se strukturno od toga kako je ona predstavljena u svesti. Uzimanjem na ono što je *opaženost*, tj. na ono "opaženo kao takvo", misli se na način bivstvovanja tog *opaženog* (a ne na način bivstvovanja samog objekta opažanja).

To što je opaženo ne pripada opaženoj stvari već strukturi opažajnosti, opažanju kao takvom, tj. intencionalnosti (Heidegger, 1979, 53). Tako se razlikuje bivstvajuće kao takvo i bivstvajuće određeno njegovim intendirajućim bićem, bićem opažanja, odnosno predstavljanja; to samo znači da ni u kom slučaju tu nije reč o nekoj stvari već o *načinu* na koji nam je ona u opažanju data; samo opažanje ima svojstvo telesnosti čime se prezentuje bivstvajuće kao ono što je opaženo (Heidegger, 1979, 53); pokazuje se da treba praviti razliku između samodatosti i telesne datosti nekog objekta, jer je telesnost tek jedan od modusa samodatosti određenog bivstvajućeg. Iz tog bi sledilo da se opaženo bivstvajuće u opažanju manifestuje u sopstvenoj telesnosti, odnosno u prisutnosti telesnog.

Ovo znači da je odlučujući momenat opažljivosti ono *opažljivo* u opažanju, *telesna prisutnost* opažljivog bivstvajućeg; sledeća karakteristika pomenutog *telesnog* opažljivosti jeste da svaka opažena stvar uvek biva zahvaćena u njenoj stvarstvenoj

celovitosti, dok pri čulnom gledanju svaki opažljiv objekt biva viđen na određen način i samo iz jednog određenog ugla. Ovaj prvi slučaj "višeugle istovremene vidljivosti" karakteristika je nove umetnosti koja se više ne vezuje za renesansni diktat centralne perspektive; kubisti upravo "raskrivaju" stvar tako što je gledaju istovremeno iz više uglove. Za rodonačelnika kubizma (uz svo uvažavanje Žorža Braka (G. Braque), koji će ostati najreprezentativniji predstavnik ovog pravca) možemo smatrati Pabla Pikasa (P. Picasso) koji na slici "Gospodice iz Avinjona" po prvi put demonstrira ovaj novi način gledanja i to šest godina posle objavljivanja *Logische Untersuchungen*.

Temeljna struktura intencionalnosti ogleda se u obostranoj predmetnoj pripadnosti intencije i onog intendiranog; Hajdeger će kasnije govoriti o tome kako je *intentio* obuhvaćeno mišljenjem (*Vermeinen*), te postoji veza između mišljenja i mišljenog (*Vermeinung*), odnosno između *noesis* i *noema*. *Noein* znači misliti, jednostavno zahvatiti samo saznavanje (*Vernehmen*) i ono saznato (*Vernommene*) na način njegove saznatosti (*Vernommensein*) (Heidegger, 1979, 60-61).

Uvođenjem ovih pojmove sprovodi se svojevrsna interpretacija ideje intencionalnosti, odnosno, njenog temeljnog svojstva koje se ogleda u *usmerenosti-na* (nešto) i svaka takva *usmerenost-na* (nešto) ima karakter određenog *samoodnošenja-na* (nešto) (*Sich-richten-auf*) a što Edmund Huserl određuje izrazom *noesis*. Sve to više no jasno potvrđuje da *intencionalnost* treba razumeti kao *sa-pripadnost* intencije i onog intendiranog.

Samo otkriće intencionalnosti Huserl smatra odlučujućim istorijskim događajem koji omogućuje prevladavanje krize što se manifestuje u tendencijama oličenim u psihologizmu (videti: Hua, VI/207). U spisu *Logische Untersuchungen* Huserl intencionalnost određuje kao "osobitu fenomenološku formu jedinstva" (Husserl, 1980a, II/2, 33). Na taj način, uvođenjem pojma intencionalnost kao ključne karakteristike toka svesti, Huserl prevladava pozitivističko tumačenje subjekta kao snopa predstava, a karakteristika transcendentalne filozofije je transcendiranje sveg pozitivnog što karakteriše stanovište stvari.

Da bi se tako nešto moglo razviti i utemeljiti, neophodno je konstituisanje transcendentalne logike kao sistema i to u smislu ontologije svesti u kojoj se onda mogu utemeljiti: određenja bivstvovanja, intencionalnost i mogućnost transcendiranja.

Sâmo otkriće intencionalnosti ovde nije dovoljno: ono se po mišljenju fenomenologa može razumeti tek u svojoj konkretizaciji: u kategorijalnom opažaju. Pritom, treba imati u vidu da za razliku od Brentana, koji u intencionalnosti vidi samo onaj prvi momenat (*intentio*, tj. *noesis*), Huserl uvodi u razmatranje i ovome suprotstavljeni pojam - *noemu* (tj. *intentum*). Dok je Brentano još uvek nesiguran u tome šta bi trebalo da odredi kao "intencionalni objekt" (tj. da li je to bivstvujuće samo u svom bivstvovanju, ili način na koji se objekat zahvata, mada, način zahvatanja objekta koji je različit od njega kao bivstvujućeg), a što ima za krajnju posledicu da se intencionalnost ne ističe u njenoj strukturnoj celovitosti (Heidegger, 1979, 62), već se identificuje sa onim *psihičkim* pri čemu samo psihičko ostaje neodređeno, dakle, naspram Brentana, Huserl sad intencionalnost tumači kao opštu strukturu uma (pri čemu se um ne ograničava na ono psihičko). Konačno, ne treba izgubiti iz vida još jednu činjenicu, koja se po mišljenju Hajdegera, mora imati u vidu: do većeg razumevanja pojma intencionalnosti neće se doći daljim spekulisanjem o intencionalnosti, već prvenstveno u njenom konkretnom izvođenju (Heidegger, 1979, 63).

Premda Hajdeger smatra da je intencionalnost moguća samo na tlu transcendencije, on podvlači da ova s njom nije identična niti kao takva omogućuje transcendenciju. U spisu *O biti razloga (Vom Wesen des Grundes)* transcendencija je izraz za transcendentalnost; pritom, treba imati u vidu da ovaj filozof, nalazeći da je način bivstvovanja ljudskoga opstanka potpuno različit od načina opstajanja svih drugih bivstvujućih, u svom već od samog trenutka objavlјivanja slavnog delu *Bivstvovanje i vreme*, nastoji da pokaže kako opstanak sadrži u sebi mogućnost transcendentalne konstitucije kao centralnu mogućnost egzistencije svog faktičkog sopstva (Selbst). Tako je

transcendentalna mogućnost istovremeno mogućnost određene, posebne subjektivnosti.

*

Fenomenološka refleksija svako saznavanje (*cogitatio*) pokazuje u njenoj saznatljivoj okolini jer ova budući da je potencijalno data sa drugima, istovremeno i sa-određuje sebe; na taj način se otkriva horizontna intencionalnost. Kako je sve dato unutar jednog horizonta (pa se horizont pokazuje kao deo njegove mogućnosti i strukture) istovetan način važenja imamo i u slučaju doživljaja koji se kontinuirano vezuju za druge doživljaje i to zahteva odgovarajuću strukturu čiste svesti za čiji opis Huserl koristi pojam "polje" (Feld). To ukazuje na (a) svest kao vremensko jedinstvo toka doživljaja (koji stupaju u vidno polje), pri čemu taj tok doživljaja nije samo izraz postojane promene intencionalnog spoljnog horizonta nekog doživljaja već forma svedočenja o nadolasku i trajanju novog doživljaja. Svest nadalje ima i (b) svoj unutrašnji horizont određen blizinom akata svesti, a što se može dokazati tek naknadnom intencionalnom analizom (Sträcker, 1989, 82).

Kada je, nakon opšteg isključenja važenja bivstvovanja sveta, dospeo do transcendentalnog egoa, Huserl je ubrzao utvrđio da je to *ja* prazno i da nije jasno šta bi se s njim zapravo moglo započeti; kako Gadamer primećuje, Huserl je dospeo u situaciju da kao ključno postavi pitanje: kakav je odnos transcendentalnog *ja* i ljudske zajednice (tj. drugih *ja*); budući da fenomenologija ne može jasno da odgovori na pitanje kako se pomoću transcendentalnog egoa može konstituisati bivstvovanje onog *ti* i *mi*, pitanje intersubjektivnosti ostalo je i dalje otvoreno (Gadamer, 1987, 125-6).

Našavši se u situaciji da čak ni suspenzija teze o svetu nije dovoljna, Huserl je bio prinuđen da postavi tezu o horizontu sveta, tj. o horizontu koji obuhvata čitav naš intencionalni život. Odatle je bilo potrebno načiniti samo jedan korak i doći do problematike sveta života kao sveta našeg svakodnevnog iskustva, do problematike koja je potom dominirala čitavim poznim Huserlovim mišljenjem.

Sve ovo jasno pokazuje da stavljanje akcenta na svet života nije ni u kom slučaju napuštanje kartezijanske pozicije, već pre oblik njenog konsekventnog sproveđenja, a s namerom da se još jednom promisle skrivene pretpostavke na kojima počivaju moderne nauke; u ovoj poslednjoj fazi svog rada Huserl je dospeo do uverenja da nijedan od njegovih prethodnika, kritikujući objektivizam i naivnu veru u bivstvovanje, a u koje je pre svih, ubrajao Dekarta, Hjuma i Kanta, nije doveo u pitanje univerzalno verovanje u svet i stavio ga u središte svojih filozofskih istraživanja.

Zato ima mnogo razloga za isticanje dva ključna pojma koji se, s pojavom fenomenologije, počinju intenzivno sretati: to su *svet* i *stvarnost*. Tematizovanjem prvog Huserl, u spisu *Ideen I*, stupa na tlo filozofije, a uvođenje drugog, omogućuje istraživanje odnosa fenomenološke filozofije i sveta umetnosti; korišćenje izraza kao što su *stvarna stvarnost*, *istinska stvarnost* ili *prava istinska stvarnost* ima poreklo kako u snu o mogućem razotuđenom svetu tako i u isticanju lepog privida u susretu *stvarnog* i *ne-stvarnog* u svetlu pitanja o stvarnosti predmeta i njegovog odnosa prema svesti.

Sve to navodi H.G. Gadamera da istupi sa tezom kako bi prava istorija fenomenološkog pokreta mogla započeti zapravo s Brentano, na tragu njegovog pozivanja na Aristotela (*de an.*, 425b 12ff, *Met.*, XII, 9: hen parergo), odnosno sa razlikovanjem "unutrašnjeg osećanja" i "unutrašnjeg opažanja". Drugim rečima: Brentano prvi uviđa da svaka svest nije istovremeno i svest predmeta, da zapravo treba razlikovati *ton* koji slušamo (što je primarni objekt) i naše *slušanje* tona (koje nije dato kao objekt ali kojeg smo svesni); ovo je omogućilo Huserlu da razvije učenje o sadostosti unutrašnje svesti, da opiše njenu horizontnu strukturu tražeći uporište u učenju o retencionalnom horizontu i da tako prevlada Brentanovo učenje o sećanju. Za opisivanje te horizontne strukture svesti Huserl koristi pojmove: *intencionalnost svesti*, *konstitucija toka svesti* kao i pojam *svet života* (Gadamer, 1987, 127).

**

Ako na prvi pogled Huserlove analize polja svesti izgledaju poznate i već odavno u literaturi apsolvirane, lako će se pokazati da je to ispravno samo u literaturi (i to u literaturi veoma uskog dijapazona) a da su ove analize u tumačenjima umetnosti i strukture umjetničkih dela sve do naših dana ostale relativno neiskorišćene. Ne bi se moglo reći da je to zbog njihovog nepoznavanja (u tom smislu filozofija E. Huserla bila je jedno vreme velika moda), već prevashodno stoga što nije postojalo tlo na kojem bi ove analize imale plodno uporište. Da bi se analiza umjetničkog dela uopšte mogla pozivati na rezultate fenomenološke filozofije čini se neophodnim da postoje dela takve strukture koja će doći u korespondenciju sa otkrivenom strukturu svesti. Tek ona dela koja modus svoje egzistencije nalaze podudarnim s načinom egzistencije svesti, kao tlom svake subjektivnosti unutar horizonta sveta, mogu dovesti ovu problematiku u novo obzorje.

Vreme koje neposredno sledi nakon Huserlovih otkrića sve više stavlja naglasak na momenat egzistencije koja se pokazuje kao posledica intencionalnosti. U ovom pojmu, ključnom za većinu fenomenologa, možda se nalazi ključ i za razumevanje nekih od poslednjih pokušaja nove umetnosti: ako delo nastoji da bude poruka, kao što to pokazuje niz dela na 45. likovnom bijenalu u Veneciji leta 1993, onda ima razloga da se istraži kako temelj tako i mogućnost njihove upućenosti potencijalnim sagovornicima. Usmerenost ugrađena u njih iste je strukture kao i ona ugrađena u svest recipijenata; samo iz opšte saglasnosti moguće je razumevanje i neko buduće delovanje.

2. Kategorijalni opažaj

Otkrićem intencionalnosti kao temeljne odlike svesti nađen je ključ za otvaranje potpuno novih filozofskih perspektiva. U prvi plan dospevaju pojmovi opažanja (kao aktivnosti subjekta i njegovog neposrednog odnosa prema svetu) i oseta, te doživljaji svesti (shvaćeni kao akti svesti); ovi akti kao intencionalni doživljaji svesti pokazaće se u daljim istraživanjima kao "prave stvari" fenomenologije. Kako Huserl intencionalne doživljaje nije

video samo kao akte svesti, već istovremeno i kao njene oblike, logično je što se s raznovrsnim načinima svesti postavilo i pitanje njima odgovarajućih različitih predmeta (na koje svest beše nužno usmerena), pa se, sa obnavljanjem starog pitanja o odnosu *psihičkog* i *fizičkog*, javlja, sada u novom svetlu, i stara ontološka problematika koja subjekt i njegovo neposredno iskustvo dovodi u centar svih odnosa opažanja; to je ona ključna tačka na koju će se (s pitanjem o mogućnosti jedinstva predmeta i njihovog razumevanja) usmeriti sve fenomenološke analize. Kako je već u *Logische Untersuchungen* obnovljeno pitanje slobode ljudskog subjekta i kako se odgovor u daljim istraživanjima počeo tražiti ukazivanjem na pojedinačno predmetno bivstvovanje, nije nimalo slučajno što će Huserl kao jedan od bitnih zadataka svoje nove filozofije videti potrebu povesnog prevladavanja relativizma, pa će se stoga kao centralni problem njegove filozofije javiti pitanje transcendencije predmeta saznanja. Huserlov put prema slobodi može se razumeti kao put prema sopstvenoj praznini, kao put u početak fenomenološke istorije; drugim rečima, tu se, samo na drugi način, postavlja staro pitanje o temelju bivstvovanja i istine (Metzger, 1966, 162).

*

Već u *VI Logičkom istraživanju* Huserl pokazuje kako su opažanje i predmet međusobno povezani pojmovi koji tek u povratnom međuodnošenju dobijaju svoj pravi smisao. Razume se, i ovde Huserl govoreći o *opažanju* ili *gledanju* pomenute izraze koristi u jednom iz osnova izmenjenom, posve drugačijem značenju. Opažanje ima za cilj da obuhvati celinu predmetnih sadržaja i dokući apriornu evidentnost zakonitosti (tj. uviđanja). U strogom smislu reči, opažanje podrazumeva zahvatanje sveg predmetnog što možemo dokučiti spoljnim ali i unutrašnjim čulima. Ako je čulno opažanje pre svega usmereno na zahvatanje spoljašnjih stvari ono, konsekventno gledajući, mora podrazumevati i opažanje svih unutrašnjih objekata koje *subjekt* u sebi doživjava.

Ako se ovako shvati čulno opažanje jasno je da pojам *bivstvovanje* nema svoj objektivni korelat i da se ne može ispuniti u

aktima takvog opažanja. Isto važi i za sve druge kategorijalne forme koje srećemo koristeći izraze (to, i, ili, kad, tako, ne, sve, nešto, ništa); sve su ovo elementi suda čije predmetne korelate uzalud tražimo u sferi realnih predmeta koja nije ništa drugo no sfera predmeta mogućeg čulnog iskustva (*Logische Untersuchungen*, II/2, 139).

Po Huserlovom mišljenju kategorije nisu jednostavne forme, elementi kojima bi se označavali predmeti, već su one *sadržaji*, tj. materijalni momenti određenosti nekog predmeta. Njihov izvor leži u vezi stvari. Kategorijalno opažanje pretpostavlja postojanje nove predmetnosti, pri čemu deskriptivna fenomenologija nastoji da spozna delovanje ljudske svesti, način na koji se objektivnost korenji u transcendentalnoj subjektivnosti, budući da fenomenologiju stalno muči pitanje: kako saznanje, koje je po svojoj prirodi subjektivno, susreće objektivno biće (*Sein*) koje je, po sebi, nezavisno od subjektivnosti. Pojam bivstvovanja (u smislu kopule) ne može se sresti u refleksiji o суду ili u prosuđivanju, već njegov izvor leži u suđenju samom: dakle, ta afirmacija nije u aktu kao predmetu već u predmetu pojedinih akata u kojima je apstraktioni temelj za realizovanje pomenutog pojma bivstvovanja. Da bi se bivstvovanje moglo videti kao predikativno bivstvovanje mora biti dato određeno stanje stvari koje je analogon opštег čulnog opažaja i ovo važi za sve kategorijalne forme, odnosno za sve kategorije (*op. cit.*, II/2, 141). Čisto čulnog oseta zapravo ne postoji, budući da on postoji samo u jedinstvu s kategorijalnim opažajem. Pod *čisti kategorijalni opažaj* (koji iz sadržaja predmeta isključuju sve čulno pa su ovi predmet čiste logike), Huserl podvodi *jedinstvo, mnoštvo, odnos*. Kategorijalno opažanje kao intencionalni postupak možemo razumeti kao način konkretizovanja intencionalnosti, te se, uvođenjem pojma kategorijalnog opažaja koji nalazimo u *Logische Untersuchungen*, Huserl nadovezuje na viševekovnu raspravu o univerzalijama i taj pojam se može razumeti u novom svetlu zahvaljujući, pre svega, otkriću intencionalnosti koje se sada pokazuju ključni momenat celokupne fenomenološke filozofije.

Huserlovo tumačenje opažaja polazi od Brentanovog razlikovanja realnih i ne-realnih predmeta: kao što imamo realne

predmete (koji su vremeniti) i idealne (koji - bezvremeni i opšti - obrazuju sferu čiste svesti), tj. transcendentalno ili apsolutno bivstvujuće koje tvori regiju bivstvovanja različitu od "prirodne stvarnosti" -tj. sferu transcendentnog (relativnog) bivstvujućeg - tako se mogu razlikovati empirijski, ili *individualni opažaji* usmereni na realne predmete i *opažaji suštine*, odnosno ideacije (*Ideation*) pomoću kojih nam idealni predmeti dolaze do svesti (Husserl, 1980b, 10).

Sve to moglo bi značiti da fenomenološka ideacija smera suštini stvari, onom objektivnom u njima; tako bi i bilo da Huserl imam u vidu metafizički, a ne predmetno-teorijski pojам suštine; stvar je u tome što ovde suština nema visok ontološki rang kao neka pojedinačna suština, već se može razumeti kao *fenomen* (Fink, 1994, 161). Pitanje suštine za Huserla je pitanje o tome kako se jedan predmet saznaće, te se ključnim javlja predmetno fiksiranje, odnosno, pitanje metode opredmećenja nepredmetnog – u čemu je i osnovni smisao njegovog učenja o ideaciji.

Samo "ideiranje", odnosno sagledanje suštine, moguće je po Huserlovom mišljenju kao konsekventna operacija fantaziranja, opredmećenja predmeta, odnosno regije predmeta i ovo je moguće za sve oblasti bivstvujućeg pa je za svaku od ovih oblasti moguće obrazovati njoj odgovarajuću apriornu ontologiju biti kojom se mogu zahvatiti sve u njoj moguće egzistirajuće stvari. Sa učenjem o sagledanju suština, pri čemu se pod suštinom misli struktura fenomena, Huserl napušta Brentanov put i usmerava se na istraživanje unutrašnjeg iskustva a tu se onda pod iskustvom misli na ono što se obično označava izrazom *svet*. Istovremeno treba imati u vidu da su idealni predmeti, o kojima inače govori Huserl, u velikoj meri nalik na Platonove ideje: zajedničke su im odlike: *opštost i nužnost, neprostornost, samostalna postojanost, stvarno i istinsko postojanje*. Treba reći da je u ranoj fazi svog filozofskog razvoja Huserl bio pod velikim uticajem Platonovog učenja o idejama. Loceova (H. Lotze, 1818-1881) interpretacija ovog problema (iz čije *Logike* on preuzima izraz *idealno*), omogućuje Huserlu da se osloboди strane mu i konačno nerazumljive (a pritom fenomenološki naivne) Bolcanove koncepcije o *stavovima po sebi*

pod kojima ne treba misliti ništa drugo do *smisao* izraza (Husserl, 1979, 156).

Ako se čulnom, u Huserlovoj terminologiji, suprotstavlja kategorijalno, onda ovo možemo razumeti kao nad-čulno, kao nešto što nije ni spoljašnje ni slučajno već kao ono što leži u temelju same stvari (*Sache*). Uvođenjem kategorijalnih formi napušta se oblast individualnog opažanja. Svako opažanje direktno zahvata predmet, no ovo "zahvatanje" može imati dvojak karakter: ono može biti čulno ili kategorijalno, zavisno od toga da li je reč o realnim ili idealnim predmetima. Čulne ili realne predmete možemo okarakterisati kao predmete nižeg ranga mogućeg opažaja dok su kategorijalni ili idealni predmeti višeg ranga (*Logische Untersuchungen*, II/2, 145). Huserl sve vreme insistira na fenomenalnom karakteru suštine, pa, po rečima E. Finka, fenomen uopšte, ono pojavljujuće, ono što se samo sobom pojavljuje, jeste osnovna problemska oblast čitave fenomenologije (Fink, 1994, 161).

Neki predmet, u smislu čulnog opažanja, može biti direktno obuhvaćen, odnosno prezentan, tek ako je u aktu opažanja konstituisan na neposredan način, i ta mogućnost, da mi neki predmet možemo zahvatiti na jednostavan način, karakteriše neki predmet kao čulni predmet; istovremeno, to znači da su delovi koji ga konstituišu već u njemu (mada ne uvek na eksplicitan način). S druge strane, kategorijalno opažanje podrazumeva i drugačije kategorijalno reprezentovanje: imaginaciju kao tlo konstituisanja kategorijalnih formi.

Već je u više navrata ukazano na to da Huserl niz pojmoveva (kao što su *kategorija*, *transcendentno*, *transcendentalno* ili *um*) koristi na drugi način no Kant ili kasnija nemačka idealistička filozofija. Dok su za Kanta kategorije pojmovi razuma (a svest se konstituiše tako što biva od stvari spolja aficirana), Huserl izvor kategorija vidi u čistom umu koji se nalazi u transcendentalnom egou, a to za posledicu ima sasvim drugačije postavljanje transcendentalnog pitanja. Huserl ne govori o spoljašnjem opažanju (u kome su nam date psihičke stvari), niti o unutrašnjem opažaju (u kome se mi odnosimo prema sebi i prema našim

stanjima svesti), već uvodi izraze kao što su *transcendentno i immanentno opažanje* (Husserl, 1980b, 68).

Ovde se može konstatovati kako Huserl, sa otkrićem kategorijalnog opažaja, utire sasvim novi put istraživanja kategorija čija će struktura omogućiti da se razvije ideja objektivnosti koja u sebi nosi mogućnost opšte ontologije, a po Huserlu, ontologija nije ništa drugo do fenomenologija za koju je transcendentalna svest praregija sveg bivstvovanja budući da su za nju vezane sve ostale regije bivstvovanja.

Tako se između transcendentalne i transcendentne regije bivstvovanja pomalja duboka, i čini se, istovremeno, i najfundamentalnija razlika (Husserl, 1980b, 141). Ako je oblast koju omogućuje fenomenološka redukcija samo oblast čiste svesti, ima razloga da se postavi pitanje: šta znači izraz *moja čista svest*? Ustrajemo li na doslednom propitivanju ovog problema, onda ćemo morati, poput drugih istraživača Huserlovog dela, doći do zaključka da niko ne zna šta zapravo taj izraz treba da znači (Fellmann, 1989, 27), jer ukoliko je ta svest moja, utoliko je ona empirijska i nije čista, a ukoliko je čista, onda nije empirijska. Možda se tu nagoveštava skrivena dilema transcendentalne fenomenologije koja ne želi da bude introspekcija (jer, to bi bila, u krajnjoj liniji, stvar psihologije, koja kao svoj osnovni zadata vidi sprovođenje empirijske analize duhovnog života).

Ono što za nas ostaje od odlučujućeg značaja, svakako je tematizovanje kategorijalnog opažaja na čijem tlu izrasta pojам imaginacije a tako i stvaralačke fantazije; istovremeno, raslojenost predmeta što ih srećemo na različitim nivoima i unutar različitih regiona, omogućuje da se raskrili sfera estetskog kao posebna predmetna oblast unutar koje tek sintetičke moći svesti zadobijaju pravu slobodu.

3. Problem apriorija

Formalno gledano apriori podrazumeva ono što prethodi, ono prvo, i ovaj pojам od vremena Kanta prvenstveno se koristi kad je reč o saznanju; apriorno saznanje bilo bi ono koje se ne može svesti

na empirijsko saznanje do kojeg subjekt dospeva u refleksiji odnoseći se prema samom sebi: a priori je svako subjektivno odnošenje kao takvo i ovakvo shvatanja apriorija srećemo već kod Dekarta. Kod Kanta ovaj pojam je karakteristika subjektivne sfere: apriorno je ono saznanje koje nije empirijsko, ono koje se ne temelji na induktivnom iskustvu. U oba slučaja apriorno je ono što je zapretano u subjektu; suprotno bi bilo ono spoljašnje, ono aposteriorno, ono što nastupa kasnije: saznanje objekta. Ovakva jedna koncepcija podrazumeva primat subjektivnosti i njen tok možemo pratiti od Dekartovog nastojanja da suprotstavi *cogito sum* i *res cogitans*.

Ako se i prihvati da Huserl svim pojmovima daje novo, specifično značenje, ovakvo shvatanje apriorija (koji prepostavlja genezu iskustva što dolaze iz pojedinačnih čulnih utisaka što se formiraju pomoću aktivnosti formi čulnosti a potom aktivnošću kategorijalnih funkcija) prvi mah mora izgledati krajnje besmisleno. Fenomenologija smatra da se apriori ne ograničava na sferu subjektivnosti, da čak nema ništa sa subjektivnošću, pa apriori nije više oznaka postupka već bivstvovanja samog (Heidegger, 1979, 101).

*

Da bi se razumelo šta pod pojmom apriorija razume Huserl, treba poći od toga da se njegov pojam apriorija razlikuje od onog kakav srećemo kod Kanta i u tradicionalnoj filozofiji; to je prvenstveno stoga što, osnovna razlika koju Huserl hoće da izvede u prvi plan, počiva u napetosti *naučnog sveta i sveta života*, a to je napetost koju Kant nije imao u vidu. Kant unapred prepostavlja i svakodnevni *svet života* kao i *svet nauke* te kad se govori o matematici i prirodnim naukama, govori se samo u tom smislu što pita kako su one moguće.

Razlika kakvu nalazimo kod Huserla počiva na razlici suštine i bivstvujućeg koji se temelje u transcendentalnosti. Ova razlika leži u osnovi krize moderne, do čega dolazi zato što se refleksija, koja pita za temelj nauke, uporno zadržava na tlu objektivnog sveta čime se ne dotiče pitanje transcendentalnosti kao transcendentalnosti (Eley, 1962, 6). Važno je istaći da se

prevladavanjem krize ne prevladava i napetost na koju se ukazuje: mi se stalno moramo prepuštati naučnom svetu, gubiti se u njemu i stalno sebe iznova zadobijati na tlu transcendentalne antitetike. Kada je reč o ranom odnosu Huserla prema Kantu i njegovom učenju o sintetičkim sudovima a priori, onda treba ukazati kako je ovaj upravo nezadovoljan učenjem koje nalazi kod Kanta (a u Brentanovoj interpretaciji) prinuđen da uvede još jedan pojam: pojam *evidencije*. Koren ovom treba tražiti u Brentanovom neprihvatanju Kantovog učenja o sintetičkim sudovima a priori u kojem je Huserlov bečki učitelj video samo mistički zaostatak; za Brentana sintetički sudovi a priori, kao temelj nauka, jesu slepi i prividni. Brentana, kako to primećuje I. Kern, najverovatnije nije mnogo uz nemiravala Kantova transcendentalna dedukcija, a upravo tu se pokazuje kako nije reč o ma kakvim proizvoljnim predrasudama već se pre svega radi o uslovima mogućnosti subjektivnosti i objektivnosti (Kern, 1964, 6).

Premda Huserl nije slušao Brentanova predavanja o Kantu, nema sumnje da mu je mišljenje ovoga o Kantu bilo poznato, pa je to možda i bio razlog prvobitno negativnog Huserlovoog stava o Kantu, te se za filozofiju kenigsberškog mislioca Huserl u prvo vreme nije mnogo interesovao; ako je to i činio, onda se Kant nalazio u prilično negativnom kontekstu (tako, Huserl kritikuje Kantovu tezu o vremenu kao temelju pojma broja: on smatra da vreme ne može biti sadržaj broja, a to znači ni predmet aritmetike).

U svakom slučaju, nije nimalo slučajno što u početku Huserl nastoji da odredi specifičnost suštine onog što je specifično *matematičko*: to je, pre svega, posledica činjenice što je horizont njegovog mišljenja determinisan napetošću koja postoji između psihologizma i matematizma (odnosno, objektivizma); u napetosti transcendentalizma i objektivizma naznaka je loma do kojeg dolazi u novom veku i koji se određuje kao *kriza*; ovu krizu vidimo kao *krizu apriorija* odnosno kao *krizu suštine*. Ovde naznačena napetost pokazuje se kao napetost egzaktnog apriorija i sveta života (tehničkog sveta i sveta života), odnosno u pojmu istoričnosti, tj. u odnosu empirijskog i spekulativnog u Huserlovoj fenomenologiji (Eley, 1962, 26-7).

Kad je reč o aprioriju, Huserl će prihvati negativno određenje ovog pojma koji nalazi kod Kanta a koji upućuje na nevezanost za empirijsko: apriornost apriornog saznanja za Kanta znači nevezanost za posebni materijal ili sadržaj koji dolazi iz iskustva (nevezanost za sadržaj uopšte) te bi za njega nešto kao *materijalni apriori* bio *contradictio in adjecto*; za Huserla, koji smatra da materijalni apriori postoji i da su to zapravo zakoni koji određuju odnose među suštastvima što se temelje u strukturi samih stvari (Kern, 57-8), apriori je zapravo apriori suštine, odnosno veza sustine i transcendentalnosti. Vezu suštine i egzistencije (*Dies-da*) i njima prepostavljene transcendentalnosti, Huserl negira u procesu mišljenja tako što u rezultatu pokazuje kako se suština i egzistencija degradiraju na predmetnosti te se transcendentalnost može predstaviti tek na tlu ovakvog oprisutnjenja; zato se transcendentalnost shvata na osnovu subjektivnosti a *apriori* ima u ovoj svoj poslednji temelj (iako sam pritom nije nešto što bi bez ostatka bilo subjektivno).

Borba objektivizma i transcendentalizma počiva na tlu određenja same biti ukoliko se ova odnosi prema neposrednom postojanju (*Dies-da*) na transcendentalan način. Ono što bi ovde bilo od značaja jeste uvid da se do suštine same suštine može dospeti bez bližeg razlikovanja egzaktne i svetonazorne suštine (Eley, 1962, 32). Huserl u *Ideen I* određuje suštinu kao samostalno bivstvovanje pojedinačnog individuma koje se (bivstvovanje) određuje kao *šta* onog što individuumu prethodi (Hua, III/13). Istovremeno, same suštine mogu da grade jedinstvo s drugim suštinama i za takve nesamostalne, apstraktne suštine koje postoje samo u jedinstvu s drugima Huserl koristi izraz *apstraktnost* (*Abstraktum*). Naspram ovih postoje i apsolutno samostalne suštine, one koje s drugima nisu ni u kakvoj vezi, i to su *konkretnosti* (Hua, III/36). Moglo bi se reći da su suštine zapravo predmeti i da se međusobno razlikuju po tome da li s drugim suštinama čine jedinstvo ili ne. Huserl ističe da je pojmovima *individuum* i *konkretum* definisan na analitički način naučnoteorijski pojам *region*. Region je više rodno jedinstvo koje pripada određenoj konkretnosti i sve realno je nužno vezano za

ontološki apriorne regije; skup sintetičkih istina utemeljenih u regionalnim suštinama čini sadržaj regionalnih ontologija (Hua, III/38). Individuum označava ono konkretno (*Dies-da*), dakle ono čija je realna bit - konkretum. Ovaj konkretum o kojem govori Huserl odnosi na ono neposredno prisutno (*Dies-da*) ali, kao zahvaćeni konkretum mora se istovremeno tog odnosa odreći i to stoga što stvarnost i suština (shodno Huserlovom učenju o suštinama) pripadaju različitim oblastima (Eley, 1962, 38).

Javljujući se u horizontu sveta, *suština* je ono što pripada individuumu kao njegovo *šta*. Moguće je govoriti o dve karakteristike Huserlovog učenja o suštini koje stoje u međusobnoj napetosti: (1) saznanje suština prethodi saznanju činjeničnog kao njegova konkretna logika i otud mogućnost da se uspostavi veza suštine i onog što je pristupačno (*Dies-da*); (2) suština i činjenično su dva neposredna predmeta tematizovanja. Savremeni nemački filozof, učenik Ludviga Landgrebea, Lotar Elaj (Lothar Eley, 1931-2020) ukazuje na to da Huserlovo učenje o suštinama nije prost zbir ovih suprotstavljenih momenata već rezultat njihovog sukoba (44). To znači da kod Huserla na površinu iznova izranjavaju dve stare razlike: ontološka i transcendentalna, ali u posve drugoj formi: dok prva (ontološka razlika) određuje odnos suštine i neposrednog postojanja (*Dies-da*), druga (transcendentalna razlika) tematizuje razliku suštine i faktičnosti. Iz toga što postoji analogan odnos transcendentalne suštine i faktičnosti, s jedne strane, i ontološke suštine, i neposredno prisutnog, s druge, moguće je uočiti dve "vrste" suštine: ontološku i transcendentalnu.

Sve ovo postaje jasnije ako se ima u vidu razlikovanje četiri različita stava na koja ukazuje Oskar Beker (O. Becker, 1989-1964), a to su: (a) prirodni, (b) eidetski, (c) čisto fenomenološki i (d) transcendentalno-faktični (metafizički) (Becker, 1930, 140).

Ovde je neophodno uvođenje pojma *sveta*: ovaj se javlja kao rezultat pomenutog sukoba; u horizontu sveta bivstvovanje se izlaže kao suština onog neposredno prisutnog (*Dies-da*). Ako se pritom ima u vidu da je razlika suštine i neposredno prisutnog jedna transcendentalna razlika, posve je jasno da ona svoj temelj ima u subjektivnosti, da je sukob koji pripada suštini, zapravo

sukob kojim se određuje transcendentalnost /57/ te da ova prethodi svakoj analizi vremena /69/.

Transcendentalnost se ne nalazi u neposrednom obzorju, već je pretpostavljena u naivnom stavu pa se uvek s razlogom postavlja pitanje kako je transcendentalnost u naivnom životu moguća. To se čini stoga što između transcendentalnosti i naivnosti leži pravi pravcati bezdan (kao između suštine i pojedinačno prisutnog (*Dies-dā*)). Možda ćemo se približiti odgovoru na ovo pitanje ako istaknemo da postoje dve vrste apriorija kod Huserla: s jedne strane on razlikuje *apriori objekta* a s druge *apriori sveta života* u kojem prvi nalazi svoj osnov. Ova podvojenost samo odslikava napetost u pojmu suštine koja postoji kod Huserla: jednom se pod ovom misli ono što se čisto (neempirijski) stvara u intuiciji, drugi put misli se regionalni okvir što povezuje određena iskustva. Napetost između ova dva oblika suštine manifestuje se u pojmu apodiktičke evidencije. Do apriorija sveta života dospeva se samo kroz *epoché*; tematizovanjem objektivno-logičkog apriorija, apriori sveta života pada u zaborav; tako imamo dva moguća stava: naivni i transcendentalni: naivni život faktički ne poznaće transcendentalnost, ali je on ipak ono u njemu transcendentalno konstituišuće, jer se u njemu nalazi na skriven način; zato filozofiju i možemo razumeti kao kretanje, kao latentno kretanje (čoveku) urođenog uma do samorazumevanja svojih mogućnosti.

Ako je za Hegela zadatak filozofije spoznaja onog što jeste, dakle uma, za Huserla je to spoznaja transcendentalnosti i njeno postupno dovođenje do prezentnosti. To potvrđuje da postoji nastojanje zajedničko i Hegelu i za Huserlu: dok prvi u absolutno metodskom progresu destruiše *apsolutno znanje*, dotle drugi nastoji da sam *put* destruiše; njemu se krize moderne pokazuju u podvajaju sveta tehnike i izvornog sveta određenog običajnošću i tradicijom. I dok Hegel, polazeći od konstitucije tehničkog sveta, istoriju vidi kao istoriju sveta, Huserl, da bi dospeo do zaključka da je svet jedan i u svetu života i u tehničkom svetu, u prvi plan stavlja redukciju shvaćenu kao transcendentalnu refleksiju i kritikujući pozitivistički pojam nauke (koji više ne polazi od iskustva) kao simptom krize moderne, kao izraz novovekovne krize

nauke i ljudstva što nije neka slučajnost već pre svega svrha povesti zapada, zalaže se za novo utemeljenje filozofije koje će istovremeno biti i temelj novovekovnog ljudstva.

Kriza *moderne* manifestuje se u suprotstavljanju nauke i života. Ne dovodeći u obzorje iskustvo, pozitivne nauke, posebno matematika i fizika (za koje Huserl koristi zajedničko ime *mathesis*) do izraza dovode *ništa*. Tako nauke gube svoj značaj za život, no ne u tom smislu što ne bi mogle da poput tehničkih nauka služe životu već prvenstveno što se otuđuju od izvornog života koji je određen običajima i tradicijom.

**

Na mesto uma kod Huserla se u središtu njegovog filozofijskog interesa nalazi sama metoda jer ono umno, što nastoji da dospe do samoga sebe, čini to tako što se na svom putu redukuje i destruira pretvarajući se pritom u mišljenje određene metode, u metodu koja dospeva do svesti o sebi samoj. U tome leži smisao prvobitnog Huserlovog shvatanja fenomenologije kao metode; krajnje opravdano on ističe da fenomenologiju ne treba razumeti kao "deskriptivnu psihologiju" jer se njene deskripcije ne odnose na doživljaje i klase doživljaja neke empirijske ličnosti; fenomenološka deskripcija se usredsređuje samo na ono što je dato u strogom smislu - na doživljaj kakav je on po sebi (Husserl, 1979, 206). Za nju je karakteristično da se bavi apriorijem ukoliko je ovaj u ravni izvornog, u ravni onog što je apsolutno dato; stoga je razumljivo što se opažaj apriorija ne vezuje za čulne datosti već za istinu sveta (Szilasi, 1959, 47).

U fenomenologiji, kako primećuje i Ferdinand Felman (F. Fellmann, 1939-2019), posebnost apriorizma ne leži u tome da se ovaj ograniči na apstraktne forme saznanja, a što nadalje znači da apriori nije vezan za pojmove i sudove, već se on odnosi na sadržaje prirodne svesti. U tom smislu apriori označava konstante svesti koje su vezane s njenim neposrednim datostima: stvar, boja, položaj itd. čine takav *konkretni apriori* (Fellmann, 1989, 37); tako se pokazuje da specifičnost fenomenološkog pojma apriorija nije u njegovoj nevezanosti za iskustvo već u njegovoj konstantnosti spram empirijskih predstava. Ovakvo jedno shvatanje apriorija

razlikuje se i od neokantovskog pojma apriorija kao funkcionalnog elementa naučnog mišljenja, odnosno metodskog pojma ili postupka, kako je to mislio Herman Koen (H. Cohen, 1842-1918).

Apriori treba u sebi da sadrži uslove mogućnosti iskustva a ovi se ne mogu dokučiti empirijskom analizom. Tako, apriori opažanja sadrži pregled mogućnosti: čista geometrija je opažajni apriori pravila mogućih kretanja u prostoru. Na taj način Huserl *prostor* i *prostornost* kao formu kategorijalnog opažaja tumači na osnovu čulnih datosti, a to se, kako ističe Vilhelm Silaši (W. Szilasi, 1989.1966), svodi na pitanje: da li neko -slep, gluvonem i bez čula oseta može posedovati predstavu prostora, tj. da li neko bez čulnih datosti može izgraditi geometriju? Huserl je na ovo povremeno odgovarao pozitivno, a odgovor bi morao biti negativan jer geometrijskoj predstavi prostora pripada čulni apriori koji se ne zadobija rođenjem već opažanjem stanja stvari (Szilasi, 1959, 49-50). Psihologija za koju se Huserl zalaže trebalo bi istovremeno da bude i opisna i apriorna; ovi pak apriori momenti ne mogu se ni dedukovati ni konstruisati već dokučiti postupkom sagledanja suština. O kakvoj je to novoj psihologiji reč? Odlikujući se apriornošću ova psihologija u prvom planu cilja na bitne opštosti i nužnosti pa nastoji da podvuče sve ono bez čega su nezamislivi kako bit psihološkog, tako i sam život. Sam izvor apriorija nalazi se u intuiciji, odnosno deskripciji (Husserl, 1962, 46). Intuicija, po Huserlovom mišljenju, treba da se usmeri na logičke doživljaje koje misleći mi ne vidimo; onaj ko misli ne zna ništa o doživljajima mišljenja, već samo o mislima koje mišljenje proizvodi (*op. cit.*, 21).

4. Problem intersubjektivnosti

Među najozbiljnijim prigovorima upućenim Huserlu nakon publikovanja spisa *Ideen I* bilo je to da njegovo učenje o transcendentalnom subjektu nije ništa drugo do povratak u solipsizam. Jer, posle sproveđenja fenomenološke redukcije dolazi se do apodiktičkog znanja o transcendentalnom subjektu, ali, znanje o ljudskom svetu, o onom što se nalazi van transcendentalnog subjekta ostaje problematično. Na pitanje kako

se o ljudskom svetu može dobiti apodiktičko znanje Huserl u pomenutom spisu nije dao odgovor; međutim, uzrok prigovorima Huserl nalazi u nedovoljnom razumevanju fenomenologije i prirode fenomenološke redukcije; Izlaz iz solipsizma Huserl vidi u nekoliko metodskih koraka koji podrazumevaju do kraja sprovedenu redukciju kojom se dospeva do transcendentalnog egoa a potom u istraživanju fenomena koje subjekt konstatiše van svoga egoa uz istovremeno saznanje o udvojenosti svoje psihološke strukture.

Tematizovanjem *ego cogito* kao apodiktičkog sigurnog i poslednjeg tla rasuđivanja na kome treba zasnovati radikalnu filozofiju, bila bi, po Huserlovom mišljenju, smesta pogodena unutarsvetska egzistencija svakog drugog jastva ako bi se svet shvatao samo kao izraz puke pretenzije na postojanje; u tom slučaju bi bilo nemoguće govoriti u komunikativnom pluralu, jer drugi (ostajući samo kao čulne datosti na čije se važenje ne možemo pozivati, te bismo sa njima gubili i celokupnu građevinu društvenosti i kulture, ne samo evidentnost telesne prirode već i sav konkretni okolni svet života) nije više za mene neko bivstvujući već je samo fenomen bivstvovanja (Hua, I/58-9).

S druge strane, činilo se da bi prevashodni smisao transcendentalne redukcije bio u tome da se potvrди kako ona ne može postaviti kao bivstvujuće ništa osim egoa i onog što je u njega uključeno, te ona, započinjući kao čista egologija, iako shvaćena kao dosledno sprovedeno samoizlaganje mog ega kao subjekta svakog mogućeg saznanja, osuđuje nas, kako se čini, po rečima Huserla, na transcendentalni solipsizam, budući da se ne može videti opravdanost postojanja drugih egoa.

Uviđajući opasnost takvog misaonog hoda, Huserl je smatrao da nas to ne bi smelo uplašiti, jer se može desiti da redukcija na transcendentalni ego nosi sa sobom samo privid trajno solipsističke nauke, a da njeno konsekventno sprovođenje (u skladu s njenim smislom) otvara put fenomenologiji transcendentalne intersubjektivnosti pa tako put i do transcendentalne filozofije uopšte.

Ovde je, po mišljenju Huserla, reč o jednoj posebnoj vrsti transcendentalnog idealizma: ne radi se tu o psihološkom

idealizmu koji iz čulnih datosti nastoji da izvede smisao svet (Berkli), već je reč o transcendentalnom idealizmu takve vrste čiji je zadatak izlaganje smisla svakog zamislivog tipa bića, odnosno, izlaganje transcendencije prirode, kulture, sveta uopšte - sistematsko otkrivanje i razvijanje konstituišuće intencionalnosti.

Pokazaće se, nastavlja Huserl, da je transcendentalni solipsizam samo filozofski podstupanj i da se kao takav mora ogradi kako bi se u igru mogla staviti problematika transcendentalne intersubjektivnosti kao problematika višeg stupnja. Do ove poslednje problematike on dolazi u *Kartezijskim meditacijama* tematizovanjem transcendentalnog egoa, i transcendentalnog polja iskustva, te i opravdanim ukazivanjem na konstitutivnu problematiku stvarnosti i samog transcendentalnog egoa, da bi u Petoj meditaciji, čija je tema *Otkrivanje transcendentalne sfere bivstvovanja kao monadološke intersubjektivnosti* na najpregnantniji način bila tematizovana upravo toliko u to vreme diskutovanu problematiku *drugog*.

Ovo Huserl u prvom nacrtu *Pete meditacije* formuliše na sledeći način: "Kako naime transcendentalno redukovani *ego* u zatvorenom spoznajnom krugu svojih transcendentalnih datosti može ikada (preko mnogostrukosti svojih "predstava" o drugima i mnoštva jedinstava sinteze, koja se u tim predstavama konstituišu) doći do samih *drugih*, koji premda u *ego*-u svesni, u najboljem slučaju iskušani, i saglasno iskušani, ipak jesu *druga ego*. Kada se ja, kao meditirajuće Ja, fenomenološkom *epoché* redukujem na svoj absolutni, transcendentalni *ego*, ne postajem li tad *solus ipse* i ne ostajem li to sve dok pod naslovom fenomenologije vršim dosledno samoizlaganje?" (KM II/13). Posve je jasno da se tu kao osnovna teškoća javlja problem kako da se iz mog absolutnog *ego* dospe do drugih *ego*, koji nisu u meni stvari već sam ih ja samo svestan. Premda moje transcendentalno saznajno polje ne prevazilazi moju transcendentalnu iskustvenu sferu i ono što je u njoj iskustveno sadržano, ovim se putem, po mišljenju Huserla, ipak ne dospeva u solipsizam.

Polazeći od toga da je transcendentalni *ego* neodeljiv od svojih doživljaja i da on jeste to što jeste samo u odnosu na

intencionalne predmetnosti, da on, bivstvujući za samog sebe u konstituiranoj očevladnosti, kontinuirano sebe konstituiše (u samom sebi) kao nešto bivstvujuće, mora se istaći da *ego* nije samo život koji teče, već *ja* koje ovo ili ono doživljava i proživljava (I/100). To znači da *ego* može biti *ego* samo u tekućoj mnogolikosti njegovog intencionalnog života i u predmetima koji se u tom životu zamišljaju kao bivstvujući konstituisani predmeti (102). Na početku *Pete meditacije* Huserl pitanje formulisano u *Prvom nacrtu* izlaže u sažetijem obliku: Kad ja, meditirajuće ja, sebe kroz fenomenološko *epoché*, redukujem sebe na svoj apsolutni *ego*, nisam li ja tada *situs ipse*, i ne ostajem li to i dalje sve vreme dok sprovodim konsekventno svoje samoizlaganje? Drugim rečima, ne bi li fenomenologija, koja pretenduje da reši probleme objektivnog bivstvovanja i koja nastupa kao filozofija, mogla biti žigosana kao transcendentalni solipsizam (I/121)? Nedvosmisleno se može tvrditi kako je ova poslednja formulacija vremenski nastala nakon prethodne: ovde Huserl ne sledi samo misaoni metodski put već istovremeno misli i moguću sudbinu fenomenologije ukoliko bi se ova našla u teškoćama koje čitavu građevinu dovode u pitanje.

Ako transcendentalna redukcija ograničava *ego* na tok njegovih čistih doživljaja svesti i jedinstava koja su se konstituisala njihovim aktivnostima i ako su ta jedinstva neodvojiva od *egoa* (i tako pripadaju njegovoj konkretnosti), kako stvar stoji kad je reč o drugim subjektima (*ego*) koji nisu puka predstava, ili nešto tek u mom egou predstavljenog kao neko sintetičko jedinstvo, već su po svom smislu upravo *drugi*? Odnosno: kako ja iz mog apsolutnog *ego* dolazim do drugog *ego*, odnosno do drugih, koji ipak kao drugi nisu u meni stvarni već sam ih ja samo svestan (I/121-2).

U transcendentalno redukovanim čistom svesnom životu iskušava *ego* *svet zajedno s drugima*, i taj svet nije neka privatna sintetička tvorevina već egou strani za svakog prisutan i svojim predmetima pristupačan intersubjektivni svet. Iako svako ima svoja iskustva, pojave i njihova jedinstva - fenomen sveta, iskušani svet po sebi je naspram svih iskusivih subjekata i njihovih fenomena sveta (I/123). To je moguće tako što svaki smisao jeste

smisao po tome što on odista jeste u mom intencionalnom životu i njegovim konstitutivnim sintezama. Na taj način problem prisutnosti drugih za mene postavlja se kao tema transcendentalne teorije iskustva drugih čime se omogućuje utemeljenje transcendentalne teorije objektivnog sveta kao primordijalne transcendencije.

Činjenica je da problem "prisutnosti drugih za mene" kao tema jedne transcendentalne teorije iskustva stranog, podrazumeva i sa-utemeljenje jedne transcendentalne teorije objektivnog sveta; da se Huserlova pozicija razlikuje od one kakvu nalazimo kod Berklija vidi se i po tome što on smatra da redukcija na moju transcendentalnu sferu vlastitosti, na moje transcendentalno ja-samo (apstrakcijom od svega što mi transcendentalna konstitucija iskazuje kao strano), dakle, apstrahovanje drugih u tom smislu što bi preostalo "samo" moje ja, nije u dovoljnoj meri radikalno jer to "biti-sam" ne ukida mogućnost iskustava-za-svakog, pa i u slučaju da ostaje otvorenim pitanje kako "ego unutar svoje vlastitosti, pod naslovom iskustva drugog, može konstituisati upravo tog drugog, a pogotovo neke druge *ego* (a time i sva smislena određenja - jedan objektivni svet u pravom i punom značenju) /KM, II/16).

Razlog tome je u činjenici da u moj vlastiti *ego* (kao konkretnu "monadu") spada i ukupnost *doživljaja opažaja drugog*, koji nastaju unutar mog života; da bi se to razumelo treba imati u vidu da su ta ego drugih jedna posebna vrsta transcendencija, pa su prve transcendencije "druga" *ego*. To ima za svoju posledicu razlikovanje *primordijalnog egoa* (sa njegovim primordijalnim iskustvima i uopšte vlastitostima, uključujući i njegove *primordijalne transcendencije*) i onoga što pripada takođe transcendentalnom području *ego* i što mu u jednom drugačijem smislu postaje vlastito na doživljajima.

Kako je iskustvo *izvorna* svest, *drugi* se nalazi pred nama ali iskustvo tog "nalaženja" nije primordijalno. Premda *drugog* mogu iskušavati kao onog što izvorno doživljava, njegovi doživljaji nisu moji izvorni doživljaji. Ono što je drugom *ego-u* vlastito, to se ne može *a priori* neposredno iskusiti jer bi u protivnom *drugi* postao

momenat mene samog i više ne bi bio *drugi*. *Drugi* znači *drugo ja* no taj *drugi* podrazumeva moju vlastitost koja se tu uključuje na intencionalan način. Reč je o apercepciji kao samoapercepciji mene samog. Drugi je primordijalna transcendencija kao što je to moje telo i on s mojim telom i ostalim transcendencijama čini "okolinu mog čistog *ego*".

Alter ego postoji zajedno sa mojim primordijalnim *ego* ali nije u njemu u njegovoj primordijalnoj izvornosti, nego je u njemu, na najizvorniji način iskušan čime se potvrđuje prisutnost drugog *ego*. *Ego* i *drugi* uvek se nalaze u izvornom paru obuhvaćeni intencionalnom sintezom; *ja* i *drugi* dati su, kaže Huserl, ujedno, "mada posebno ne obraćam pažnju ni na sebe ni na drugog ni na obojicu, ukoliko se samo jedan i drugi za mene pojavljuju u "iskustvenom polju"" (KM, II/22).

Ja sam jeste moje primordijalno ja, pramonada za sve druge monade koje se u meni potvrđuju; to isto važi i za druge monade u koje su opet, uključene druge monade kao sintetička jedinstva potvrđivanja, ali tako da primordijalno postoje same za sebe. Na taj način se transcendentalna subjektivnost proširuje na intersubjektivnost. Intersubjektivnost je zapravo *transcendentalna subjektivnost*, tj. *primordijalna monada koja u sebi intencionalno nosi druge monade*. Te *druge*, odnosno druge monade, transcendentalna subjektivnost mora postaviti kao transcendentalno druge tako što će se ostvarivati saglasnost iskustva a time istovremeno i izvesnost bivstvovanja (KM, II/23-4). Intersubjektivnost je intencionalno uključena u transcendentalni *ego* kao *ego* koji iskušava objektivni svet na osnovu prepostavki. Na taj način transcendencije, u sebi kontinuirane kao primordijalne, mogu se međusobno identifikovati i svako može konstituisati intersubjektivni svet kao objektivni svet, kao svet u kome je svaki *ego* objektivan kao *telesno-duševna realnost*, kao *animal*, kao *čovek*. Ovo važi kako za realni svet tako i za sve idealne svetove (KM, II/24). Na taj način se na tlu transcendentalne subjektivnosti kao intersubjektivnosti konstituiše jedan svet za svakoga satkan od konstitutivnih sinteza

koje sav svoj smisao crpe iz monada koje su i same sintetički isprepletene.

Tako nestaje privid solipsizma, ali, samo *privid*, jer se i dalje zadržava stav da "sve što za mene jeste može svoj bivstveni smisao crpsti isključivo iz samog mene, iz moje sfere svesti". Ovo omogućuje Huserlu da istakne kako fenomenološko izlaganje, ostaje daleko od svake "metafizičke konstrukcije" jer ne operiše s preuzetim prepostavkama ili mislima preuzetim iz metafizičke tradicije.

Kako svaka subjektivnost podrazumeva postojanje vlastitih izvornih ostvarenja i u njima uvek iznova iskušava sintetičko jedinstvo koje se u stvarnoj ili mogućoj intencionalnosti nužno pojavljuje, ne sme se izgubiti iz vida da je neophodno posredovanje intencionalnosti koja polazi od primordijalnog sveta pokazujući se kao saprisutnost, jer, ono prvo što se konstituiše u obliku društva a što je osnova svih drugih intersubjektivnih društava jeste zajedništvo prirode i zajedništvo tuđih tela i tuđih psihofizičkih ja; sve ovo ima za cilj omogućavanje koegzistencije mog ja i tuđeg ego, mog i njegovog intencionalnog života, mojih i njegovih realnosti - vremensko zajedništvo monada uslovljeno konstitucijom sveta i svetovnošću vremena. Ovo omogućuje Huserlu da tvrdi kako bivstvujuće može da se nađe sa bivstvujućim samo u intencionalnom zajedništvu i tu je tad reč o osobitoj povezanosti, o stvarnom društvu koje bivstvovanje sveta (sveta ljudi i stvari) čini transcendentalno mogućim (I/157).

Tako se pokazuje da je teorija iskustva drugog samo izlaganje njegovog smisla, i to, polazeći od konstitutivnog delovanja drugog; na taj način se dospeva do saznanja da ono što zapravo treba spoznati kao stvarnost to je da u transcendentalnom stavu postoje drugi i to unutar iskušavajuće intencionalnosti mog egoa. To je opet stoga što u svom sopstvenom iskustvu ne iskušavam samo sebe, već i drugog; transcendentalno shvaćeni ego ne razumeva samo sebe već i druge, druge transcendentalne subjekte (na način transcendentalnog iskustva stranog) date u očevидности spoljašnjeg iskustva. U sebi doživljavam i iskušavam drugog i u meni se on konstituiše. Dok sebe shvatam kao *solus ipse*

nedokučiva mi je čitava problematike transcendentalne intersubjektivnosti - polja na kome se manifestuje moć egoa kao egoa.

Postavlja se pitanje o kakvoj se moći tu radi i kakav je odnos dveju intersubjektivne drugosti; kako se taj odnos može ispitati ne ispadajući iz ravni transcendentalnog i ne napuštajući oblast koju je već ranije uspostavila fundamentalna ontologija. U svakom slučaju, neophodno je sačuvati izvorni smisao fenomenološko-transcendentalnog idealizma pred kojim nestaje privid solipsizma premda se može zadržati stav da sve što za mene jeste može smisao svog bivstvovanja imati isključivo u samom meni; ovo ne sprečava postojanje transcendentalne intersubjektivnosti shvaćene kao *svemir monada* koji se u različitim oblicima podruštvljuje.

Unutar faktičke monadičke sfere pojavljuju se i problemi slučajne faktičnosti, kao što su smrt, sudbina, ili, problem jednog autentičnog života; na tom tlu izrastaju odnosi koji nas posebno interesuju; ali ti odnosi već su određeni samom strukturu tog konstituisanog kosmosa koji smo otkrili unutar transcendentalne subjektivnosti.

3. Fenomenologija kao prva filozofija

Fenomenološka filozofija je najviši izraz i vrhunac novovekovne filozofije čiji je začetnik bio Rene Dekart. Iako je nesporno da upravo s Dekartom počinje jedan nov stil filozofiranja, da sa njim nastaje jedna posve nova i drugačija filozofija, isto je tako izvesno da je on i veliki "dužnik" ranije filozofije, da nalazeći se u senci problema koje u svojoj *Metafizici* razmatra Francisko Suares, nerešena pitanja stare filozofije ovaj francuski mislilac nastoji da prevaziđe njihovim drugačijim formulisanjem.

Odbacivanje ili osporavanje fenomenologije danas, nije samo znak pomodnosti i "postmodernosti" naših savremenika koji su za stvar filozofije izgubili istinski interes, već i izraz nedovoljnog razumevanja kako antičke, tko i čitave novovekovne filozofske tradicije, a što za samu filozofiju ima krajnje pogubne posledice. Atak na fenomenologiju, od strane nedobrazovanih današnjih filozofa, jeste najočigledniji simptom već dugo prisutne, a sve mnjenje skrivene težnja da se filozofija i platonovski eros koji ju je nadahnjivao ukinu na najdrastičniji način.

Samo na tragu fenomenologije i u plodotvornom dijalogu sa delima njenih najznamenitijih predstavnika moguće je u naše vreme očuvanje smisla filozofije i životnih impulsa koji iz nje isijavaju.

Transcendentalnom fenomenologijom su od samog početka dominirala dva pitanja: pitanje suštine i pitanje transcendentalnog ja, te se mnogima s pravom činilo da se fenomenologija, shvaćena kao nauka o biti (*Wesen*) može odrediti kao ontologija ali i kao teorija saznanja. U tom smislu njene intencije poklapale su se s intencijama filozofije od samih njenih početaka, od njenih po prvi put nedvosmisleno formulisanih tema u spisima Aristotela. Sam Huserl isticao je kako on nema nameru da filozofiju redukuje na teoriju saznanja i opštu kritiku umra. Transcendentalna fenomenologija je eidetska nauka o transcendentalnoj čistoj svesti i njenim korelatima koji nadilaze sve druge eidetske nauke, a da ih pritom u sebe ne uključuju. Transcendentalna fenomenologija je potpuni eidetski temelj, uslov mogućnosti jedne naučne filozofije

shvaćene kao istinske metafizike koja nema za posla s idealnim mogućnostima već sa samom stvarnošću. Huserl pod metafizikom razume posebnu nauku o realitetu koja se nalazi unutar granica stroge nauke. Tako shvaćena transcendentalna fenomenologija je eidetika metafizike, absolutna nauka o faktičkoj stvarnosti čiji se osnov nalazi u svesti koja se metaforično može shvatiti kao heraklitovska reka.

Imajući u vidu da je transcendentalna fenomenologija zapravo opšta ontologija koja pita za temelj pojedinih predmetnih, regionalnih ontologija, da je ona nauka o poslednjem temelju, nauka o apsolutu koja za osnovni princip svojih neutralnih istraživanja uzima bezprepostavnost, više se no jasno pokazuje kako Huserlovo učenje od samog početka nije bilo istog ranga s drugim "filozofijama" početka XX stoljeća; reč je o prvom adekvatnom izrazu *krize razumevanja tradicionalne ontologije*; istina, o tako nečem govorio je već Kant i stoga se pitanja obojice mislilaca kreću u horizontu krize onotologije i kod obojice se zapravo radi o "temelju mogućnosti" ontologije (metafizike). Za razliku od Kanta koji ontologiju nastoji da konstituiše kao transcendentalnu filozofiju tako što krizu ontologije vidi kao krizu dotadašnje ontologije, Huserl, po rečima Arnolda Mecgera (A. Metzger, 1892-1974), postavljajući pitanje o izvornom pristupu idealnosti, postavlja pitanje temelja znanja i znanja temelja (Metzger, 1966, 160).

Ne treba gubiti iz vida da je vreme u kome nastaje fenomenologija određeno, s jedne strane, napretkom pozitivnih nauka i optimizmom koji ulivaju rezultati do kojih ova dolazi, a s druge strane, opštim iskustvom krize koja se manifestuje u beztemeljnosti istorijske situacije u kojoj se Hegelov sistem povesti više ne može oposredovati. U nastojanju da se suprotstavi pozitivnim naukama i njihovoј nesposobnosti da kritički osvetle svoje temelje (koje prepostavljaju a za koje nikada same ne pitaju), filozofija na prelazu XIX u XX stoljeće nastoji da dospe do samorazumevanja i to u času kada se čini da je vreme metafizike i velikih filozofskih sistema nepovratno prošlo. Tako se neokantovska kritička obnova transcendentalnih istraživanja (a u

kantovskom smislu) može razumeti kao oblik otpora istraživanjima što ih determiniše duh pozitivnih nauka. Nimalo slučajno, upravo će se pojam života naći u središtu interesa kako kod Vilhelma Diltaja(W. Dilthey, 1883-1911), koji u centar svojih istraživanja ne stavlja teoriju nauke o istoriji, već tendenciju na osnovu koje bi stvarnost povesnog došla do izražaja i kako bi se odatle omogućio način interpretacije iste, tako i niza filozofa među kojima značajno mesto zauzima Huserl, posebno svojim programom formulisanim u spisu *Filozofija kao stroga nauka (Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911) gde se kroz suprotstavljanje naturalizmu, psihologizmu i filozofiji pogleda na svet javlja zahtev za novim početkom u filozofiji koji će dve godine kasnije biti razvijen u spisu *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913). Posve je razumljivo što Diltaj, kao najpreči zadatak, vidi utemeljenje jedne psihologije kao nauke o svesti, ali ne u smislu neke prirodnoučne psihologije, već kao nauke koja će sam život shvatiti kao temeljnu stvarnost istoričnosti u svim njegovim oblicima.

Budući da Huserl postulat poslednjeg utemeljenja nalazi unutar opšte teorije saznanja, posebno logičkog saznanja, jasno je zašto fenomenologija nastaje sa zahtevom da se reformiše logika; uskoro njene ambicije postaju daleko veće pa se traži izmena čitave dotadašnje filozofije koja se Huserlu učinila samo kao predigra za pravu, tek nadolazeću filozofiju; za razliku od nauka koje se, kao iskustvene nauke, bave datostima u prostoru i vremenu, fenomenologija u vidokrug svog interesa uvodi čisto logičke nadčulne suštine stvari i u svom istraživanju koristi određenu, upravo za te potrebe oformljenu metodu koja ne nastoji da nešto kaže o stvarima već prvenstveno o njihovoј suštini. Istraživanje se pritom ne zaustavlja kod pojedinih objekata, već se usmerava oblasti celokupne stvarnosti i totalitet takve stvarnosti osnovni je predmet fenomenološkog posmatranja.

Ono što svakako treba konstatovati jeste činjenica koja važi jednakoj za Brentanove učenike Edmunda Huserla i Aleksiusa Majnonga (A. Meinong, 1853-1920): suprotstavljajući se

dogmatskoj poziciji koja postoji usred neokantovstva (a nakon novog Brentanovog čitanja Aristotela i sholastike, pri čemu, razume se, ne treba gubiti iz vida uticaj Fridriha Langea (F. Lange, 1825-1875) i Hermana Helmholca (H. Helmholz, 1821-1884) na Brentanovu interpretaciju Imanuela Kanta), oni čine jedan novi most između Kanta i Lajbnica (Österreich, 1924, 376) time što u prvi plan stavljaju pitanje realnih fakata unutar sveta zasnivajući tako opštu teoriju predmeta a što će se kasnije pokazati od odlučujućeg značaja za čitavu fenomenološku estetiku.

Nov fenomenološki način mišljenja prve svoje prodore pravi na tlu psiholoških istraživanja; krajem prošlog stoleća psihologija je raspeta između dekartovskog dualizma i pretećeg fizikalizma koji dolazi iz prirodnih nauka, te se pad u psihološki naturalizam izbegava restituisanjem pojma iskustva u smislu izvornog prirodnog iskustva (Ströcker, 1989, 22); na taj način u prvi plan istraživanja dolazi verna deskripcija psihičkih fenomena, a s njima i pitanje o objektima na koje je svest intencionalno usmerena. Dovesti fenomene do izraza tada je zapravo značilo: izbeći svaku nedokazivu konstrukciju i kritički ispitati dignitet svake filozofske teorije.

Huserl je sebi stavio u zadatku promišljanje jednog novog fundamenta koji je video kao transcendentalnu subjektivnost, kao tlo na kome bi se filozofija mogla iznova oblikovati na jedan radikalno novi način, prevashodno kao stroga nauka³⁵⁵, u čemu je, opet, po njegovom mišljenju, počivao najviši interes ljudske kulture.

U predavanju *Zum Problem der ontologischen Erfahrung* (Mendoza, Argentina, 1949) Eugen Fink je rekao da savremena filozofija stoji pred nužnošću jednog obrata, da ona, upravo zato što obuhvata vreme u mislima, nije samo izraz epohe, niti simptom rastuće ili opadajuće kulture, već je misao u temelju veka gde se nalazi dospevši u blizinu bivstvovanja (Fink, 1976, 127). Ta blizina

³⁵⁵Ako bi tu bilo mesta prigovoru ovoj Huserlovoj namjeri, onda bi to bio prigovor one vrste koji nalazimo kod Adorna: "Ne treba Huserlu, kao što se to ubičavalо za njegova života, prebacivati nenaučnost kategorijalnog zrenja kao iracionalnu - njegovo delo kao celina oponira iracionalizmu - već kontaminaciju naukom" (Adorno, 1979, 76).

ne zavisi od čovekovog slobodnog izbora i nije izraz neke njegove želje; filozofsko mišljenje, kao smeо čin, moguće je kao sADBina, kao sADBina da se bivstvovanje samo čoveku otkriva, te filozofsko mišljenje može biti dato samo na tlu ontološkog iskustva. Poslednja velika misao koja je poimala bivstvovanje bio je, po rečima Finka, Hegelov sistem; tu je, smatra ovaj filozof, poslednji put promišljeno šta je *stvar, svojstvo, opšte, pojedinačno, mnoštvo, postojanje, bit, stvarnost, mogućnost*, šta je *celina stvari*, ili ono *najbivstvenije u svem bivstvujućem (Seiendste in allem Seienden)*, šta je *bit istine* (Fink, 1976, 128). Hegel je na taj način stvorio ontološku osnovu Zapada, jedno nenađmašno gigantsko delo, i od tada preko stotinu godina poimajuća misao bivstvovanja stoji te je posve prirodno što njegova filozofija izgleda kao kraj, kao kraj zapadne metafizike.

Možda se danas, posle više od jednog i po veka čini nespornim, ili, bolje reći, sasvim transparentnim, da se već kod filozofa nakon Hegela, pre svega Kjerkegora i Ničea najavljuje jedna nova izvornost, da su oni glasnici jednog novog ontološkog iskustva, vesnici jednog novog osećanja života, jednog dubokog otkrivanja opstanka; međutim, nesporno je da na samom početku dvadesetog stoljeća, u vreme dok Niče još uvek nije bio shvaćen kao metafizički mislilac (ili eventualno kao filozof koji prevazilazi granice zapadne metafizike) i kad se neokantovstvo sve više preobraća u jednu metodologiju pozitivnih nauka - imamo jedno *prazno vreme*.

U tom *praznom vremenu* nastala je fenomenologija odbijajući da bude puka obnova ranije metafizike ali ni negovanje takvog tipa mišljenja koje bi prepostavljalo rezultate tadašnje filozofije prirode ili filozofije istorije - dakle, ni metafizika ni naknadno opravdanje scijentizma - već filozofija kao stroga nauka utemeljena na posve novim osnovama.

Poreklo Huserlovom zalaganju za jednu radikalnu nauku koja počinje odozdo i, zasnivajući se na sigurnim fundamentima, napreduje po najstrožoj metodi, svakako treba tražiti kod Kanta koji je svoje prvo veliko delo video kao kritički pokušaj obezbeđenja tla za građevinu filozofije. Zato "arhitektonici" prethodi "arheologija" u bukvalnom filozofskom značenju te reći: samo

prethodnim obezbeđenjem i osiguravanjem tla moguće je započeti gradnju filozofije.

Ako fenomenologija nastaje u doba krize i ako je ova njen najmanifestniji istorijski izraz, neosporna je činjenica da u njoj istovremeno treba videti nov način postavljanja pitanja o utemeljenju ontološke istine pa se ona tako može razumeti kao "dešavanje i istorija obnove pitanja o temelju". Stoga je neosporno da Huserlova fenomenologija kao nauka o temelju filozofije zauzima posebno mesto kako u odnosu na vladajuće filozofske pravce njegovog vremena (pozitivizam, neokantovstvo), tako i u kontekstu novovekovne filozofije racionalizma, budući da on isticanjem prefiksa *cist* postulira i jedan posve novi tip racionalnosti.

Fenomenologija je čisto deskriptivna nauka utemeljena u neposrednom opažanju, apsolutno bezprepostavna nauka. Ona ne operiše hipotezama već fenomenima kakvima se ovi pokazuju u čistom opažanju opisujući ih u njihovoј opažajnoј datosti što je moguće vernije³⁵⁶.

Za razliku od Rene Dekarta koji je otkrio, a potom ubrzo napustio stanovište *cogitoa*, Huserl utemeljujući fenomenologiju stavlja ovoj u zadatku da ostane u polju čiste svesti i da njene sadržaje (oslođene transcendentnih prepostavki) uzme za predmet čistih deskripcija pa stoga predmet fenomenološkog istraživanja nije način postojanja predmeta koji se saznae, već način njegove datosti. Krajem XIX stoljeća "naučna" filozofija je u svim smerovima svojih istraživanja utvrdila kako se upravo *svest* javlja kao centralna tema filozofije. Sve takve orijentacije imale su uporište u filozofiji Dekarta koji je *res cogitans* odredio kao središnje pitanje filozofije. Ovakva orijentacija pozivala se od sredine prošloga stoljeća na Aristotela, a bila je u opoziciji prema Hegelu oslanjajući se posebno na rezultate Fridriha Šlajermahera (F. Schleiermacher, 1768-1844); predstavnik takve filozofije bio je Fridrik Trendelenburg (F. Trendelenburg, 1802-1872) a njegovi učenici behu Diltaj i Brentano (Heidegger, 1979, 22-3). Sama svest

³⁵⁶Ovo je zapravo smisao "principa svih principa", koji nalazimo u § 24 spisa *Ideen I*.

nije nekakvo polje ili prostor koji bi se mogao tumačiti primenom aksiomatsko-deduktivnog tumačenja kakvo imamo u prirodnim naukama; svest je heraklitovska reka u kojoj bi se nalazile postojane stvari, ali ona nije ni haos, već u doživljajima i aktima utemeljen apriorni sistem elemenata.

U nastojanju da razreši problem sveta i metafizički princip sa kojeg se ovaj može sagledati, filozofija je tokom svoje istorije u više mahova nastojala da bude nauka o totalitetu bivstvujućeg; zahvaljujući Huserlovim naporima dospelo se do saznanja da, postane li filozofija i stroga nauka, ona ipak ne može dospeti do krajnjih izvesnosti, pošto će se pred njom obrazovati beskrajni horizont otvorenih problema, ali koji imaju dragoceno svojstvo da nikada ne mogu dozvoliti da umine nagon za saznanjem; unutar tog horizonta moći će se otkriti razni nedostaci sred već zaposednute oblasti naučnog saznanja, mada će pitanje samog horizonta ostati ona poslednja granica koja se definitivno ne može prevladati. Tako se filozofsko pitanje sveta pokazalo kao osnovno filozofsko pitanje ovog stoleća; konačno, to je još jedan razlog što se filozofija E. Finka pokazuje kao krajnje živa filozofija, jer upravo Fink pitanje sveta stavlja u prvi plan svojih istraživanja. To će, konačno biti i razlog njegovog udaljavanja od Huserla: tu se naime radi o svojevrsnom "iskoraku" iz fenomenologije kao ontologije u kosmologiju.

Transcendentalna fenomenologija, kao nauka o čistim mogućnostima, kao nauka o mogućem bivstvovanju (*Sein*) - jeste univerzalna ontologija; kao takva, kao konkretna logika bivstvovanja, ona je univerzum nauka iz apsolutnog utemeljenja, totalna nauka o aprioriju, temelj prve činjenične nauke i univerzalne filozofije u kartezijanskom smislu, dakle, univerzalna nauka o činjeničnom, konkretnom bivstvujućem iz apsolutnog uverenja (Hua, I/181).

Sve to omogućilo je Huserlu da eidetsku transcendentalnu fenomenologiju odredi kao prvu filozofiju; naspram transcendentalne fenomenologije shvaćene kao univerzalne ontologije, kao logike bivstvovanja, jeste druga filozofija, nauka o svetu činjenica (Hua, IX/298). Da bi empirijska filozofija o

činjenicama bila savršen, sistematičan univerzum pozitivnih nauka, neophodno je da prethodno bude metodski utemeljena od strane eidetske fenomenologije (Hua, IX/298). To znači da činjenične nauke mogu biti metafizika pod uslovom da se "fenomenološki preobrate" pomoću eidetske fenomenologije (Ideen, S. 119). Tako se na tlu fenomenologije može otvoriti jedna nova problematika: iracionalnost transcendentalne činjenice – kakvu nalazimo pri konstituciji faktičkog sveta i faktičkog života duha; reč je o metafizici u jednom novom smislu (Hua, VII/188).

Pitanje iracionalnosti činjenica u racionalnom svetu (Hua, VIII/385, 394) na karakterističan način se tematizuje u *Kartezijanskim meditacijama* unutar faktičke monadičke sfere i kao idealna mogućnost biti, u svemu zamislivom gde se sreću problemi slučajnog fakticiteta, smrti, subbine... (Hua, I/182). Na ovo se nadovezuje čuveni Huserlov stav: "Istorija je velika činjenica apsolutnog bivstvovanja; i poslednja pitanja, poslednja metafizička i teološka pitanja, jesu jedinstveno povezana s apsolutnim smisлом istorije" (Hua, VIII/506).

Metafizika u jednom novom značenju te reči ne može više biti samo transcendentalna eidetska interpretacija empirijskih činjenica, i nije stoga nimalo slučajno što u poslednjim svojim spisima Huserl dovodi u pitanje prvenstvo eidetske mogućnosti razlike prve i druge filozofije načinjene s obzirom na stvarnost. Bit eidosa, bit eidetskih mogućnosti i univerzum tih mogućnosti, nezavisni su od bivstvovanja ili nebivstvovanja ma koje od realizacija tih mogućnosti, a to će reći: taj univerzum eidetskih mogućnosti nezavisan je od svake stvarnosti koja bi joj mogla biti odgovarajuća. Ali, *eidos* transcendentalnog ja je nemisliv bez faktičkog transcendentalnog ja (Hua, XV/385).

Drugim rečima: ne može se preobraziti sopstveno faktičko bivstvovanje kao ni intencionalno zatvoreno sa-bivstvovanje drugog – apsolutna stvarnost. Apsolutno ima temelj u samome sebi, i u njegovom beztemeljnem bivstvovanju sopstvenu nužnost kao "apsolutnu supstanciju" (Hua, XV/385).

4. Metoda fenomenologije

Otvaranjem rasprave o biti fenomenološke filozofije pitanje metode nužno dospeva u prvi plan; stoga nije nimalo slučajno što će i estetika upravo iz fenomenologije (koja u vreme svog nastajanja prvenstveno nastupa ne kao filozofija već kao metoda) dobiti najplodotvornije podsticaje, a filozofija E. Huserla početkom XX stoljeća biva dominantna u toj meri da, kako je to konstatovao i Roman Ingarden (R. Ingarden, 1893-1970), "menja i sam stil istraživanja" (Ingarden, 1959, 459) u tadašnjoj filozofiji.

Ako u Huserlovom meditativnom stilu imamo samopotvrđivanje volje, koja mišljenje shvata kao princip delanja, to je stoga što je on uvek filozofiju video kao princip sopstvene egzistencije. Nastojeći da proživi jedan filozofski uzbudljiv život u svoj njegovoj ozbiljnosti (kako je sam govorio), Huserl je vizionarski izgradio jednu specifičnu metodu i sa njom svojevrsnu filozofiju koja ne prestaje da pleni svojom originalnošću..

"Ko ozbiljno želi da postane filozof - ističe on u svojim *Pariskim predavanjima* - mora se jednom u životu pozvati na samog sebe i pokušati u sebi da izvrši prevrat svih zadatih nauka i njihovo novo izgrađivanje". To ne znači ništa drugo, no to, da je filozofija sasvim lična stvar onog koji filozofira, pa pitanje puta u filozofiju, pitanje metode filozofije, postaje centralno pitanje i nije nimalo slučajno da je svest o značaju metode prisutna kod Huserla već u njegovim ranim spisima posvećenim problemima matematike.

Istiće li se da sa spisom *Logische Untersuchungen* počinje epoha fenomenologije u pravom smislu te reči, da ova, prihvaćena od niza mislilaca, ubrzo postaje dominantim smerom savremene filozofije, treba, makar preliminarno, ukazati na ono čime je od prvog časa ona plenila svoje savremenike: to je, pre svega, kako novi instrumentarium, tako i nov način pristupa predmetima koji inauguriše sam Huserl; prednost ove nove, fenomenološke metode pokazaće se u njenoj sposobnosti ugrađivanja u različite oblasti istraživanja gde će se upravo njenom primenom postići značajni rezultati; ovde se prvenstveno misli na rana ispitivanja sproveđena

u oblasti psihologije, psihijatrije, sociologije, teorije umetnosti, kao i nauke o književnosti.

Fenomenološkom utemeljenju teorije saznanja, koja je početkom ovoga stoleća postavljena na posve nove temelje, prethodilo je tematizovanje predmetnih načina datosti, a to je značilo da u prvi plan dospeva problem istine, odnosno, evidencije. Evidenciju ovde treba razumeti kao iskustvo o bivstvujućem; evidentno se sreće sa istinom u onom što je *samorazumljivo*; ono označava ono razumljivo i ono što je stvarno, i to stvarno ne u smislu egzistentnosti, već stvarno kao ono što se iskušava; pri tom istina nije tek objektivni korelat evidencije već samodatost predmeta. Kako su evidencije funkcije, i kako se njima potvrđuje stvarnost, budući da stvar može biti evidentna ako je istovremeno i stvarna, evidencija, kao istinski temelj istine, istovremeno ostavovima) jesu datosti ili postoje na način datosti (Metzger, 1966, 190).

Evidencija je zapravo bila shvaćena kao *adegutio* opštег i datog. Stoga ovde, po rečima A. Mecgera, ne dolazi u pitanje bivstvovanje već saglasje istine i bivstvovanja, tj. "legitimnost važenja (istinitosti) stavova (o nečem), radi se dakle, o bivstvovanju, suštini, odnosno egzistenciji određenog bivstvujućeg" (Metzger, 1966, 191). Tematizovanje evidencije vodi iskušavanju same strogosti tematizovanja, odnosno njegove naučnosti. Naukama, s druge strane, nije stalo do ma kakve veće apodiktičke evidencije, a pod ovim izrazom Huserl misli absolutnu sigurnost; tek na tlu transcendentalne refleksije dolazimo do saznanja da je apodiktičko znanje moguće kao stroga nauka. U tom času vrši se skok u transcendentalnost (Eley, 1962, 80).

Ovde je potrebno još jedno razjašnjenje: koliko god u početku Huserl bio oduševljen mogućnostima koje je pružao matematički formalizam prirodnih nauka za konstruktivno ovladavanje stvarnošću, u jednakoj meri u prvi plan izbijaju problemi opažanja i telesne datosti opaženog kao takvog pa pored evidencije, do koje se dospeva matematičkom dedukcijom, Huserl je prinuđen da filozofski problematizuje i stanovište prirodnog stava kojeg bivamo svesni tek u transcendentalnom stavu.

Na taj način on biva prinuđen da izvrši prvi presudni korak, (a) *eidetska redukcija*, pa tako dospeva do čistih fenomena čijim se tematizovanjem tek otvara osnovna ravan za postavljanje fenomenološkog pitanja; tu će se zapravo na najoštiji način postaviti pitanje tla i pitanje izvesnosti (apodiktičke evidencije) i to će uzrokovati naredni korak na tragu Kanta i neokantovaca, tzv.(b) *transcendentalna redukcija*, koji će ukazati na nužnost *ego cogitoa* kao poslednjeg fundamenta. Huserl smatra da upravo njegova metoda omogućuje duhu da se vrati sebi iz svoje izgubljenosti u svetu i samootuđenja, da se, otkrivši sebe kao *transcendentalni ego* iz kojeg su sve svetske vrednosti isključene, samodokaže i ostvari sebe u dubini sopstvenog transcendentalnog života. Ne treba prevideti kako pojam duha u fenomenološkoj redukciji iskušava temeljnu izmenu, te da se stoga sama ideja fenomenološke filozofije ne može zasnovati u horizontu koji omogućuje tradicionalna ideja filozofije.

Ako i ne treba podsećati da Huserl ideju redukcije nalazi kod Dekarta kojeg će kritikovati što je ne sprovodi na pravi (bolje reći, nedovoljan) način, pa ne čini odlučujući korak od empirijskog ka transcendentalnom egou, čime zadržava "ostatak sveta" u vidu supstancije, s razlogom se može postaviti pitanje u kojoj je meri predložena reduktivna metoda zapravo radikalna. U svakom slučaju, danas više no ranije, vidi se ispravnost Huserlovog uverenja da sa fenomenologijom zapravo i nije reč o nekoj arhitektonski zatvorenoj filozofiji, a još manje o estetski privlačnom pesništvu, već pre svega o specifičnoj radnoj filozofiji koja pred sobom ima koliko beskonačnost analitičkog rada, toliko beskonačno otvoreni horizont istraživanja.

Svaki predmet koji bivstvuje na ma koji način (kao egzistirajući ili ne-egzistirajući, bio realan ili idealan, verovatan ili hipotetički stvaran) predmet je koji se u nerefleksivnom, prirodnom stavu nalazi neposredno pred nama i koji prepostavlja da bi filozofska refleksija bila moguća kao korelativna veza između datog predmeta i njemu usmerenih akata svesti koji ga zapravo postavljaju; na osnovu njih on važi i na osnovu njih je određen način njegovog bivstvovanja. Sva ta važenja i sve načine

bivstvovanja fenomenološka redukcija zapravo isključuje i na taj način dovodi u vidno polje dotadašnja postavljanja (dotad nekritički date prepostavke) i naivno izvršene akte.

Nije nimalo slučajno što ovde kao osnovni problem iskrسava verovanje u svet koje bez prethodnog propitivanja uzima "zdravo za gotovo" egzistenciju sveta; zadatak fenomenološke redukcije bio bi da egzistenciju sveta stavi u zgrade, da svet ograniči tako što će ga redukovati na "čisti" fenomen svesti. Tu nije reč o "ukidanju" sveta, jer ovaj nije dat u mnoštvu iskustava bivstvujućeg kao stvari spoljnoga sveta, niti u činjenicama unutrašnjeg sveta, budući da je "svet" pred-data osnova stvarnog i mogućeg iskustva, celina datoga horizonta (Fink, 1966, 169); stvar je naprosto u tome da se vera u svet vidi kao vera, da u središte istraživanja dospe ono što je dotad uvek bilo nekritički prepostavljano, a da se svet zapravo mora i može razumeti isključivo iz samoga duha, iz transcendentalne subjektivnosti.

Drugim rečima, redukcija ne negira postojanje datog već ga otkriva kao nešto važeće, a ne kao nešto egzistentno. Tako fenomenološka redukcija služi prevodenju prirodnog u transcendentalni stav kroz *epoché* (kao čistu mogućnost posmatranja); tokom ovog "prevodenja" ništa se ne gubi već se ono što je ostajalo netematizovano (svešću neoposredovano), tematizuje kao postojanje dato u važenju. Time se fenomenološka redukcija (kao metoda otkrivanja transcendentalne subjektivnosti koja se sprovodi konsekventnim samoosvešćenjem) pokazuje kao permanentna temeljna tema fenomenološke filozofije, kao stanje trajnog postavljanja pitanja o izvorno datom životu.

Tematizovanje uslova mogućnosti važenja bivstvovanja pokazuje se zapravo kao koncipiranje fenomenološke filozofije. Fenomenološka refleksija do koje se tako dospeva može se razumeti kao promena stava, kao promena načina doživljavanja datog objekta (Hua, III/144). Zato bi filozofski smisao transcendentalne fenomenološke redukcije bio u otkriću pa time i razumevanju strukture subjektivnosti na kojoj zapravo i počiva mogućnost *epoché*; time se postupak fenomenologa pokazuje u svoj dvoznačnosti: nije reč samo o obrazovanju određene posve nove

metode, metode fenomenološke redukcije već se rad fenomenologa u krajnjoj instanci usmerava na "fenomenologiju fenomenološke redukcije" (Hua, VIII/164).

Ova Huserlova tvrdnja će odlučujuće delovati na njegovog poslednjeg asistenta Eugena Finka koji će ranih tridesetih godina, kritički se odnoseći spram čitavog dotadašnjeg ovog napora, zahtevati da se pristupi promišljanju mogućnosti fenomenologije same fenomenologije.

*

Svoje zakonitosti fenomenološka metoda ne izvodi niti iz nekog najvišeg principa, niti iz induktivnog gomilanja pojedinih primera, već sagledanjem opštih zakonitosti i opštih biti na jednom primeru (Geiger, 1976, 280). Prva oznaka fenomenološke metode bila bi, po mišljenju Morica Gajgera (Moritz Geiger, 1880-1937), ostajanje kod fenomena, kao osnove intencionalne svesti, jer tu se u prvom redu, radi o istraživanju samih fenomena svesti. Druga karakteristika ove metode jeste da se istraživanjem fenomena ne ostaje kod njihovih individualnih, slučajnih usloviljenosti, već se teži obuhvatanju bitnih momenata fenomena, pa situacija iz koje samoosvešćenje fenomenološke metode proističe, nije neka slučajna situacija, već pra-situacija koja nosi na sebi sve druge promenljive situacije. Imajući to u vidu, Fink s pravom konstatiše kako se tu zapravo radi o samonalaženju duha u svetu (Fink, 1966, 169).

Ovom metodom, duh, razarajući samotumačenja i samorazumevanja kojima je do toga časa bio zastrt, dospeva do svog univerzalnog sopstvenog bića kao osnove apercepcije. Kao treće, ova bit, o kojoj govori Gajger, ne obuhvata se ni dedukcijom, ni indukcijom već intuicijom. To znači da se metoda o kojoj je ovde reč ne svodi samo na opažanje kompleksa predmeta već označava njihovu analizu, ali ne da bi pritom istražila pojedino delo (određenu pesmu ili sonatu), već da utvrди šta je pesma uopšte, šta je sonata uopšte. Time Gajger podvlači da se u središtu fenomenološkog interesa nalaze ne pojedini predmeti već opšte strukture.

Kada je o Huserlovoj "metodi" reč, onda se obično govori o "povratku stvarima", što se, u prvi mah, može učiniti nečim veoma

jednostavnim i neproblematičnim, da bi već narednog časa bilo koliko problematično toliko i malo razumljivo; fenomenološka metoda nastoji da predmete svojih istraživanja dovede do datosti u odgovarajuće formiranom iskustvu i da potom ove datosti iskustva budu verno opisane (Ingarden, 1975, 310); ali, postavlja se pitanje o kojim je predmetima ovde reč, koji smisao oni imaju kao *stvari* postajući tematski objekt fenomenologije?

Stvari o kojima je ovde reč, jesu zapravo idealni predmeti: okretanje samoj *stvari*, jeste okretanje aprioriju kao predmetu, pa je svet apriorija oblast *sui generis* koju otkriva upravo fenomenologija. Tako, ovde okretanje stvarima podrazumeva njihovo tematizovanje u njihovoj samodatosti oslobođenoj pratećih predrasuda. Treba podsetiti na jedno zapažanje K. Helda, a ono je da Hajdeger Huserlovu devizu "povratka stvarima" (*Zu den Sachen selbst*) zamenjuje devizom "povratka stvari" (*Zur Sache selbst*), i da postoji naime samo jedna stvar, a to je *svet* (Held, 1988, 118). Svet kao jedinu temu fenomenologije, kao dimenziju otvorenosti, nakon Huserla će tematizovati Hajdeger, a potom E. Fink koji će ovaj pojam dovesti u središte svoje filozofije.

Usmerenost stvarima, kako Huserl ističe, podrazumeva umno i naučno suđenje o stvarima koje je oslobođeno mnjenja (Husserl, 1980b, 35). Iстicanje nužnosti povratka *stvarima* ima metodski značaj (izražen u čuvenom "principu svih principa") i namena mu je da obezbedi apriorne fundamente *nauke*. Pitanje: u kojoj meri ono najmetodskije jezgro Huserlove fenomenologije "princip svih principa" jeste i danas inspirativno za istraživanje umetnosti, ovde ostaje trajno otvoreno.

Principom svih principa uvodi se u igru pitanje opažaja, pitanje izvornosati, pitanje postavljanja bivstvujućeg, pitanje njegove datosti, pitanje doživljaja, pitanje izvorne samodatosti bivstvujućeg u doživljaju, tj. pitanje opažanja kao "temeljnog oblika svesti uma" (Husserl, 1980, 282). To opažanje jeste pradoživljaj evidencije, a ova u svojoj izvornosti čini konstitutivni karakter opažanja. Na taj način pokazuje se da izvorna evidentnost ima karakter postavljanja bivstvujućeg. U tom načinu postavljanja, a

na tragu svih gore pomenutih pitanja, dospevamo u blizinu umetničkog.

U osnovi ovakvog filozofskog stanovišta, kakvo srećemo kod Huserla, leži ideja univerzalne racionalnosti filozofiranja koja se ogleda u mogućnosti da se svi posebni problemi vide kao pokušaj odgovora na sveobuhvatno pitanje o smislu života (Fellmann, 1983, 8), koji se posmatra kao oblik umetnosti determinisan raspoloživim materijalima karakterističnim za određenu epohu.

Ovde se ne ide za tim da se hipostazira pojам života i ovaj proglaši za jedinu stvarnost već se hoće sam život (nezavisno od pojma) videti kao tlo sa kojeg izrasta umetnost i njena sveobuhvatajuća stvarnost koju uspevamo zahvatiti zahvaljujući mogućnosti pred-razumevanja onog što je dokučivo; umetnost je, kako to primećuje Valter Bimel, nešto izvan-uobičajeno, nešto što ne pripada području uobičajenih poslova (Biemel, 1980, 223); ne treba ići daleko da bi se video kako se ovakav pristup može temeljiti upravo u Kantovom nastojanju da probleme filozofije istorije, estetike i etike misli na tragu mišljenja subjektivnosti (Kaulbach, 1991, 131).

U umetnosti čovek hoće da učini vidljivim svoj odnos spram sveta ali isto tako i prirodu tog sveta; rezultat ovog nastojanja zahteva tumačenje. Umetnost treba prevoditi iz jezika u jezik i ma koliko bilo problematično ovo "prevodenje" ono što zaslužuje posebnu pažnju jeste *nužnost* prevodenja. Umetničko delo nam uvek otvara određen svet još-ne-viđenog i još-ne-iskazanog; i ono, tome nas je poučio Hajdeger, jeste u istini bez koje ne može biti ni istinito ni lažno. Tu istinu treba da razumemo u smislu otvorenosti koja ima prvenstvo u odnosu na sve drugo.

**

Vratimo li se prvom pitanju koje smo ovde postavili, pitanju metode, vraćamo se pokušaju da odgovorimo na pitanje šta je zapravo osnovna namera fenomenologije, ili još preciznije: šta je zapravo fenomenologija? Kao najbolji put pokazaće se tumačenje fenomenološke redukcije koja omogućuje da se fenomenologija razume kao učenje o čistom sa-gledanju apodiktičkih samodatosti.

Kod E. Huserla ovo je saznanje eksplisitno izloženo već 1907: smisao fenomenološke redukcije leži u isključivanju ne samo onog što je reellno transcendentno, već u isključivanju onog što je transcendentno uopšte, tj. transcendentno kao egzistencija koju treba prihvati, a u tom slučaju fenomenološka redukcija u prvom redu podrazumeva isključivanje svega što nije evidentna datost u pravom smislu, apsolutna datost čistog sagledanja (Hua, II/9), kretanje što vodi unatrag bivstvovanju čistoga egoa, tj. transcendentalnom tlu bivstvovanja koje logički prethodi prirodnom i koje prirodno tlo bivstvovanja nužno prepostavlja.

Ako kod Kanta (koji je u kritici dogmatskog objektivizma na tragu Dekartovog reduktivnog postupka) nedostaje pojam fenomenološke redukcije, to ne znači da, kad je o ovom problemu reč, njegova filozofija nema jedan od odlučujućih uticaja na Huserla a što se nagoveštava već u uvodu njegovih predavanja o stvari, (1907) gde će u tematizovanju početka filozofije u njenoj apsolutnoj evidenciji odlučujuće mesto dobiti upravo Dekart.

Pitanje mogućnosti saznanja kao i kritike uma koja omogućuje metafiziku svakako ima poreklo kod Kanta (Kern, 1964, 26), ali ono što se čini odlučujućim u tom slučaju jeste kako tematizovanje početka filozofije tako i tematizovanje sveta koje se po načinu postavljanja pitanja, takođe može nazreti na tragu Kanta.

Lajtmotiv čitavog Huserlovog mišljenja nalazi se u pojmu *redukcije* koja nije cilj filozofiranja, već metodski temeljni pojam zahvaljujući kome dospeva na videlo "skriveni, anonimni život svesti" (Biemel, 1959, 203). Reč je zapravo o posledici jednog refleksivnog stava koji Huserl na odlučujući način inauguriše već u svojim ranim spisima, posebno u *Philosophie der Arithmetik*; ako se u *Predavanju o stvari* (Dingvorlesung, 1907) čini naredni korak u razvoju konstitutivne problematike to je istovremeno u velikoj meri stoga što se tu otvara mogućnost buduće fenomenologije iskustva, a upravo na tlu analize sveta iskustva kao prepostavke naučnog sveta iskrasnije centralni pojam pozne Huserlove filozofije - pojam *Lebenswelt-a*, čija prethodna konstitucija omogućuje konstituisanje naučnog sveta.

Ovo pozivanje na utemeljivača transcendentalne filozofije nije slučajno: tu se postavlja pitanje predmeta koje će biti odlučujuće i za potonje razumevanje estetskog predmeta. Kao što je Kant pokazao, moguće je transcendentalne momente objekta videti kao čiste proizvode subjektivne moći pa se stoga razlikuju predmeti kao pojave i predmeti kojima subjekt ništa ne može dodati - stvari po sebi; u drugom slučaju, naglasak se stavlja na momenat konstitucije i tu je od odlučujućeg značaja konstitutivna delatnost subjekta koja postavlja transcendentalne predmete, pri čemu ova delatnost ne sledi subjektivne zakonitosti već one koje po sebi važe za predmete. Pokazaće se da su oba ova pristupa u kasnijim Huserlovim spisima od presudnog značaja i to kad bude reč o konstituciji sveta, a za to istraživanje odlučujuće su i pretpostavke od kojih se polazi kada se analizira konstitucija umetničkog predmeta. Istovremeno, treba imati u vidu da od samog početka, od *Logische Untersuchungen*, gde Huserl po prvi put radikalno problematizuje konstituciju idealnih predmeta, pojam konstitucije izaziva nesporazume: često se ovaj izjednačava s *proizvodnjem* a ne uviđa da tu zapravo nije reč o konstituciji u pravom smislu, već prvenstveno o *restituciji* i to u onoj meri u kojoj subjekt može da restituiše ono što je već prisutno.

*

Fenomenološka redukcija omogućuje da se predmet jasnije odredi sa svim svojim individualnim obeležjima, te po mišljenju francuskog fenomenologa Mikela Difrena, ništa se, što pripada predmetu, ne gubi kada, posmatran na nekoristoljubiv i nov način, postane intencionalni predmet; redukovati, ovde znači "otkloniti uticaj verovanja, ne oduzimajući bilo šta samoj stvari. Precizno rečeno, realnost i dalje pripada opaženom predmetu, irealnost imaginarnom predmetu, a idealnost pojmljenom predmetu kao tetičko obeležje noeme" (Difren, 1971, str. 182-3).

Posledica toga je da sad sva *važenja* izvedena iz hipoteza, činjenica i aksioma, kao i sva *stvarnost* mogu biti samo pojave. Rezultat redukcije je polje apsolutnih znanja van kojeg ostaju svet, bog, objektivnosti nauke, mnogoznačnosti matematike (koji su i dalje tu ali ne kao temelj već kao pojave) (Hua, II/9).

U uvodnom spisu za predavanja o stvari, Huserl redukciju određuje kao jedan *saznajno-teorijski princip*: u svakom saznajno-teorijskom istraživanju, smatra on, mora se sprovesti saznajno-teorijska redukcija, a to podrazumeva da svu transcendenciju koja se tu nalazi treba isključiti, ili, kako on kaže, zahvatiti indeksom nuliteta; a to će reći da se van igre stavlja egzistencija transcendencije (Hua, II/39).

Redukcijom, koju ovde Huserl u trećem predavanju naziva fenomenološkom, dobija se apsolutna datost nezavisna od svake transcendencije (Hua, II/44). Unutar nje srećemo čiste fenomene čija je immanentna suština apsolutna datost. Time se fenomenologija razlikuje od psihologije (koja kao prirodna nauka objektivizuje transcendentno).

**

Mnogo godina posle Huserlove smrti, a već i na kraju svoje nastavničke karijere, poslednji Huserlov asistent E. Fink, sabirajući svoja razmišljanja o fenomenologiji, u jednom predavanju držanom u Luvenu, potvrdio je, po ko zna koji put kako je u Huserlovoj filozofiji odlučujuća misao - *misao o fenomenološkoj redukciji* (Fink, 1976, 301). Pomoću nje stupa se u "dimenziju izvora"; kritično pitanje, koje ovde otvara Fink, glasi: kako može jedna misaona operacija da menja našu subjektivnu svest i da tako otvara jednu dotad nepoznatu dimenziju koja stoji spram sveg bivstvujućeg u svetu i naspram samoga sveta. Možda tu Fink nastupa s jednom hajdegerovskom sumnjom, naime: ne nosi li Huserlovo transcendentalno filozofsko usmerenje u sebi opasnost zapadanja u već znanu nam novovekovnu subjekt-filozofiju? A da je i tako, to bi u krajnjoj instanci i samom Hajdegeru bilo strano.

Radi li se tu, pita Fink, o određenom božanskom skoku u apsolutni temelj, ili u temelj apsoluta? Huserl, primetiće on, nije u početku imao tako velike ambicije, već je pokušavao da promisli mogućnost o domaćoj Dekartove metodske sumnje.

Ovde treba imati u vidu da se u osnovi univerzalne sumnje u svet, koju srećemo kod Dekarta, ne nalazi zahtev za sistematskim utemeljenjem znanja na jednoj novoj filozofskoj evidenciji, budući da francuski mislilac zapravo nastoji da obezbedi legitimnost

matematičkim prirodnim naukama kao posebnom saznanju "objektivnog sveta" (Gadamer, 1987, 150); zato u Dekartovom *ego* ostaje "ostatak sveta" i ovaj ne dospeva do transcendentalnog egoa kao tla evidencije koje će Huserlu potom omogućiti izgradnju filozofije kao čiste fenomenologije, jer samo studijem transcendentalne subjektivnosti u kojoj se konstituišu svet i teorija sveta na transcendentalno-subjektivan način moguće je dospeti do potpunog saznanja onog što zapravo određuje svet i njegovu istinsku teoriju (Hua, VIII/27).

Ako se Huserlovo nastojanje u prvo vreme moglo razumeti kao pokušaj "preuređenja svesti", kasnije je to sve više prevodenje reflektujućeg čoveka u "transcendentalni subjekt" i to Huserl čini uz pomoć transcendentalnih pojmoveva kao što su *prirodni stav*, *generalna teza*, *epoché*, *transcendentalna refleksija* (302-3); tako se fenomenološka redukcija pokazuje kao napad na ubičajeno shvatanje bivstvovanja kakvo imamo u prirodnom stavu i ona je *potres*, odnosno *eksces*, kako Fink kaže u još nepublikованoj jednoj belešci iz 1931. godine. Redukcija je jedan metodski put unazad, sistematski filozofski program kojim se hoće obezbediti sigurno tlo.

Pitanje je: kako Huserl dospeva do tog uvida, kako ga osigurava i kako ga napokon opravdava pozivanjem na iskustvo istorije filozofije? Reč je o pokušaju da se razreši zagonetka bivstvovanja u laverintu sveta; ako Huserl i operiše ovim pojmom on ga ne tematizuje (pa bivstvovanje ovde može biti shvaćeno kao bivstvovanje predmeta u svetu, kao bivstvovanje čoveka kao subjekta, i potom, bivstvovanje samog sveta (Fink, 1976, 306)). Reč je o svetu koji se konstituiše u subjektivnom iskustvu i koji treba razumeti ne kao svet matematički opisivog apriorija već kao svet "društva" s njegovim normama i pravilima igre, kao oblast unutar horizonta svega poznatog.

Da bi mogao kroz *epoché* (kao inicijalni momenat redukcije) da otvoriti izvornu dimenziju, Huserl je bivstvovanje shvatio kao važenje, kao zakonitost postavljujućeg subjekta, kao "tetički karakter na predmetu svesti", pri čemu svest beše isto što i immanentno bivstvovanje a ovo ništa drugo do način izvornog pojavljivanja predmeta.

Saglasno sa tim, u *Kartezijskim meditacijama* Huserl podvlači da nas fenomenološka epoché , kao stavljanje u zagrade objektivnog sveta, ne dovodi pred neko ništa, već naprotiv: ono što nam pritom postaje blisko to je naš čisti život sa svim svojim čistim doživljajima i sa svim svojim čistim mnjenjima (par. 8); kroz epoché biva nam dat univerzum fenomena pa stoga nju treba shvatiti samo kao radikalnu univerzalnu metodu pomoću koje sebe shvatamo kao čisto ja pri čemu sve svetovno, svekoliko prostorno vremensko bivstvovanje za mene i dalje jeste, pa je za mene u važenju i kao takvog ga iskušavam. Misao vodilja pritom ostaje ona što nalazimo u zaključnom delu pomenutih *Meditacija*: "Treba najpre svet izgubiti kroz epoché da bi on potom mogao ponovo biti zadobijen u univerzalnoj samorefleksiji".

Prvi eksplisitni nagoveštaj fenomenološke redukcije kod Huserla nalazimo u njegovoј belešci iz 1905. u kojoj стоји да се у тада nastалим списима (а данас познатим под називом *Zeefeldski rukopisi o individuaciji* (*Seefelder Manuskripte über Individuation*, 1905) већ "налази појам феноменошке redukcije" у njegovoј konkretnoј upotrebi. Huserl управо ту, настојећи да доспе до чистих датости свести, по први пут налази и примењује феноменошку redukciju svestan тога да сад има упоришну тачку из које може кренути у дубину same filozofije. Две године касније он увиђа да put filozofije иде у дубине, "да у дубинама леже нејасности, а у нејасностима проблеми" (Hua, II/10).

Kako se dogodilo ово откриће о неопходности једног reduktivnog puta u temelj filozofije? Već iz naslova видимо да се Huserl u време intenzivnog бављења problemom времена окреће једном дugo diskutovanom појму sholastičke filozofije: problemu individuacije. On, i то је за njega karakteristiично, ни у једном часу не ћели да ређава нека од питања што ih отвара istorija filozofije; чинjenica је да он остaje увек okrenut svojim problemima које је настојао да докући у njemu svojstvenom dubokom unutrašnjem monologu.

Možda je tako доспео до појма individuacije, до питања о formalnom razlogu individualiteta koji ће on касније видети као

monadu koja sobom nosi svoj horizont svih mogućih iskustava, svoj okolni svet a što će ga onda odvesti shvatanju sveta kao jedne temeljne strukture iskušavanja onog što je prvo i neposredno iskustvo. Svet je celina, tvorevina slobodne aktivnosti subjekata kao monada.

U ovoj tačci nimalo slučajno, javlja se problem individuacije formulisan u stavu: šta individuumu daje temelj da bude to što jeste, odnosno: u čemu je osnov individuma? Svaka pojedina stvar je pojedinačnost na osnovu svog sadržaja bivstvovanja, a kad je o ovom poslednjem reč, čini se da Huserl u svojim izlaganjima nije bio ni dosledan ni do kraja jasan. Istovremeno, treba reći da je nastojao da polazeći od činjenice prostiranja vremena konstatuje kontinuitet identičnog, odnosno, kontinuitet bivstvovanja koje se manifestuje kao jedno, kao individuum. Kako u svakom kontinuitetu živi identitet (Hua, X/241) svest kontinuiteta uvek je svest jednog i ta svest nije ništa drugo do svesti o vremenu kao vremenu.

Ako je individuum ono što je u vremenu identično, što je jedno, ono što se pomoću vremena utemeljuje nevezano od toka vremena, određenje individuma treba tražiti u identičnosti punine vremena. To nadalje pokazuje kako se Huserl, u ovim za života ne publikovanim analizama, nalazi na pragu otkrića redukcije: neprestano je vršeći, a pritom još uvek ne tematizujući, on nastoji da osvetli problem *temelja* i tako faktički stupa u središte filozofije.

Koliko je ovakva Huserlova pozicija zapravo još uvek zavisna od Kanta, a koliko je tu na delu jedno posve novo, izvorno shvatanje vremena što poniče na tlu starog učenja o individuaciji?

Pokazuje se da u principu individuacije Huserl nalazi ključ za osnovno pitanje fenomenologije: kako se individualno ja sa svim "njegovim" fenomenima, čulnim i psihološkim doživljajima odnosi spram fenomenološke individualnosti; tu se pita šta je zapravo ova potonja, kako se do nje dospeva, šta čini ono specifično, *fenomenološko* toga ja. Može li se do njega doći ako se vremenost i prostornost shvate fenomenološki (dakle strogo iz čiste subjektivnosti) a ne empirijski transcendentno?

Ima li se pak u vidu da su *mesto i vreme* principi individuacije kako kod Majstora Ekharta (M. Eckhart) tako i kod Artura Šopenhauera, jasnijim biva uzglobljivanje problema individuacije u Huserlov spis o jedinstvu stvari vremena (*Zeitding*) koji počinje pitanjem o temelju na kojem počiva evidencija fenomenološkog opažaja (Hua, X/237).

U naknadnim tumačenjima problematike fenomenološke redukcije obično se ističe kako se do čistih opažaja suština dolazi fenomenološkom redukcijom čiji je prvi korak fenomenološko *epoché*. Taj prvi korak, ističe se, vrši se potpunim isključivanjem prostorno-vremenske egzistencije u svakom sudu, tj. stavljanjem u zgrade generalne teze prirodnog stava; to znači eliminisanjem egzistencijalnih sudova koje nadalje vidi samo kao prepostavke. Ako nam se sve ovo čini kao nešto što je samo po sebi razumljivo, ima razloga da se zapitamo zašto je to tako? Kako je do te samorazumljivosti uopšte moglo doći?

Prirodni stav ne označava svakodnevni stav koji čovek ima spram sveta, odnosno bivstvujućeg u celini, niti on ukazuje na određen, ontološki relevantan modus egzistencije; prirodni stav nije konstitucija takozvanog "prirodnog pojma sveta", životni stav, već pre svega ono što sve "stavove" prožima, što ih nosi, ono što ih omogućuje (Fink, 1966, 11). Prirodni stav obuhvata sve stavove, to je bitni stav koji pripada ljudskoj prirodi, stav koji izražava ljudska bit, to je, kako ističe Fink, stav mundanizovane subjektivnosti: prirodno bivstvovanje u svetu i bivstvovanje usmereno svetu u svim njegovim modusima (11); to je način na koji čovek prebiva u svetu. Svet za onoga koji ga iskušava uvek je već prisutan, jednostavno dat, prepostavljen. No, to pred-postavljanje nije isto što i stavljanje, ono je temeljna struktura sveta koju previđamo. Tu stalnu, latentnu prepostavku Huserl naziva "generalnom tezom prirodnog stava"; reč je dakle o jednom opštem postavljanju, odnosno o pred-postavljanju bivstvovanja sveta a što Huserl nastoji da prevlada upravo fenomenološkom redukcijom.

Tako se fenomenološka redukcija javlja ne kao prirodni već kao transcendentalni stav u kojem se ostvaruje konsekventno i

radikalno stavljanje u zgrade pomenute "prirodne teze"; dotad naivno shvatan svet, uziman kao takav, sad se vidi kao fenomen i njegovo postojanje je sa-pripadno fenomenalnom postojanju: to stavljanje u zgrade prirodnog stava razlikuje se od stavljanja u zgrade neke određene tvrdnje.

Zato se svo prethodno znanje poniklo u prirodnom stavu sad vidi kao znanje satkano samo od prepostavki. Istovremeno jasno je da odbacivanjem egzistencije više nisu moguća određenja biti. Saznavanje osobitosti nekog predmeta više ne zavisi od njegove egzistentnosti. Bit predmeta definiše se kao skup njegovih neslučajnih momenata. Apstrahovanje od egzistencije pogada slučajno i bitno. Kako razumeti ovaj izraz *suština*?

Za fenomenološku metodu, odnosno, za metodu transcendentalno-filozofskog istraživanja uopšte, sistematsko učenje o fenomenološkoj redukciji je od izuzetne važnosti i zato ovom pitanju Huserl posvećuje posebno poglavje u spisu *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, čiji je prvi deo objavljen 1913, napisan za svega šest nedelja. Ovo poslednje se ističe stoga što je ovo prvo veće Huserlovo delo publikованo posle *Logische Untersuchungen I-II* (1900-1901). Iako, uprkos više pokušaja prerade, drugi i treći deo ovog spisa (a u kojima se između ostalog govorи i o konstituciji duhovnog sveta) nisu objavljeni za njegova života, ovo delo ostaje za fenomenologiju od izuzetnog značaja posebno stoga što je neposredno nakon objavljivanja postalo mesto razilaženja fenomenologa unutar fenomenologije.

Dok će jedan broj učenika, posebno oni iz Getingena, tvrditi kako je tu napuštanje pozicije uspostavljene prethodnom knjigom (1900/1901) i pad u jedan "platonistički idealizam" i kriticizam, drugi će Huserlovi učenici (E. Fink, L. Landgrebe), podstaknuti i njim u velikoj meri, početkom tridesetih godina XX stoleća, tvrditi kako ovde imamo samo dalje konsekventno razvijanje ranije naznačenog učenja.

Ako nam se danas ova druga teza čini bližom to je ponajpre stoga što su u međuvremenu, nakon nekoliko decenija, objavljeni

Huserlovi spisi nastali u tom periodu u čijem svetlu pomenuto delo biva daleko jasnije i razumljivije.

Pomenuti spis posebno je značajan stoga što tu na najjasnije moguć način Huserl izlaže problem fenomenološke redukcije koja je ključ za razumevanje čitave Huserlove filozofije kao izvorne nauke. Put koji vodi do transcendentalne fenomenologije jeste put fenomenološke redukcije kojim se dospeva u oblast jednog novovrsnog, transcendentalnog iskustva. Kako se na taj način dolazi do najdubljeg temelja filozofije?

Huserl polazi od sledećeg uvida: ako se fenomenologija hoće razumeti kao jedna izvorna nauka onda u njenu bit spada distanciranje od svih naivnih (dogmatskih) nauka; ovo samoizgradivanje fenomenologije, suprotstavljanjem naukama što se nalaze u prirodnom stavu, započinje isključenjem prirodnog sveta, a onda isključenjem fizičkih i psihofizičkih predmetnosti kao i svih individualnih predmeta koji se konstituišu u vrednujućem i praktičnom delovanju svesti; takođe, isključuju se i sve vrste kulturnih tvorevina, zatim i svi proizvodi tehničkih nauka i umetnosti, rezultati nauka, svi oblici estetskih i praktičnih vrednosti, kao i isključivanjem onih vidova stvarnosti kao što su država, običaji, pravo, religija (Husserl, 1922, 108).

Na taj način, smatra Huserl, isključene su sve prirodne i duhovne nauke kao i saznanja dobijena pomoću njih. Isključene su sve nauke koje se nalaze u prirodnom stavu i tako nekritički, bez prethodnog promišljanja, prihvataju egzistentnost sveta i teorijsko-saznajne posledice koje iz takve pozicije slede. To, međutim nije i jedini korak koji treba učiniti; Huserl smatra da je nakon toga neophodno, i to, nakon isključenja "društvene dimenzije" ličnosti, isključiti i čisto personalno ja time što će se redukovati sâm tok čiste svesti, tj. mnoštvo doživljaja koji ostaju u svesti kao jedan transcendentalni rezidijum, da bi nam tako ostalo čisto ja, čista svest.

Nakon fenomenološkog isključenja sveta i empirijske subjektivnosti ostaje čisto ja koje nije doživljaj među drugim doživljajima; čisto ja je različito od svakog toka doživljaja: sa njim se dobija jedna osobita transcendencija, jedna nekonstituisana (već

određena redukcijom dobijena) transcendencija u imanenciji (Husserl, 1922, 110). No, čini se da na izvestan način, transcendencija sveta biva zadržana u imanenciji svesti - to je ono što će Huserl na mnogo mesta označavati paradoksalnim izrazom *imanentna transcendencija*.

Ako se vratimo korak unazad, videćemo da je nakon isključenja prirodnog stava i neposrednog odnosa spram sveta, bila ostala još jedna transcendencija koja ne beše neposredno data s potom redukovanim svešću, a do koje se dolazi veoma posrednim saznanjem: to je transcendencija boga koja стоји naspram sveta.

Huserl smatra da je jednako neophodno isključiti i izvansvetsko božansko biće (Sein) koje bi inače bilo transcendentno ne samo svetu već jednako i apsolutnoj svesti. Iako je apsolutnost boga apsolutnost u jednom sasvim drugom smislu, no što je to apsolutnost svesti, i mada je transcendentnost boga, transcendentna u jednom sasvim drugom smislu no što je to transcendentnost sveta, ipak je neophodno i tu izvršiti redukciju (stavljanjem u zagrade egzistencije boga) i time dospeti do polja same čiste svesti.

Kao što se isključuje pojedinačna realnost u svakom smislu, tako se isključuju i neki drugi oblici transcendencije, tj. neki drugi momenti koji su zatečeni s one strane čiste svesti, a to su "opšti" predmeti, odnosno, suštine, no koji su u odnosu na čistu svest takođe transcendentni. Huserl upozorava da isključivanje takve vrste ne može biti potpuno, jer bi se u tom slučaju, isključenjem *svih* transcendencija dobila čista svest, ali bez mogućnosti da se pritom izgradi bilo kakva nauka o čistoj svesti; stoga se isključuju sve materijalne ontologije, ali ne formalna ontologija i opšta noetika; kako se fenomenologija koristi deskriptivnom analizom koja se temelji u čistoj intuiciji i kako je ona stoga čisto deskriptivna disciplina koja oblast transcendentalne čiste svesti zahvata intuicijom, moguće je u zagrade staviti i sve matematičke discipline kao i teorije oblika. Tako se u zagrade stavlja formalna logika kao *mathesis universalis*.

Zahtev koji Huserl postavlja pred fenomenologa glasi: *ni na šta ne polagati pravo što se ne može naći u čistoj svesti, što u čistoj*

imanenciji nije evidentno (Husserl, 1922, 113). Tako se utemeljuje fenomenologija kao eidetska nauka, kao učenje o suštini transcendentalno očišćene svesti a princip evidencije ističe kao njen osnovni princip; evidencija kao izvorna datost temelj je intencionalnosti svesti a to opet znači da svaka svest stoji u intencionalnom odnosu prema predmetima pri čemu intencionalnost ne označava ništa drugo do odnos evidencije (Held, 1988, 111).

Ako hoćemo da se krećemo unutar fenomenologije kao čisto deskriptivnog učenja o suštinama (svesti immanentnih) oblika, moramo, dakle, isključiti transcendentne suštine kao što su: stvar, boja stvari, kretanje, prostorni oblik, čovek, ljudski opažaj, duša, duševni doživljaj, ličnost, karakterna osobina i tome slično. To znači: da bi se došlo u polje čiste svesti, neophodno je isključiti (1) fizičku prirodu, (2) empirijske prirodne nauke kao i (3) eidetske nauke (racionalna psihologija i sociologija); drugim rečima: isključuju se kako (1) empirijske iskustvene nauke o animalnoj prirodi i sve (2) duhovne nauke o suštini ličnosti, o vezama između ličnosti kao i o čoveku kao subjektu istorije, tj. kao nosiocu kulture, tako isto i svi (3) oblici kulture. Time se iskazuje nezavisnost fenomenologije od svih materijalno-eidetskih nauka (Husserl, 1922, 115).

Možda ovde treba istaći još jedan prigovor Huserlu kakav nalazimo kod Manfreda Ridla (M. Riedel) u spisu *Prautemeljenje hermeneutičke fenomenologije* (*Die Urstiftung der hermeneutischen Phänomenologie*, 1988): iako s Huserlom deli nesklonost dijalektičkoj sistemskoj filozofiji, Hajdeger kritikuje njegovu odluku da se ide povratno na izvorno date fenomene jer u tom slučaju imamo zapravo proterivanje svih fenomena. Huserlovo upućivanje na opažaj nije izvorno dovoljno, jer stalno postoji opasnost da se fenomenološko opažanje izjednači sa čulnim opažanjem, a to se već vidi i u tome što je korelat fenomenološkog opažaja nešto objektivno; to pak za posledicu ima izjednačavanje pojmove bića i roda sa immanentnom refleksijom doživljaja koji srećemo u obliku teorijskog stava o objektu (Riedel, 1990, 93).

Opasnost zapravo leži u tome što se doživljaji zahvataju na način stvari.

Huserl je u više navrata držao predavanja iz istorije filozofije; svakako s najvećom ambicijom jesu ona održana tokom 1923/24. u više navrata prerađivana, a objavljena tek posthumno 1956-59. a danas nam poznata pod naslovom *Prva filozofija (Erste Philosophie)*. Dok je u prvom semestru izlagao istoriju filozofije, drugi je semestar u celosti bio posvećen problemu fenomenološke redukcije koja (iako je po opštem mišljenju središte njegove čiste (odnosno transcendentalne) fenomenologije), ovde, po mišljenju mnogih autora, ipak ostaje relativno malo osvetljena (Spiegelberg, 1965, I/136).

Na samom početku Huserl ističe da naslov predavanja preuzima od Aristotela i time izbegava kasnije odomaćen izraz *metafizika* kako ne bi preuzeo i sve potonje naslage koje sa sobom nosi ovaj drugi naziv. Izraz *prva filozofija* treba da istakne kako se tu radi o jednoj naučnoj disciplini koja tematizuje *početak* i s ovako shvaćenom prvom filozofijom stupa na videlo jedna *stroga filozofija*, jedna *philosophia perennis*. Prva filozofija, po mišljenju Huserla, ima za cilj da ostvari jedno univerzalno učenje nauke, jer tu se ni o čemu drugom ne radi do o reformi čitave filozofije, a time i o reformi svih nauka. Tako se prva filozofija javlja kao nauka o izvoru, odnosno nauka o transcendentalnoj subjektivnosti i tek u njoj mogu sve prave nauke da imaju izvor svih svojih temeljnih pojmoveva i temeljnih stavova, odnosno principe svoje metode (Hua, VIII/4).

Istovremeno treba reći da Huserl ni u ovim predavanjima nema nameru da izlaže samo istoriju filozofije; on ovu prvenstveno vidi kao jednu kritičku istoriju ideja, koja polazeći od Platona i Dekarta kao utemeljivača ideje filozofije, oblikuje sa zahtevom za samoosvešćenjem i samoodređenjem onog koji saznaće; Huserl, kao i dva pomenuta a ključna njegova prethodnika, smatra da onaj koji filozofira mora prvo samoga sebe da uzme za temu filozofiranja. To da se rezultati ranije filozofije prikazuju kao put prema svojoj filozofskoj poziciji, ako i nije nešto novo (na taj način je izlaganju

filozofskih ideja pristupali kako Aristotel tako i Hegel), ovde ipak treba istaći stoga što Huserl nije u ranijim svojim spisima toliko težio istorijskom utemeljenju svoje filozofije.

Činjenica je da on ovde, dvadesetak godina po publikovanju *Logische Untersuchungen* pokušava da u kontekstu čitave filozofske tradicije pronađe mesto metodi fenomenološke redukcije i to čini tako što se po prvi put obraća za pomoć istoriji. Sasvim je razumljivo što će se Huserl pritom oslanjati na Dekartove *Meditationen* u kojima će videti klicu transcendentalne filozofije; kod Dekarta on će spoznati izvornu težnju za radikalnim utemeljenjem nauke. To je moguće pak učiniti univerzalnim prevratom svih prethodnih ubedjenja koji filozof "jednom u životu" mora da izvrši (Hua, VIII/23) jer svako pozitivno saznanje ukoliko je čisto i evidentno zapravo je velika zagonetka te to, da takvo saznanje uopšte može da važi zapravo je zadatak koji pre svih drugih mora biti istražen.

Ako na početku imamo neposredno saznanje onaj koji sebe shvati "početnikom" u filozofiji, "početnikom" u smislu da se pita za mogući početak filozofije, mora staviti van važenja sve nauke i doći do toka života i sopstvenih neposrednih iskustava u kojima se potvrđuje postojanost onog ko to čini i sveta u kojem on živi; neprestano ističe kako je pre svih nauka koje se stavljuju van važenja svet već dat i to u izvornom iskustvu, u spoljnim opažajima. Da bi se to čisto iskustvo, život subjekta kao takav mogao sagledati neophodno je da se egzistencija celine sveta stavi izvan važenja; ponavljam: ne svet, već njegova egzistencija.

Tako se dospeva do evidentnosti kao što su "ja jesam" i "ovaj svet jeste", pa se tu javlja i jedino pravo pitanje: kako se u takve apodiktičnosti može sumnjati. Svet je prisutan u svakom iskustvu i on je ono što bi moglo biti najmanje sumnjivo. S druge strane, *ja*, s njegovom egzistencijom i neposrednošću, nalazi se u svetu i ako bi ono pritom negiralo svet negiralo bi pre svega sebe; drugim rečima, stavljanje sveta izvan važenja istovremeno je i stavljanje izvan važenja subjekta kao osvetovljene apercepcije.

To omogućuje Huserlu da još naglasi kako je u stavu "ja jesam" sadržan zapravo princip svih principa koji mora biti prvi

stav svake prave filozofije (Hua, VIII/42). Istovremeno sve ovo jeste metoda, put da subjekt dospe do saznanja kako on u njegovoj poslednjoj, prvoj stvarnosti živi apsolutno zatvoreni sopstveni život, život koji je slep za mundano iskustvo, da je to život koji u samom sebi obrazuje objektivni svet kao fenomen, kao fenomen u poslednjoj subjektivnosti (VIII/78). Rezultat redukcije na ego, na sopstveni život, tako što će se kroz transcendentalno *epoché* isključiti kako celina sveta, tako i sva ostala tela i prostorne stvari, istovremeno se pokazuje kao transcendentalna egologija čiji je zadatak istraživanje moguće transcendentalne subjektivnosti uopšte.

Fenomenološka redukcija je redukcija na transcendentalnu subjektivnost; ona se vrši tako što se isključuje prirodno postavljanje sveta, tj. egzistencija sveta i svi onički sudovi o njemu. To je zapravo put kojim se dospeva do čiste subjektivnosti uopšte i njene svesti (koju čine načini, oblici i sintetička jedinstva *cogitoa*). Tako se fenomenologija pokazuje kao radikalna teorija saznanja jer pita za načine saznanja mogućeg sveta u čistoj imanenciji.

Možda će iznenađujuće delovati da se u usputnim beleškama za predavanja o prvoj filozofiji nalazi mesto koje će potom biti isticano kao putokaz za dalje Huserlovo kretanje; na kraju beleške uz 24. predavanje, nastojeći da istakne monadološku prirodu egoa, Huserl ističe kako apsolutno posmatrajući svaki ego ima svoju istoriju i da svaka komunikativna zajednica koju čine apsolutne subjektivnosti (kojima pripada konstituisanje sveta) poseduje "pasivnu" i "aktivnu" istoriju i da ta komunikativna zajednica postoji samo unutar istorije: istorija je velika činjenica apsolutnog bivstvovanja (*Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins*); stoga on zaključuje da poslednja pitanja (poslednja metafizička i teleološka pitanja) jesu zapravo pitanja o apsolutnom smislu istorije (Hua, VIII/506). Tako će postepeno u prvi plan Huserlovih istraživanja izbiti pojam istoričnosti no to ne znači da toga ranije on nije bio svestan, naprotiv; kao što već u ranim istraživanjima nalazi svoje mesto svet života (iako se ne

pokazuje dominantnim) tako i Huserlovo shvatanje istorije svoje poreklo ima već u njegovim analizama vremena.

Krajem pedesetih godina H.G. Gadamer u pregledu rezultata do kojih je došao fenomenološki pokret ističe kako ovo učenje o svetu života treba zapravo da ispravi greške transcendentalne redukcije, što, samo po sebi, ne znači da je put redukcije bio pogrešan³⁵⁷.

Pored niza ovih spisa tog časa beše nepristupačna i Finkova *VI. Kartezijska meditacija* (1932) koja bi tada možda mnogima učinila razumljivim potonje Finkovo udaljavanje od Huserla; reč je o radu nastalom još 1932. a koji je Fink predao kao svoj habilitacioni spis Univerzitetu u Frajburgu³⁵⁸.

Rezultat pet Huserlovih meditacija Fink je video 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 transcendentalnih izvora u konstituišućoj subjektivnosti.

Fenomenološka redukcija omogućuje da se prevlada naivnost sveta ali nas istovremeno vodi u jednu novu, transcendentalnu naivnost, pa se tu postavlja pitanje ispravnosti same reduktivne metode: ako se redukcijom jedne naivnosti dospeva u drugu, nije li neophodna tad jedna nova redukcija, i tako u beskonačnost.

Na taj način problematizuje se sam temelj metode i dovodi u pitanje čitava dotad izvedena zgrada fenomenologije. Zato je, po mišljenju Eugena Finka, potrebno promisliti celokupnu sistematiku fenomenološkog postavljanja pitanja i tako podvrći analizi, kako dignitet tako i stil transcendentalnog saznanja i same transcendentalne nauke; to bi onda bio predmet transcendentalnog

³⁵⁷ (Gadamer, 1958-9, 31). Gadamerove rezerve, kad je u pitanju procenjivanje rezultata fenomenološkog pokreta, posledica su kako stanja i pokretu tako i razumevanja ovog na osnovu tada fenomenolozima pristupačnih spisa.

³⁵⁸ Pomenuti spis nastao je pri pokušaju da se iznova obrade Huserlovih *Kartezijskih meditacija* (koje su trebalo da budu objavljene kao zajedničko delo Huserla i Finka a s namerom da ono bude osnovno i temeljno delo čitave fenomenologije). To nije i jedini neuspeo Huserlov pokušaj: *Kriza evropskih nauka* takođe je pisana kao uvod u fenomenologiju. Isto se može reći i za *Ideje za čistu fenomenologiju*.

učenja metode koje ne želi ništa drugo, za svoj predmet do *fenomenologiju fenomenologije*.

Ako Fink, dve decenije kasnije, nastoji da izgradi osobitu filozofsku antropologiju, onda metodu kojom se ova u svojoj osnovi rukovodi, treba sagledati u njegovom spisu iz 1932. gde on pita za ono metodsko same metode, a što je kod Huserla sve vreme ostalo netaknuto. Huserl, primetiće Fink 1938, uprkos sveg filozofskog radikalizma refleksije nikad nije svoju volju za mišljenjem dovodio u pitanje (Fink, 1976, 95). Vođen strašću mišljenja on nikada nije mišljenje svog mišljenja video kao predmet mogućeg istraživanja. Tako smo, ističe Fink, zahvaljujući Huserlovoj strasti istraživanja dobili čitav niz dragocenih analiza u ravni transcendentalnog. Osećajući da oslobođenje od naivnosti vodi u jednu drugu naivnost, da su prirodni stav i svest o njemu mogući samo u transcendentalnom stavu, Fink postavlja pitanje transcendentalnog pitanja, pitanje tla koje nakon redukcije zaposeda transcendentalni ego.

Zahvaljujući fenomenološkoj redukciji čovek postaje svestan potrebe za određenom transcendentalnom konstitucijom sveta čija je egzistencija bila dotad samo prepostavljana i to na apodiktički način: njegova konstitutivna aktivnost usmerena je jednoj transcendentalnoj kosmogoniji koju omogućuje čovek kao fenomenološki posmatrač, kao transcendentalni reflektujući subjekt. Vršenjem fenomenološke redukcije transcendentalno bivstvovanje se ne otkriva i otvara, već razvija u samostalno transcendentalno bivstvovanje koje transcendentalno 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 kojim se obrazuje bivstvovanje sâmo, budući da ovo već poseduje tendenciju prema ostvarivanju sveta.

Transcendentalno učenje o metodi postaje problem nakon regresivnog i konstitutivnog "koraka": njena tema tada više nije konstitucija sveta već sam transcendentalni posmatrač, a kritika metode mora staviti u pitanje upravo ono što u ranijim postupcima nije činjeno: opažajni karakter fenomenologizujućeg saznanja

samog (Fink, 1988, 29), 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 filozifiranja, 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 (Fink, 1988, 33).

Ne leži li možda taj osnov već u prirodnom stavu pa nas na redukovanje nagone neki mundani motivi? Fink smatra da priroda transcendentalnog 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 transcendentalno 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 osvetjava da može uopšte da bude zapažen kao put? Izgleda da fenomenološka redukcija samu sebe prepostavlja, 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 epoché 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 analize transcendentalnog, hoće razrešiti na tlu prirodnog stava, konstatovaće se analitička protivrečnost, no nije stvar u tome: teškoća samoprepostavljanja fenomenološke redukcije nastaje kad se na ekstreman i radikalalan način dovodi u pitanje znanje transcendentalnog, pa Fink s punim pravom pita: ne prepostavlja li svako traženja već unapred neko znanje o onom traženom (Fink, 1988, 41).

Krug razumevanja, o kojem se toliko govori, jeste po mišljenju Finka, temeljna struktura razumevanja utoliko ukoliko se ostaje u prirodnom stavu, jer je pred-datost pred-datost već u prirodnog stavu. Transcendentalna redukcija pretpostavlja prethodno osvetljujuće transcendentalno razumevanje, ali to pretpostavljanje nije predrazumevanje u smislu znanja onog što je pred-dato, budući da transcendentalni subjekt nije ni dat ni pred-dat, pa stoga nije dat ni u kom smislu (Fink, 1988, 42). 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 transcendentalno radikalizovanom postavljanju pitanja. Stoga pitanje redukcije naglašava sad *zašto* a ne *kako* samog fenomenologizovanja.

Poznato je da redukcija u osnovi podrazumeva dva glavna koraka: (a) *epoché* (isključivanje verovanja u egzistenciju sveta) i (b) sâmo redukovanje (transcendentalni uvid o ukidanju važenja generalne teze prirodnog stava); pritom treba podvući da se kroz *epoché* ne gubi svet, već naša vezanost za njega, gube se ograničenja koja nam nameće prirodni stav. Prema tome: tema fenomenologije, odnosno, tema fenomenologije fenomenologije, nije u zaposedanju jedne nove oblasti bivstvovanja (tj. transcendentalnog bivstvovanja), već u tome da se kroz suprotstavljanje svetu shvati konstitutivni proces (Fink, 1988, 49) kojim se samoostvaruje konstituišući subjekt u ostvarivanju sveta.

U transcendentalnom stavu se ne uspostavlja odnos prema bivstvajućem 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 bivstvajućeg i pred-bivstvajućeg treba razumeti u transcendentalnom a ne oničkom 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 staticnog tumačenja subjektivnosti,

a koje nije ništa drugo do bivstvajući 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 oslobođiti i svoje ljudskosti, a što nije u njegovoj moći; redukciju može vršiti tek samsvesni, 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 bivstvajuće 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.

Kao slobodno ali istovremeno i konačno biće, čovek egzistira kao projekt; on se odnosi spram stvari ali i spram svoje konačnosti, spram svesti o smrtnosti i smrti, i jedino odnošenjem spram smrti on se odnosi spram vremena kao vremena. Samo kroz smrt čovek se odnosi spram konačne celine svoga života, samo znanje o smrtnosti vodi znanju o smislu ljubavi. Tako se smrt i ljubav pokazuju kao smisaoni horizont unutar kojeg vaspitanje uopšte može delovati.

Ako se ima u vidu stav da je i obrazovanje jedan od temeljnih fenomena ljudskog opstanka (Fink, 1995, 119) to ne

znači da se spisak s pet ranije (Fink, 1979) opisanih temeljnih fenomena (rad, borba, ljubav, igra, smrt) sada proširuje; uvođenje obrazovanja kao temeljnog fenomena samo razotkriva deficijentnost ranije pozicije - bivstvenu statičnost fenomena.

Obrazovanje je dinamični fenomen i pozivajući se na njega Eugen Fink donekle prevazilazi horizont koji je ranije sam naznačio. Reč je o uvođenju dinamičnog motiva u statičnu sliku sveta. Na taj način Fink iznova počinje da misli onaj heraklitovski momenat svake refleksije koji u novovekovnoj filozofiji tematizuje Hegel.

Kao novi način filozofiranja fenomenološka filozofija u čijem se okrilju razvijao i E. Fink, u prvo vreme se činila anti-spekulativnom pa je *pathos* čitavog fenomenološkog pokreta bio određen strasnim odbacivanjem nasilja spekulativne interpretacije sveta; to je imalo za posledicu da se pitanje o legitimnosti i granicama fenomenologije sve češće postavljalo kroz načelno suprotstavljanje *intencionalne analize i spekulativnog mišljenja* (Fink, 1976, 140), a što je vodilo tematizovanju samog problema metode; isticanjem intencionalne analize čitav fenomenološki pokret se dovodio u protivstav naspram celokupne filozofske tradicije koja je još uvek živila u znaku spekulativne metafizike i nije bio redak slučaj da se insuficijentnost Huserlove pozicije isticala s pozicija koje su prepostavljale prvenstvo Hegelove filozofije.

Sa pitanjem: da li se razvijanjem fenomenološke redukcije vrši i uzdržavanje od svake spekulacije, tj. ne sreće li se kod Huserla ipak, možda u skrivenoj formi, spekulativna misao (i to, pre svega, upravo u učenju o *fenomenološkoj redukciji* i u učenju o *transcendentalnom idealizmu?*), otvaralo se i kritičko pitanje opravdanosti same fenomenologije: da li je uopšte moguća fenomenološka analiza bez spekulativnog mišljenja, odnosno: da li je razlika između intencionalne analize i spekulativnog mišljenja nešto više nego samo razlika u postupku, nešto više no samo jedna metodska razlika (Fink, 1976, 141)³⁵⁹.

³⁵⁹ Sasvim je jasno da ovde imamo dovoljni razlog da, tematizovanjem razlike između intencionalne analize i spekulativnog mišljenja, postavimo centralno, osnovno pitanje, budući da tu nije više reč o razlici u pristupu, ili tek o nekoj metodskoj razlici već o

5. Kritika fenomenologije

Ako fenomenologiju odlikuje uverenje o mogućnosti jednog novog radikalnog početka (što je izraz eksplisitne kritike kako metafizičke predaje tako i neprihvatanje fakta istoričnosti), kao i želja da se filozofija započne potpuno iznova, razvijanjem jednog neposrednog odnosa spram same stvari, upotreboru jedne posve nove, originalne metode, kritično pitanje i dalje glasi: da li je fenomenologija u pravu kada ne prihvata metafizičku tradiciju? Može li ona sebe da stavi na mesto filozofije Platona, Dekarta, ili Hegela, odnosno, može li intencionalna analiza metafiziku učiniti suvišnom?

Videli smo da je pod uticajem Brentana Huserl došao do uverenja da se psihički fenomeni razlikuju od fizičkih svojom intencionalnošću - a time se hoće reći da je svest uvek svest o nečem: gledajući nešto vidimo, slušajući nešto čujemo, misleći nešto mislimo; intencionalnost je opšta forma svesti. Predmeti (realni ili idealni) jesu to što jesu u aktima svesti slušanja, mišljenja osećanja... Tako polje korelativnih odnosa predmeta i svesti, polje naše subjektivnosti, postaje predmet filozofskih istraživanja. Do tog polja dospeva se očišćenjem svesti od empirijsko-psiholoških sadržaja - drugim rečima redukcijom noetsko-noematskih korelativnih odnosa.

Metodom intencionalne analize Huserl je nastojao da obuhvati svest o svetu i svest o svim sadržajima sveta; tom metodom on je htio da preformuliše sve probleme tradicionalne filozofije koji su postojali unutar filozofskih disciplina kao što su *logika, ontologija, metafizika* i da ih, prevedene u oblast istraživanja svesne konstitucije idealnih čistih formi, da ih

bitnom odnosu kojim se određuje priroda samog filozofskog pitanja; od odgovora na ovo krajnje kritičko pitanje zavisiće i istorijsko mesto same fenomenologije, jedne od vodećih filozofskih orientacija XX stoljeća, opravdanost načina na koji se njena bitna pitanja odnose spram velikih pitanja nemačke klasične filozofije, spram Platonove dijalektike, Aristotelove hermeneutike, konačno, ka Kantovom transcendentalnom postavljanju pitanja i Hegelovom spekulativnom mišljenju (Fink, 1976, 141), tj. naspram celokupne filozofske tradicije Zapada.

istražuje u oblasti bivstvovanja unutarsvetskih stvari, kao momente egzistencije sveta. To je imalo za posledicu da Huserl pojmom sveta odredi subjektivno, da svet shvati kao horizont predmetnih čulnih tvorevina, kao misao sveta rastvorenu u horizontu vremena. Sram takvog subjektivistički određenog sveta, možemo se zapitati: da li se horizont temelji u svetu ili se svetskost sveta temelji u horizontu fenomena?

Činjenica je da Huserl vreme i svet subjektivizuje, da ih uvlači u apsolutno dato bivstvujuće i da tako ističe nadsvetski karakter konstituisane transcendentalne subjektivnosti; isto tako, sasvim je razumljivo da u tom slučaju čovekova ljudskost kao konstitutivni smisao nema krajnju istinu. Zato kod Huserla nećemo naći fenomenološku osnovu za samokonstituciju ljudske konačnosti i zato su, po rečima E. Finka, *vreme - svet - konačnost* neobrađeni i nesavladani problemi njegove velike zamisli istorije znanja, koja svoju dramatičnu visoku tačku ima u obratu matematičke, objektivističke ideje nauke u transcendentalno samorazumevanje konstituisanog života (Fink, 1976, 171).

Nesporno je da odlučujuća misao čitave Huserlove filozofije beše misao o fenomenološkoj redukciji, o načinu njenog izvođenja; za tumačenje ovog pojma, shvaćenog kao tematskog, on koristi čitav niz operativnih pojmoveva kao što su *prirodni stav, generalna teza, ili epohé*.

Prirodni stav je transcendentalni pojmom koji izražava stanje u kome se prvo bitno nalaze svi ljudi; on ukazuje na samozaboravljenost, subjekta koji se nalazi izvan sebe u svetu. To istovremeno znači da prirodni stav nije neki fenomen među fenomenima već fundamentalna pozicija ljudskog razumevanja bivstvovanja. *Generalna teza prirodnog stava* izražava uverenje koje ljudska svest (nalazeći se u prirodnom stavu, pre svake filozofije) poseduje o tome da svi iskusivi i iskušani predmeti jednostavno jesu. To je uverenje koje postoji pre svake filozofije i teorije o tome da je bivstvujuće takvo kakvo je i šta jeste (305-6); reč je o jednom našem zaboravljenom temeljnem odnosu spram stvarnosti, ka svemu bivstvujućem pa konačno i prema bivstvovanju.

Epoché je inicijalna faza fenomenološke redukcije kojom se predmetni sadržaji koje dobijamo iskustvom stavljuju u zgrade i tako se bivstvujuće (za nas) pretvara u fenomen, ali fenomen koji nije nešto što sebe pokazuje, već je *neutralno bivstvujuće* oslobođeno tetičkog karaktera.

Ono što se naknadno pokazuje kao teškoća Huserlove filozofije, svakako je činjenica da *epoché* i *redukcija* prvenstveno imaju funkciju operativnih pojmoveva, ali da ih u Huserlovom poznom mišljenju srećemo i kao tematske pojmove, što na čitavu njegovu fenomenologiju, po rečima Finka, baca *operativnu senku* (Fink, 1976, 198), jer u tumačenju i oblikovanju tematskih pojmoveva jedne filozofije (a to je za Huserla pre svega transcendentalna subjektivnost), koriste se drugi pojmovi i misaoni modeli te se tako operiše intelektualnim shemama koje nisu u potpunosti predmetno fiksirane i zato su senka filozofije koja se njima služi.

Fink navodi za to sledeći primer: ako govorimo o vremenu, razlikujemo stvari u vremenu i vreme samo. To biti-u-vremenu vremenitog bivstvujućeg ima karakter mirovanja i kretanja. Kretanje i mirovanje su mogući načini kako bivstvujuće "prebiva" u vremenu. Ako želimo mirovanje pojmovno da obuhvatimo, operišemo u horizontu pojma kretanja, i obrnuto. Ako je kretanje moguć način bivstvovanje bivstvujućeg u vremenu, s kojim pravom mi govorimo o kretanju vremena samog o toku vremena (*Fluss der Zeit*) i zašto, i s kojim pravom primenjujemo pojmove koji pripadaju biti bivstvujućeg *u* vremenu na vreme samo? Mora li kretanje toka vremena opet biti u vremenu, jer u tom slučaju to je onda vreme vremena vremena itd. Iz vremena razumevamo kretanje, a iz kretanja vreme. Nije li to lažni krug, možemo se zapitati. Braneći se od prigovora te vrste, može se reći da filozofija ima pravo da se služi metaforama; budući da znamo kako vreme ne teče kao voda u potoku, premda se ipak govorи o tečenju...

Huserl je nepokolebljivo verovao da se fenomenološkom redukcijom otvara prostor za čistu svest, za izvornost svakog predmetnog odnosa stvari spram druge stvari, ili nekog procesa u svetu i zato je istražujući nauku u njoj samoj, a shvatajući pritom filozofiju kao radikalno delovanje teorijskog interesa, neprestano

ispitivao sam pojam znanja. Tu je reč o jednom novom pojmu nauke koji nam ne dolazi iz arsenala scijentističkih teorija, niti se temelji na poznatim naukama pa je sasvim razumljivo zašto ni matematika ni teorija saznanja ne mogu biti uzor Huserlovim istraživanjima (Fink, 1976, 287); analitika svesti za kakvu se on zalaže (radikalizujući je do te mere da izgrađuje jednu teoriju konstrukcije sveg unutarsvetski bivstvajućeg) zahteva rang jedne posve nove, temeljne nauke o samom pojmu nauke.

Ako se i danas ističe kako s tumačenjem prirodnog stava u *Ideen* započinje Huserl svoj put u filozofiju³⁶⁰, činjenica je da daj put nije bio i jedini mogući put; usled postojanja više puteva koji smeraju istom cilju, Huserl je decenijama, uvek na nov način, težio da sam *put*, taj *methodos* razvije u jednu posve specifičnu metodu koja neće biti tek neka metoda već nešto daleko više: način mišljenja sveta ali isto tako i način odgovornog življenja u tom svetu. Tako se izborom i izgrađivanjem metode ne odlučuje samo o nekom pukom misaonom tehničkom postupku, već o načinu temeljnog osvešćenja, koje bi bilo obezbedeno postupkom *fenomenološke redukcije*, a koji je Huserl video kao središnju misao svoje filozofije, kao jedini mogući put njenog problemskog razvoja (Fink, 1976, 100-101).

Fenomenološka redukcija omogućava da se prevlada naivnost sveta i dospe pred problemsko polje filozofije; redukcija oslobađa od zarobljenosti dogmatizmom prirodnog stava, kao i spekulativnog "preletanja" problema sveta tako što omogućuje "kopernikanski put" prevladavanja ograničenosti prirodnog stava kao horizonta naših ljudskih mogućnosti, put u izvornu dimenziju sveg bivstvovanja, u konstitutivni izvorni temelj sveta - u sferu transcendentalne subjektivnosti. Reč je dakle, o tome da se svet i bivstvujuće dokuče iz njihovih poslednjih transcendentalnih izvora a što je moguće samo sprovođenjem fenomenološke redukcije koja započinje "egološkom" redukcijom ("proizvodjenjem"

³⁶⁰Ako za Hajdegera filozofija počinje fundamentalnom ontologijom, kao ontološkom interpretacijom onog bivstvajućeg čijem biću razumevanje bića pripada, za Huserla se može reći da na tlo filozofije stupa tematizovanjem prirodnog stava, odnosno pitanjem sveta, shvaćenim kao pitanje *tla* (Boden) a koje srećemo u već razvijenom obliku u *Ideen I*.

transcendentalnog posmatrača i reduktivnim povratkom u "poslednji" život koji poseduje i iskušava svet), a završava se intersubjektivnom redukcijom (razvijanjem, u transcendentalnom egou implicirane, sa-konstituišuće intersubjektivnosti) (Fink, 1988, 4).

U spisu *Ideen I* Huserl je jasno izložio nov metod; novi put do apodiktičkog znanja - metod fenomenološke redukcije a koji se sastojao u uzdizanju od suđenja o svemu u šta se može sumnjati. Taj metod bio je sličan onom koji nalazimo već kod Dekarta i nije nimalo slučajno što je Huserl odlučio da priznajući sličnost svoje i Dekartove metode jasno ukaže i na razlike, a o čemu nalazimo njegovo jasno samosvedočenje u *Kartezijskim meditacijama*. Dekart je po Huserlovom mišljenju dospeo do sfere transcendentalne subjektivnosti ali je pred njom i ostao, jer nije uspeo da načini razliku između transcendentalne i empirijske svesti te nije isključio individualnu empirijsku svest, a to je bio uslov da se dospe do transcendentalne subjektivnosti (svesti uopšte). Tako Dekart nije bio u mogućnosti da istraži strukturu i delatnost transcendentalne subjektivnosti, a upravo u tome Huserl je video osnovni zadatak fenomenologije.

Transcendentalna subjektivnost daje apodiktički temelj svim prirodnim i društvenim naukama, uključujući psihologiju i pedagogiju; u prva tri dela *Kartezijskih meditacija* izlažu se rezultati do kojih je Huserl već dospeo ranije, da bi se u IV i V meditaciji dali odgovori na ranije iznete prigovore; tu Huserl nastoji da ukaže na čisto subjektivnu stranu transcendentalnog subjekta, odbija prigovore za solipsizam, tj. prigovore kako je moguće apodiktičko znanje o objektivnom svetu i da li se ono uopšte može dobiti. Tu se razvija učenje o intersubjektivnosti i apodiktičkom postojanju drugog.

Nakon pet meditacija postavlja se zadatak prevladavanja naivnosti sveta, ali, ispostavilo se, u jednoj novoj, transcendentalnoj naivnosti; međutim, ako nas put vodi u jednu novu, transcendentalnu naivnost, s pravom se mora postaviti pitanje ispravnosti same reduktivne metode, jer, ako se redukcijom jedne naivnosti dospeva u drugu, nije li potrebna tad jedna nova

redukcija, i tako, u beskonačnost. Na taj način problematizuje se sam već postavljen temelj i dovodi u pitanje čitava do tog časa izvedena zgrada fenomenologije, pa je po Finkovom mišljenju potrebno promisliti i celokupnu sistematiku fenomenološkog postavljanja pitanja i tako analizi podvrći dignitet i stil transcendentalnog saznanja i same transcendentalne "nauke" a to je onda predmet jednog transcendentalnog učenja metode koje ne želi ništa drugo za svoj predmet do jednu fenomenologiju fenomenologije - ostvarenje fenomenologije u poslednjem transcendentalnom samorazumevanju od strane nje same (Fink, 1988, 8-9).

Sam pojam identiteta ovde se može pokazati višezačnim; u svom prvobitnom i najvišem značenju on ukazuje na identitet sveta i boga kako to vidi tomistička filozofija; to je izvorni identitet apsolutnog i konačnog bića, odnosno, tu se zapravo radi o izvornom samosaznanju saznanja (*noesis noeseos*), ukoliko je ono transcendentalno kao predmet tvorčevog božanskog mišljenja. Bivstvovanje je tu identično s duhom, a subjekt sa umom. U tom identitetu jeste temelj svake stvari i istine.

IV.

Praktična fenomenologija

1. Uvod

Od samih svojih početaka filozofija nastoji da zadovolji najviše teorijske potrebe ljudskoga duha, te se već od doba njenog nastanka smatralo da je, uprkos tome što ovladavanje njom iziskuje veliki duhovni napor, sama korist od filozofije daleko veća³⁶¹. Na osnovu čega se tako nešto moglo tvrditi, čak i ako je njena najviša istorijska namera, do naših dana neostvarena, a pritom bila u neuništivoj pretenziji čovečanstva na čisto i apsolutno znanje, na čisto i apsolutno vrednovanje i htenje³⁶²? Očigledno, tu od samog početka ne beše reč samo o njenoj teorijskoj, već daleko više – praktičnoj dimenziji. Ovde će upravo to biti glavna tema, na koju ćemo se sve vreme iz najrazličitijih aspekata obraćati, tema koja se pokazuje kao tema nad temama, a to je – filozofski život, temo s kojom svaki uvod u filozofiju bi morao početi i svaki uvod u filozofiju bi se s njom kao svojom poslednjom porukom morao i završiti.

U odgovoru Zenona iz Eleje (490-430. pre n. ere) na pitanje tagdašnjeg tiranina čemu uči filozofija, krije se najveći deo odgovora i na naše pitanje; po predanju, veliki filozof i državnik, pred svoje pogubljenje, odgovorio je na gornje pitanje elejskom vladaru da *filozofija uči umiranju*. Teško da je taj odgovor tiranin do kraja razumeo. Umiranje, samo po sebi, podrazumeva i življene do smrti, te bi potpuni odgovor bio daleko složeniji: filozofija uči ne samo umiranju već i življenu, vođenju takvog života na čijem kraju čovek može mirno i otvorenih očiju da gleda u smrt, u ništa koje se otvara sa one strane života.

Isto shvatanje smisla življena nalazimo stoleće kasnije kod Sokrata (koji je, po predanju, slušao u mladosti izlaganje Zenona o elejskim aporijama, a u prisustvu ostarelog Parmenida). On je, koliko možemo verovati Platonu, u poslednjim časovima svog života kazivao svojim učenicima i sabesednicima kako filozofija ne

³⁶¹ Jamblih, *Protreptik* 6 (Pistelli 37. 22-41. 5).

³⁶² Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S. 8.

uči čoveka ničem drugom do umiranju, pa bi se moglo reći da je filozofija zapravo tanatologija. Učenje smrti ni ovde ne znači zahtev za odricanjem od života; i ovde je reč o potrebi vođenja pravog života koji bi morao biti duboko smislen u susretu sa smrću. Reč je o takvom životu koji u smrti ne vidi ni kaznu ni odmazdu, već ishod iz sveta u kojem smo na najpravedniji način proveli svoje vreme kako bismo se potom našli u situaciji da u novom izboru života (kako o tome govori Platonov mit o Eru u X knjizi *Države*) nađemo pravi način i u izboru budemo koliko je to moguće po našoj meri mudriji.

Filozofija se tako pokazuje, ne kao neka čisto teorijska delatnost, kao nešto što bi bilo sporedno i beznačajno po čovekov praktični život, već naprotiv: od samih svojih početaka, pa i tokom čitave svoje potonje istorije filozofija ostaje nešto veoma važno i krajnje odlučujuće za ljudski opstanak. Može se živeti na mnogo načina, može se u životu svašta činiti, no sam filozofski način života je napravedniji i samo on je osvetljen s beskrajno mnogo henada.

Kako se ni posle toliko mnogo vremena, ljudi filozofijom ni danas u većini slučajeva ne bave na pravi način, kao ni najstarija vremena, u doba Platona, na što se on žali u svom dijalogu *Država* (i šta smo već u više navrata pomenuli samo stoga da bi ostalo upamćeno), ne treba da iznenađuje što se periodično, već od vremena klasične antike javilo pitanje potrebe nagovora na filozofiju te se tvrdilo da se filozofijom ljudi nužno bave, čak i onda kad je osporavaju. No, treba li nekog nagovarati na filozofiju, ako je ona nužna potreba duha? Ako treba, zašto? Pozitivan odgovor bi se mogao očekivati od onih koji se filozofijom sve vreme bave i koji navodno znaju šta je filozofija, ali i ne treba prevideti ni veliku sumnjičavost kod onih drugih, kod onih koji se ne ustručavaju da iz velikog neznanja filozofiju samouvereno osporavaju. Da bismo nekog na nešto mogli nagovarati, pretpostavlja se da znamo šta je ono na šta nekog nagovaramo, a kada je o filozofiji reč, ima li ikog ko bi mogao reći da zna šta je filozofija, da poseduje znanje o njoj

isto kao što hirurg poseduje znanje o tome kako treba dovršiti operaciju³⁶³.

Očigledno je da s filozofijom stvari stoje donekle drugačije i da ona ima neki poseban status u sferi duha; nije li već Kant s velikim razlogom upozoravao kako se ne uči filozofija već samo filozofiranje, tj. vežbanje talenta uma u primeni njegovih opštih principa³⁶⁴, i nije li već time ukazano i na nepriliku u kojoj se filozofija nalazi, potvrđivanjem njene nenaučnosti, jer kako Huserl ističe da samo "dokle doseže nauka, prava nauka, dotle se može podučavati i učiti, i svuda u istom smislu"³⁶⁵. A ako je tako, filozofija se onda ne može učiti; ona nije tek neki skup znanja već pre niz naznaka i postupaka, smerova na putu pravilnog života u vrlini; upravo zato filozofija jeste i ostaje način življenja i način umiranja.

Pa ipak, koja je to vrsta znanja koju bi jedan filozof mogao posedovati? Govori se o tome kako je svaki mislilac prepun sumnji, kao i da pred njim стоји sve vreme, otvoreno mnoštvo pitanja što ih on postavlja sebi ali i svojim sagovornicima. Slavni atinski mislilac Sokrat (469-399. pre n. ere) je tvrdeći kako ništa ne zna, uvek imao mnogo više pitanja no odgovora, koji ako bi se u razgovoru do njih i došlo, mahom imahu neki usputni karakter i behu privremenih, no pritom uvek najviši podsticaj za nova pitanja. Sokrat je bio daleko od toga da smisaono do kraja objasni probleme, metode njihovog rešavanja ili postavi nekakve teorije. On se pre svega zadovoljavao određivanjem pojmove koje su njegovi sagovornici koristili a da ih pritom nisu do kraja i promislili.

U isto vreme, znanja koja navodno poseduje filozof po svojoj prirodi drugačija su od onih koja poseduje neki savremenih tehničar ili naučnik; i u naše vreme ima filozofa koji su iznad svega isticali egzaktnost znanja, njegovu proverljivost, jasnost i razgovetnost, ali se pritom i sami nisu ustručavali da za sebe kažu kako zauvek ostaju početnici³⁶⁶ u filozofiji, podsećajući kako filozofija ne

³⁶³ Pod uslovom da hirurgiju nije učio po bolonjskom programu, i on line.

³⁶⁴ Kant, I.: *Kritika čistoga uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 497.

³⁶⁵ *Op. cit.*, S. 8.

³⁶⁶ Razume se, u tom slučaju reč *početnik* ne označava nekog ko nema nikakvih znanja o problemima filozofije, već pre nekog ko se u filozofiji uvek nalazi na njenom *početku*,

raspolaze nikakvim sistemom, te da je u filozofiji sve sporno, da je svaki stav stvar individualnog ubedjenja, školskog shvatanja, "stanovišta"³⁶⁷.

Biti "početnik u filozofiji" može značiti i "biti na početku filozofije", a to će reći: postavljati prva pitanja s kojima počinje svako promišljanje, svaki smisleni razgovor; prva pitanja jesu ona početna pitanja, ona pitanja koja nam prva dolaze u misaono obzorje, ali, to nisu neka "početnička" pitanja, jer, na pitanja početnika lako je odgovoriti, no ne i na pitanja koja se tiču onog što je *prvo* (arché) i što se nalazi u osnovi svega, budući da ono što je prvo uvek ostaje prvo i bitno prvo u logičkom smislu. Ta prva pitanja često se pokazuju i kao poslednja pitanja, i u istorijskom kao i vremenskom smislu, ona ne zastarevaju, poput nekih tehničkih rešenja ili naučnih pronađazaka koji su u času nastanka revolucionarni i epohalni da bi već u očima naredne generacije, u sledećoj epohi, sva ta "revolucionarnost" i "epohalnost" izbledela do te mere da se često ne vidi više ni značaj novine tih pronađazaka, niti ono čime su plenili ljude u prvo vreme.

Ako se to ima u vidu, moguće je govoriti o trajnoj aktuelnosti filozofije, o nezastarivosti ne samo njenih pitanja i njenih postupaka, već i odgovora koje nam donosi u izvornom obliku njena istorija. Jer, istorija filozofije, koja je došla do nas, nije samo istorija pitanja i odgovora koji su se taložili i sakupljali tokom njene dva i po milenijuma duge istorije, već je ona pre svega istorija napora mišljenja da misli ono što se obično smatra poznatim, samorazumljivim i nadasve neproblematičnim.

Najveći predstavnik nemačke klasične filozofije G.V.F. Hegel (1770-1831) isticao je kako se filozofija bavi «onim što se obično smatra poznatim»; no tu naglasak treba staviti na reč *obično*. Ako se nešto *obično* smatra poznatim to ne znači da nam je ono *odista* i poznato, budući da, s druge strane, "poznato nije još i saznato"³⁶⁸.

Tako se nalazimo u situaciji da postavljamo pitanje o početku, o počelu, ili, kako je (po svedočenju Aristotela)

nastojeći da odgovori na pitanje o onom što je *prvo*, što je *počelo*, što se nalazi u samom temelju ljudskog mišljenja, a što je zapravo pre svega što na ma koji način jeste.

³⁶⁷ Husserl, *op. cit.*, S. 9.

³⁶⁸Hegel, G.V.F.: *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1974, str. 17.

Anaksimandar na početku klasičnog perioda antičke istorije govorio, o *arche*, a da prethodno nismo, ne samo odgovorili na pitanje zašto treba, i vredi li uopšte time se baviti, već se tom pitanju nismo ni najmanje približili. Udaljili smo se od njega još u času kad smo ga postavili. Zašto je to tako? Zašto se udaljavamo od onog čemu se treba približiti, zašto blizinu zamenjujemo daljinom na najelementarniji način, u bukvalnom značenju te reći? Da je drugačije, videli bismo da *daljina* može biti i najveća *blizina*. Da li je to i ovde slučaj? Ima li izgleda da se nađemo na putu koji nam rasvetljava stvari i otvara nam ih u njihovoј prozirnosti, da se "istinito shvati i izrazi ne kao supstancija već isto tako i kao subjekt"?

Često se dešava da se na početku nekog izlaganja počnu množiti pitanja i da mnoga do kraja ne budu razrešena; u najvećem broju slučajeva, što može biti paradoksalno, otvorenim ostaju ona pitanja koja bi najpre morala biti razrešena, ona pitanja koja se tiču čovekove neposredne egzistencije. Uzrok tome može biti u nedostatku teorijskog dara, u neopravdanom uzdizanju i veličanju dubokoumnosti spram pojmovne razgovetnosti i jasnoće.

U isto vreme, ako se postavi mnogo pitanja i pritom ne da nijedan jasan i nedvosmislen odgovor, to može biti ili izraz skeptičkog negativizma ili nedostatak volje i odlučnosti da se do onog što jeste sam *početak* dospe "slobodnim predavanjem samim problemima i zahtevima koji iz njih proističu"³⁶⁹.

Stiče se utisak da se i ne trudimo da to učinimo. Taj utisak možda je prividan, a možda je i lažan. Možda svojom lakoćom naše mišljenje zavodi i usmerava na pogrešan put ... A tu se već javljaju problemi. Koji od puteva u pokušaju tumačenja sveta i novonastalih problema u njemu izabratи, ako su nam svi jednakо nepoznati i neizvesni. Kojem putu dati prednost ako već prethodno ne znamo kuda nas ijedan od njih zapravo vodi?

Tako se nalazimo, i dalje, na početku. Hteli bi nekog nagovoriti da podje sa nama u veliku, možda i najveću misaonu avanturu, da nas sledi na napornom putu mišljenja, a da mu

³⁶⁹Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S. 70.

odmah na početku nismo rekli ni kuda treba ići, ni zašto, ni koji su razlozi i smisao izabranog puta. Da je ovo poslednje pitanje opravdano, o tome nam svedoči i niz tekstova nastao sredinom druge polovine proteklog stoljeća, a sabranih oko pitanja *čemu filozofija?* Još nekoliko decenija ranije, slavni nemački filozof Martin Hajdeger (1889-1976) postavio je pitanje *čemu pesnici?* Doduše, on se tu pozvao na jedno pitanje koje je pre dva stoljeća postavio veliki romantičarski pesnik Fridrih Helderlin (1770-1843): *wozu Dichter in dürftiger Zeit*, dakle, *čemu pesnici u oskudno vreme.* Očigledno, nemački pesnik (vršnjak i prijatelj Hegela tokom studijskih dana u Tbingenu), smatrao je da oskudno vreme nije vreme pogodno za pesnike i mislioce, ali ni za njihove savremenike. Da li su to isto mislili i svi oni koji su nastojali da odgovore na pitanje *čemu filozofija?* Da li su i oni smatrali da je naše vreme nepovoljno i da nije pogodno za filozofiju?

Kao što vreme nije bilo naklonjeno filozofiji u vreme Platona, još manje beše, osam stoljeća kasnije, na samom kraju helenističke epohe, u vreme poslednjeg velikog Rimljana Severina Boetija (470-524) koji je od filozofije tražio životnu utehu, očekujući zatočen u tamnici pogubljenje i iz života izbavljenje.

Neko bi rekao da se stanje stvari nije u međuvremenu promenilo, da se ni danas ljudi ne bave filozofijom na najbolji, njoj najprimereniji način, jer i danas mnogi vladari su varvari (poput Teodorika, koji je došao glave Boetiju), ali, teško će ko ipak reći kako od filozofije treba tražiti tek neku utehu. Uteha dolazi na kraju, i nekom je potrebna u času kad se rastaje sa životom, očekujući neko pravednije rešenje u zagrobnom životu, pa je stoga razumljivo što mi od filozofije očekujemo nešto više. A ako o njoj nešto znamo, nešto što smatramo bitnim i odlučujućim, onda bi nam to moglo dati za pravo da kažemo kako nagovaranje na filozofiju ima smisla i kako je ono danas jednako opravdano kao i u doba najvećih antičkih mislilaca, Platona i Aristotela.

Ako čovek hoće na pravilni način da vodi svoj život, onda on mora da se obrati filozofiji, isticao je Aristotel, budući da samo filozofija sadrži u sebi pravilno prosuđivanje; hteo to čovek ili ne, on se mora njoj obratiti, pa stoga, čak i oni, koji su protiv filozofije,

a svoje protivljenje manifestuju samo prosuđivanjem, a to znači - filozofiranjem³⁷⁰, piše Aristotel u svom spisu *Protreptik*³⁷¹, smatrajući da, hteo to neko ili ne, on se obraća filozofiji i filozofira kad hoće da dosegne ono što je najviše, a to je po opštem uverenju svih grčkih filozofa, *dobro*, rekao bih *ono dobro (aristos)*. Svi ljudi po svojoj prirodi teže dobru, govorio je Aristotel. Duboko verujem i što se time više bavim sve sam sigurniji da ova njegov sat uopšte nije jasan, a još je dalje od svakog pravilnog razumevanja.

Nas od vremena kada je živeo ovaj veliki mislilac deli preko dva milenijuma; mnogo je vremena prošlo, i mnogo se toga izmenilo u shvatanjima ljudi kao i u svetu koji nas okružuje. Krajnje je interesantno razmotriti, šta se to sve bitno izmenilo u mišljenju i shvatanju ljudi, u kojoj meri je sve postalo drugačije, posebno ako i dalje ljudi smatraju da treba težiti onom što je dobro. Na tehničkom, praktičnom planu, mnogo šta je drugačije, sigurno je da kvalitetnije živimo no stari Grci, koji su iznad svega prednost davali maslinama, ribi, siru i vinu, pa ta četiri „elementa“, kao da su nekakva četiri iskonska elementa ljudskog života, mada ne i samoga sveta.

Dakle, sledimo li misao Aristotela, sve se svodi na sledeće: mi se bavimo filozofijom i kad je opovrgavamo i kad je branimo, jer misleći o onom prvom, mi filozofiramo. Filozofirajući, a radi teorije same, mislilac nastoji da prozračno sagleda same stvari u njihovoј istinskoj prirodi, ili, još preciznije govoreći, on stoji u osnovi gledanja koje prozračuje ono što jeste; na taj način odvija se filozofiranje.

Mudrost je božiji dar, govorio je Platon, a filozofija kao težnja toj mudrosti koju bogovi poseduju, delo je čoveka. Ono što je čoveku dato, pa tako i zadato, jeste da teži toj božanskoj, istinskoj mudrosti; istraživati ono što u životu treba činiti a što ne treba – to je stvar filozofa, i pritom truditi se da ostane uvek na pravom putu, kaže Aristotel.

³⁷⁰ Sholie za *I analitiku*, Codex Parisinus 2064, 263a; Aristotel, *Protreptik*, 2.

³⁷¹ Ovaj spis nastao je kao rekonstrukcija navodno izgubljenog Aristotelovog spisa, a na osnovu odlomaka različitih antičkih autora - u najvećoj meri Jambliha, ali i Cicerona, Avgustina, Stobeusa, Prokla, Olimpiodora, Laktancija....

Zašto se mi ovde obraćamo Aristotelu? Ni u kom slučaju ne zato što bi u njegovom delu nalazili samo razloge potrebi za bavljenjem filozofijom; još manje stoga da bi neukima objasnjavali ono što i tako ne mogu razumeti; najmanje zato, da bi pravdali pravo na izučavanje filozofije koju danas osporavaju oni koji je ne znaju, jer ne smeta im što je ne znaju.

A o tome je upravo reč. Moja jedina namera u ovom završnom uvodu koji je pristupni filozofiji življenja, nagoveštavajući, ali ne zbunjujući i obeshrabrujući, jeste da ukažem samo na jedno: ima li smisla bavljenje filozofijom, za koju Aristotel reče da je jedno od najvećih ljudskih dobara.

Mi živimo u vreme kad ne uspevamo oteti se utisku da filozofija nema više svoj izvorni smisao, da iz nje ne prosijava nagon za istinskim znanjem, budući da najviše dobro - razboritost ($\phi\varphi\omega\eta\tau\sigma$) niko više ne vidi kao nešto što bi mu bilo središnji momenat života, kao nešto čemu bi najviše i sve vreme trebalo da teži.

Tome danas u velikoj meri doprinose i oni koji se navodno „bave“ filozofijom, ali ne na pravi način. U poslednjih dva stoljeća, koja su još uvek znatnim delom u znaku kraja najvećeg filozofskog sistema novog doba, kakav je Hegelov, nastalo je mnoštvo raznoraznih filozofskih orijentacija, od kojih su mnoge bile sve drugo ali samo ne filozofske orijentacije, no tendencije koje se nimalo nisu ustručavale da sebe nametnu i proklamuju za istinski izraz onog što bi filozofija trebalo da bude po svom bitnom opredelenju.

Budući da je u poslednjih nekoliko decenija XX stoljeća, s pojavom postmodernističkih strategija, nastupilo vreme apsolutnog relativizma, vreme kad se ljudima učinilo da u svakom času moguće je sve, a da za sve što jeste, nema nikakve odgovornosti, izgubili su se svi kriterijumi i svi principi koji su nekad ukazivali svojom vlastitom moći u sebi meru onog što odista jeste.

I sad, hteli to ili ne, došli smo do same biti ne samo našeg života, nego i problema koji je u prvi mah bio na periferiji da bi neprimetno dospeo u središte naših interesovanja. Počeli smo s

krajnje načelnim pitanjima, da bi potom stigli do jednog filozofa kakav je Aristotel i koji je živeo skoro dva i po milenijuma pre nas.

Dakle, kad je reč o filozofiji, treba se obratiti onima koji znaju filozofiju. Istorija je u tom smislu bila blagodarna. Pred nama su spisi niza mislilaca kojima se možemo obratiti, bilo da je reč o Platonu ili Aristotelu, Plotinu ili Proklu, Kuzanskom ili Brunu, Dekartu ili Lajbnicu, Kantu ili Hegelu, Huserlu ili Hajdegeru. Svaki od pomenutih mislilaca ostavio nam je na njemu svojstven način deo rezultata do kojih je došao u nameri da odgovori na večna pitanja koja iskrasavaju pred ljudski rod, no na koja se, iz ljudske ograničenosti, mogu dati samo delimični, ograničeni odgovori.

Jasno je da su u takvoj situaciji prve na udaru fundamentalne nauke i discipline, sve one oblasti istraživanja koje ne donose neposrednu praktičnu korist. Prvo su udar pragmatističkog mišljenja na sebi osetile one discipline koje nisu zadovoljile profitabilne zahteve savremenog sveta.

Ista sudbina osporavanja nije mogla mimoći ni filozofiju. Odista kome je danas do filozofije ako se ne može obogatiti primenom njenih znanja, ako se ne može obogatiti čak ni kao Tales, jer takvima odgovor da do tao nečeg filozofu nije stalo, lišen je svakog logičkog smisla.

Smatram da se stvar filozofije u svojoj biti ne može uništiti. Ona može biti samo potisнута, zamenjena nečim lažnim, a u trenucima kad i sam život postaje lažan, ona je negacija sopstvenog smisla. Filozofija nastavlja da postoji čak i kad je nema.

Ovde će biti reči o onom čemu nas može podučiti fenomenologija u našem praktičnom životu. Namera mi je da ukažem na njenu pozitivnu, praktičnu stranu, što je delom bilo tema i moje knjige *Fenomenologija našeg vremena*³⁷² a koja je sticajem raznih okolnosti nastala više od dve decenije nakon tekstova koji čine ovu knjigu. Prethodno, treba osvetliti same mogućnosti koje otvaraju fenomenološka istraživanja.

³⁷² <http://www.ikzs.com/index.php?stranica=opis&knjiga=555>

2. Filozofija - stroga nauka ili filozofija življenja

Deli nas skoro čitavo stoleće od vremena kada je u tada upravo pokrenutom časopisu *Logos*³⁷³ objavljen programski spis Edmunda Huserla (1859-1938) *Filozofija kao stroga nauka*. Teško je razumeti veliki odjek na koji je ovaj rad u svoje vreme naišao, i isto tako, bez poznavanja filozofske situacije vremena kad je publikovan, teško je razumeti veliki uticaj ovog dela, koji se, bez uvida u druga Huserlova dela ne bi mogao do kraja razumeti.

Ovaj spis na nekoliko desetina stranica, bio je niz godina smatran temeljnim za razumevanje Huserlove filozofije, no to on svakako nije zbog svog sadržaja, zbog kritike tada vladajućeg psihologizma, scijentizma ili filozofije pogleda na svet, već prvenstveno zbog osnovne, vodeće ideje koja je sve vreme zaokupljala Huserla, a koja je izložena već u samom naslovu teksta. Ako je Šopenhauer imao običaj da kaže kako je on čovek jedne ideje i to one, izložene u naslogu njegovog ranog i kasnije veoma popularnog spisa, moglo bi se i za Huserla reći da se u ovom naslovu odražava središnja misao čijem opravdanju i utemeljenju teže svi njegovi misaoni napor – čiji izraz srećemo kako u najranijim, tako i u njegovim poslednjim spisima.

Huserl je po svom osnovnom obrazovanju bio matematičar i nije slučajno što se kartezijanska nit vodilja provlači kroz svo njegovo delo; bilo je pokušaja da se pokaže kako je on u kasnim radovima napustio kartezijanstvo, ali o napuštanju kartezijanstva ne može biti reči, budući da je utemeljenje filozofije kao stroge nauke ostalo sve vreme njegov najpreči zadatak. Često navođena Huserlova napomena iz 1935. kako je filozofija kao stroga nauka odsanjani san, odnosi se prvenstveno na filozofsku situaciju

³⁷³Logos, Bd. I 1910/1911; S. 289-341. Ovaj Huserlov spis preveli su na srpski jezik Dafina i Milan Damnjanović i objavili 1967. godine u izdanju Kulture u Beogradu. Milanu Damnjanoviću pripada posebna zasluga što je nakon Zagorke Mičić i Momčila Seleskovića nizom radova o fenomenologiji otvorio prostor fenomenološkom načinu mišljenja u našoj zemlji. U razvoju fenomenologije u Jugoslaviji, pre i nakon II svetskog rata videti moj prilog u *Encyclopedia of Phenomenology*, Ed. L. Embree, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1997, pp. 744-749.

<http://www.springer.com/philosophy/book/978-0-7923-2956-5>. Ovaj tekst je delom pisan 1995. a dovršen petnaestak godina kasnije.

tridesetih godina XX stoljeća u Nemačkoj. Taj stav izrečen je u času kad je postalo vidno da svaki od Huserlovih učenika kreće svojim putem, da postoji fenomenološka filozofija, da postoji fenomenološki pokret, ali ne i fenomenološka škola. Izostao je očekivani preokret u filozofiji koji je složnim radom generacija istraživača trebalo da obezbedi tlo budućem "sistemu" filozofije; Huserl je duboko verovao da se filozofija kao univerzalna nauka može ostvariti, da se tako visok cilj (mada se nalazio i u beskonačnosti) ipak može dosegnuti, ali, ne radom jednog filozofa ili neke manje grupe istraživača, već u beskonačnom progresu generacija i njihovog sistematskog istraživanja. Međutim, poslednjih godina života Huserl se osetio napuštenim; živeo je u ubedjenju da ostaje sam na putu kojim je sve vreme išao, da njegovo delo ostaje još jedan u nizu nedovršenih projekata.

To ne znači da je on u tim časovima odustao od svoje ideje, naprotiv. U osnovi svih njegovih spisa (a suzbina im je bila da svaki od njih, na svoj način, ostane nedovršen) počiva zahtev za izgradnjom filozofije kao univerzalne, poslednje utemeljene (i utemeljujuće) nauke; budući da je sebe smatrao "početnikom" u filozofiji, tj. onim ko se uvek nalazi na njenom početku, na mestu gde se dalekosežno postavlja njenoslovno pitanje, Huserl je sve vreme pisao svoje osnovno, uvodno delo u filozofiju. Samo zato se i moglo desiti da na uvod u fenomenologiju pretenduju kako *Ideje za čistu fenomenologiju i transcendentalnu filozofiju I* (1913), tako i poznijsa dela *Kartezijske meditacije* (1931) i *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* (1935-6).

Kao što je poznato, Huserl je objavio samo prvi deo spisa *Ideje*; Eugen Fink je u nekoliko navrata prerađivao *Kartezijske meditacije* (i sam dopisao VI meditaciju, a na Huserlov nagovor da to bude njihovo zajedničko delo i ključni spis fenomenologije od čega se definitivno odustalo 1932); spis *Kriza evropskih nauka* svojim većim delom je ostao u rukopisu i s ostalim, pripremnim materijalima, objavljen tek 1954. Upravo zato, sva pomenuta dela mogu jednako pretendovati na to da zahtev za filozofijom kao strogom naukom bude upravo njihov zaštitni znak.

Desetak godina nakon što je na sebe skrenuo pažnju publikovanjem dela *Logische Untersuchungen* (1900-1901), a da u međuvremenu nije objavio ništa od rezultata do kojih je svojim stalnim i intenzivnim radom dospeo, Huserl je osetio potrebu da brani ne toliko fenomenologiju (čije je bitne tema već učvrstio), već pre svega ideju i smisao same filozofije; zato spis *Filozofija kao stroga nauka* treba pre svega videti kao reakciju na stanje u filozofiji početkom XX stoljeća, kao filozofsku odbranu filozofije od njene pogrešne upotrebe; kao što je poznato, nakon visokih dometa nemačke klasične filozofije, druga polovina XIX stoljeća beše preplavljeni nizom naivno-pozitivističkih i psihologističkih spisa koji su pretendovali na visoko ime filozofije; tu treba ubrojati i radove koji su iznosili poglede na svet vodećih filozofa tako da se počelo postavljati i pitanje šta bi to uopšte filozofija trebalo da bude.

U svemu tome prednjačile su prirodne nauke vođene svojom nekritičkom pretenzijom da zahvate celinu znanja, a ne uviđajući ne samo svoju nepotpunost i nedostatke u već razvijenom naučnom sadržaju, nego isto tako ni relativnost svega znanja do kog dospevaju, a što vodi krizi savremenih nauka, i to ne krizi rezultata, već prevashodno krizi temelja na kojima nauke počivaju. Bit svake prirodne nauke (njen apriorni način postojanja) bio bi u svesti o tome da ona može u beskonačnost biti hipoteza i da se mora beskonačno ostvarivati; ako je krajnji cilj nauke u beskonačnosti, to znači da su sva znanja do kojih ona dolazi samo relativna znanja, te da ona, po prirodi stvari, mora voditi u relativizam, odnosno, skepticizam. Nije nimalo slučajno što će Huserl istaći zahtev za izgradnjom filozofije kao egzaktne nauke, kakva, u tom času, u najvećoj meri, beše fizika.

Istovremeno, bilo je jasno da se tu, kad je o filozofiji reč, ne radi ni o kakvoj nauci po uzoru na nauke usmerene istraživanju veza stvari i mnoštva njima odgovarajućih pojava, već o nauci koja ne bi za svoj predmet imala konkretne datosti, već njihove biti, ne pojedinačne stvari, već naučnost nauke kao takvu; Huserl će stoga insistirati na tome da se tu zapravo radi o transcendentalnom istraživanju koje za svoj predmet ima temelje svih principa na

kojima svaka nauka počiva, a koji se ne mogu utvrditi pomoću samih nauka.

Naspram antičke filozofije koja je pretendovala na to da bude nauka, i to univerzalno znanje o univerzumu svih bića, no koja nije uspela da dostigne ideju racionalnosti pa time i istinitu ideju univerzalne nauke (kakvu nalazimo na početku novoga veka, a koja je moguća tek po uzoru na novu matematiku i nove prirodne nauke), Huserl novu, univerzalnu nauku vidi kao sveznanje čiji se cilj nalazi u beskonačnosti pri čemu se pred novovekovnom filozofijom kao univerzalnom naukom otvaraju dva puta: put objektivističke filozofije na tlu unapred datog sveta, i put filozofije na tlu apsolutne, transcendentalne subjektivnosti; prvi put vodi u naturalizam i scijentizam, drugi u istinsku filozofiju. To je razlog što se od svih nauka psihologija, po prirodi stvari, našla u najnezavidnijoj situaciji: ona je morala da izabere drugi pomenuti put (jer za svoj predmet može imati samo apsolutnu subjektivnost), ali to nije učinila, jer za svoje metode prihvatile metode pozitivnih nauka.

Nije nimalo slučajno što je poslednji Huserlov asistent Eugen Fink, godinu dana nakon smrti svog učitelja, između više desetina hiljada stranica iz Huserlove zaostavštine izdvojio i objavio baš spis *O izvoru geometrije* (1936) (koji se kasnije nalazi u sklopu dodataka Huserlovog pozognog a nedovršenog dela *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*³⁷⁴). Danas, nakon publikovanja niza Huserlovih dela, nakon mnoštva knjiga o fenomenološkoj filozofiji, ovaj se Finkov izbor ne može nikako pokazati slučajnim. Nastojeći da prikaže skriveni izvor geometrije, četvrt veka nakon spisa *Filozofija kao stroga nauka*, utemeljivač fenomenologije iznova promišlja svoju osnovnu temu: kako je zapravo filozofija moguća kao nauka, kako se može očuvati njena strogost koja neće dozvoliti da se matematički svet idealnosti proglaši za jedino stvarni svet a da se pritom previdi pravi osnov nauka i umetnosti - svet života.

³⁷⁴Husserl, E.: *Die Frage, nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, in: Revue Internationale de Philosophie, Brüssel, 1 Jahrgang, № 2, S. 203-225. Kasnije, Hua, VI, ²1962, S. 365-386.

Postavljajući pitanje skrivenog temelja nauka i naučnosti Huserl nastoji da razjasni temelje iz kojih je ponikla geometrija; po njegovom mišljenju, dovesti geometriju do evidencije, znači: otkriti njenu istorijsku tradiciju; to je neophodno ako se hoće tematizovati nepristupačna zatvorenost temeljnih pojmoveva geometrije; na taj način se prodire u svet prvih geometara; ovaj se, u svojoj krajnjoj konsekvenci, pokazuje kao svet stvari; zato bi centralno pitanje ovog spisa bilo sledeće: "Kako je moguća jedna nauka kao što je geometrija? Kako ona, kao sistematska, stupnjevita, od idealnosti sastavljena građevina koja beskrajno raste, može da održi svoju izvornu smisao u mogućnosti živog reaktiviranja kada njen saznajno mišljenje treba da proizvede nešto novo, a pri tom ne može prethodne saznajne stepene da reaktivira sve do onih najnižih"³⁷⁵.

Geometrija bez stvarno izgrađene moći reaktiviranja izvornih aktivnosti, zatvorenih u temeljnim pojmovima jeste tradicija koja je ostala bez smisla. Tu treba tražiti razlog pada nauke u krizu: moguće je da se ona vekovima razvija, da njen naučni sadržaj stalno raste i iznova se grana, a da ona pritom bude neistinita, jer ne može više da reaktivira svoj izvorni smisao; Huserl će to formulisati na sledeći način: "Stavovi i metoda pomoću koje se logički mogu konstruisati uvek novi stavovi, uvek nove idealnosti, mogu se upravo neprekinuto nasleđivati kroz vekove, dok se istovremeno ne nasleđuje moć reaktiviranja prapočetka, dakle izvora smisla svega što dolazi kasnije"³⁷⁶. Nauka može da se razvija, da napreduje i ima za sobom sve bolje i bolje rezultate a da pritom i dalje ne poseduje izvorni smisao svih tih rezultata čiju je evidentnost potrebno uvek iznova "potvrđivati".

Ako na početku geometrije nije mogao biti prisutan totalni smisao geometrije, izvesno je da kao predstupanj mora prethoditi neki "primitivniji" smisao koji se u početku mogao javiti sa evidencijom uspešne realizacije, što će reći da se u onom pred-geometrijskom temelji smisao geometrije, da se u tom pred-geometrijskom nalazi temelj metode idealizovanja; ali kako je

³⁷⁵Hua, VI, ²1962, S. 373-4.

³⁷⁶Hua, VI, ²1962, S. 376.

nakon stotina godina razvoja geometrije moguće jednoj individui da reaktiviranjem premisa dospe do izvorne evidencije? To da sve nove tekovine izražavaju jednu stvarnu geometrijsku istinu a priori, izvesno je, po rečima Huserla, samo pod pretpostavkom da su temelji deduktivne građevine zaista proizvedeni sa izvornom evidencijom, da je bilo moguće održati jedan kontinuitet od ličnosti do ličnosti, od epohe do epohe.

Neophodno je da neprestano postoji mogućnost tradiranja metode kojom se od prednaučnih datosti kulturnog sveta proizvode izvorne idealnosti. Propust koji je načinio Galilej na početku novog doba bio bi, po mišljenju Huserla, u tome, što ovaj nije postavio pitanje porekla i načina nastajanja geometrijskih idealnih tvorevina: Galilej, s kojim počinje to novo doba, uzima nasleđenu geometriju i nasleđen način iskazivanja, a da ne uviđa kako to više nije izvorna geometrija; primenjivost geometrije njemu je bila toliko samorazumljiva, da on nije mogao ni naslutiti prividnost te samorazumljivosti; to je za posledicu imalo da je idealizovana priroda potisnula prednaučnu čulnu prirodu. Galilej nije našao za shodno da postavi pitanje evidentnosti geometrije, da dovede u pitanje ono "kako" njenoga izvora, a u vremenu koje dolazi upravo pitanje "izvora" saznanja postaće jedan od glavnih filozofskih problema. Otkrićem zagonetke samorazumljivosti, u kojoj svet za nas stalno postoji, dolazi u pitanje apodiktičnost nauke, a to opet vodi krizi njenog smisla.

Galilejeva geometrija je stoga, nasleđena geometrija; budući da je bila udaljena od pravzora stvarno neposrednog opažaja, geometrija je u njegovo doba, kao i antička geometrija (pretvorena u *techné*), već bila smisao ispraznjena; geometriji idealnosti, koja prikazuje idealizovanu prirodu, prethodi praktično umeće merenja zemlje – pred-geometrijski način odnošenja koji je zapravo temelj smisla, temelj kasnijeg idealizovanja. Tako bi osnovna greška Galileja bila u tome što nije dalje išao unazad, što nije pitao za temelj, odnosno razlog geometrijskog idealizovanja, što nije postavio pitanje zatečenog sveta života kao horizonta svih smisalnih indukcija, pitanje sveta svih poznatih i nepoznatih realnosti. Samo tako je bilo moguće, smatra Huserl, da Galilej

istovremeno bude onaj koji otkriva matematičku prirodu sveta, ali i onaj ko prikriva poreklo tla iz kojeg ova izrasta.

Do krize evropskih nauka dolazi u novom veku, u izdiferenciranoj suprotnosti između fizikalnog objektivizma (koji se manifestuje u pogrešnom tumačenju istinskog smisla novovekovne fizike) i transcendentalnog subjektivizma; za objektivizam je karakteristično da se kreće na tlu sveta koji je samorazumljivo unapred dat pomoću iskustva, a da se pritom ne postavlja pitanje "objektivne istine" tog sveta; naspram ovog shvatanja transcendentalizam ističe da je smisao bivstvovanja unapred datog sveta života, subjektivna tvorevina, rezultat iskustvenog, prednaučnog života. Tako se pokazuje da je svet nauke, "objektivno istiniti" svet, tvorevina višeg stupnja koja počiva na prednaučnom iskustvu.

Do spoznaje "objektivne istine" možemo dospeti samo radikalnim povratkom na subjektivnost koja proizvodi svet. Tako subjektivnost postaje osnovna tema filozofije. Ono prvo, što je po sebi, to nije bivstvovanje sveta u svojoj neupitnoj samorazumljivosti, već to prvo po sebi jeste subjektivnost koja bivstvovanje sveta prvo naivno daje unapred, a zatim ga racionalizuje, tj. objektivizuje. Kriza se, po rečima Huserla, može izbeći samo prevladavanjem "romantičarskog raspoloženja" koje hoće da zahvati filozofiju, s jedne strane, ili opiranjem da se filozofija podvrgne pozitivističkoj redukciji ideje nauke na puku činjeničnu nauku, s druge, i to tako što se nastoji na izgradnji naučnosti na tlu sveta života. Ovaj pak svet života Huserl vidi kao svet našeg zajedničkog života, kao svest o sa-postojanju drugih u formi jedne sve-zajednice, jer tek u svesti o objedinjavanju života ove sve-zajednice mi znamo da smo upućeni na taj svet.

Šta sve leži u horizontu pomenutog racionalizma? Nesporno je da novi ideal univerzalnosti i racionalnosti saznanja omogućuje napredak matematike i fizike, pa Huserl s pravom piše da "neprestano rastućom i sve savršenijom spoznajom moći o celini čovek postiže i sve savršeniju vladavinu nad svojim praktičnim okolnim svetom, vladavinu koja se proširuje u beskonačnom progresu". Iz ovog bi se, kad je o primeni tehnike i njenim

rezultatima reč, mogli izvesti sasvim pozitivni zaključci. Pitanje koje, po mišljenju Huserla, neprestano mora pratiti ovakvo razmišljanje, moralo bi biti: kako razumeti beskonačnost sveukupnosti istine koja se može realizovati samo u beskonačnom progresu (kao čista matematika ili kao induktivna prirodna nauka)?

Sa redukcijom nauke na nauku o činjenicama, priroda se matematisuje, te dolazi do gubitka samopostavljenosti individuma koja je bitno konstitutivna za *techné*. Priroda, kao konkretni univerzum kauzalnosti, po mišljenju Huserla, postaje svojevrsna primenjena matematika, a sama geometrija nije više izvorna geometrija - praktična veština merenja zemlje (u čemu se za geometriju nalazio temelj smisla) - već geometrija idealnosti; u novom veku pronalaskom analitičke geometrije, odnosno aritmetizacijom geometrije, dolazi do ispražnjenja njenog smisla; izvorno mišljenje se isključuje, pa idealne tvorevine postaju jedini proizvod geometrije i za Galileja kao i njegove sledbenike ostaje neupitna samorazumljivost kako geometrija, u vlastitom, neposredno-evidentnom apriornom sagledanju, stvara neku samostalnu absolutnu istinu; istovremeno, mora se neprestano imati u vidu da temeljnu evidenciju geometrije, njen izvor, Galilej nije video kao problem; zato je njegova ideja zapravo hipoteza; ma koliko se nauka ostvaruje i napreduje, hipoteza ostaje hipoteza, a ostvarivanje je zapravo tok beskrajnog ostvarivanja.

I dok se nauka pokazuje kao neka mašina, kao nešto vrlo korisno i pouzdano, čime može svako u to upućen pravilno rukovati i postizati dobre rezultate, tehnika se ogleda u praktičnoj primeni operativnih formula koje koristi nauka i ona dolazi u situaciju da se pitanje tehnike postavi s pitanjem smisla nauke u kojoj se ova korenji, a koji postaje problematičan onoga časa kad se bit nauke sagleda kao večna hipoteza što se ostvaruje u beskonačnosti; drugim rečima, iako je svet matematizovan, on je, istovremeno, uvođenjem pojma beskonačnosti, i trajno relativizovan.

Zašto je neophodno na sve ovo ukazivati? Pre svega zato što je upravo kriza nauka i naučnosti, kao posledica relativizovanja svih znanja, dovela filozofiju u situaciju da se pravda pred

naukama koje, krećući se od činjenice ka činjenici i ostajući isključivo u ravni činjenica, nastoje da filozofiji (iz svoje pozitivnosti) nametnu svoje kriterijume naučnosti.

Ako bismo filozofiju i mogli nazvati naukom u smislu nauke o celini znanja i sveta (kako je to činio još i Hegel), ona nije nauka u smislu naučnosti kakav vlada krajem XIX stoljeća, jer tu vrstu naučnosti ne postavlja sebi za cilj; svojom pretenzijom na čisto i apsolutno znanje, filozofija potvrđuje svoju vekovnu težnju da bude stroga, a to će reći čista, neempirijska nauka koja zadovoljava najviše teorijske potrebe; ona hoće da bude filozofski sistem koji otpočinje odozdo, sa nesumnjivo sigurnog fundamenta.

Huserl je sebi stavio u zadatak promišljanje tog fundamenta koji je video kao transcendentalnu subjektivnost, kao tlo na kom bi se filozofija mogla iznova oblikovati na jedan radikalno novi način, kao stroga nauka, jer to je u svakom slučaju najviši interes ljudske kulture. Ovo se pak može ostvariti tek uz pomoć kritike vladajućeg psihološkog naturalizma i istoricizma filozofije pogleda na svet; ovim filozofskim strujama, još uvek dominirajućim početkom XX stoljeća, zajedničko je da vode u relativizam i skepticizam.

Naturalizam (nastao iz otkrića prirode) i istoricizam (nastao iz otkrića istorije) sve vide ili kao prirodu ili kao duh; ako zasluga naturalizma leži u energiji s kojom želi da realizuje princip stroge naučnosti u svim oblastima prirode i duha, a što za posledicu ima zahtev da se svi problemi filozofije rešavaju prirodnoučnim metodama, ne sme se prevideti da naturalizam, koji karakteriše naturalizovanje svesti i ideja, u nastojanju da naučnim (za svakog razumno obavezujućim) načinom dospe do onog što je istina, lepota i dobro, i to uz pomoć prirodnih nauka, uz sve uspehe i pozitivne rezultate do kojih dolazi, u svojoj biti promašuje svoju osnovnu nameru: previđa se da je svaka prirodna nauka naivna po svojim polaznim tačkama: za nju priroda koju hoće da proučava jednostavno postoji.

Psihologija je, po mišljenju Huserla, nauka u kojoj se najbolje ocrtavaju sve skrivene težnje ovakvog naturalizovanja svesti; to posebno važi za eksperimentalnu psihologiju kojoj, kao metodi (uprkos tome što utvrđuje dragocene činjenice i pravila, ali,

ne istražuje ono psihičko) nedostaje mogućnost daljeg razumevanja činjenica i pravila. Kako je psihologija, kao i svaka objektivna nauka, bila vezana za ono što je prednaučno dato, ona se sve vreme ograničavala na transcendentalno ja u modusu naivne zatvorenosti, drugim rečima: ostajala je sve vreme u naivnom stavu i to je razlog zatajivanja psihologije tokom čitave novovekovne istorije.

Ne mogavši da dopre do čiste svesti, psihologija je sve vreme ostajala u iskustvenom, naivnom stavu; ona nije mogla pomoći radikalnog samosvešćenja da se oslobodi predrasuda i da dospe do čiste subjektivnosti kao jedinog predmeta svog istraživanja i time otkrije transcendentalno subjektivnu dimenziju; to je razlog što moderna psihologija, ističe Huserl, "postaje *de facto* nenaučna upravo time što se smatra već metodski savršenom i strogo naučnom, uvek kad hoće da ispituje smisao psihičkog koje ulazi u psihofizičke zakonitosti, tj. kad hoće da se probije do zbiljskog psihološkog razumevanja"³⁷⁷.

Ovo ne znači da je Huserl protiv primene eksperimentalne metode u psihologiji; nesporno je da ona omogućuje razumevanje intersubjektivnih povezanosti činjenica; ali, deficijentnost eksperimentalne psihologije on vidi u tome što ova eksperimentalno ne uspeva da analizira samu svest.

Ako moderna psihologija ne želi da bude kao što beše u početku, "nauka o duši", već "nauka o psihofizičkim fenomenima", ona bi u tom slučaju morala te fenomene da opiše i odredi s predmetu primerenom pojmovnom strogošću; međutim, polazeći od iskustva, psiholozi preuzimaju određene pojmove, koriste ih, ugrađuju u rezultate do kojih dolaze, a da ih nisu ni jednog časa ni dotakli. Samo se tako i moglo desiti da psihologija svojim čisto psihološkim pojavama daje sadržaj koji nije jednostavno izведен iz onoga što je u iskustvu stvarno dato, već je na to iskustvo sada primjenjen.

Da bi se takvo naturalizovanje prevazišlo, neophodno je da se uvidi kako je psihologija moguća zapravo samo kao

³⁷⁷Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S.25 (Logos, Bd. I 1910/1911, S. 304).

transcendentalna fenomenologija, jer "prava metoda sledi prirodu stvari koje treba istražiti, a ne ravna se prema našim predubeđenjima i uzorima"³⁷⁸. Istovremeno, to znači da psihologija, ako bi htela da bude univerzalna nauka o duši mora da izvrši fenomenološko *epoché*, tj. mora iz svih duša da redukuje svest sveta, mora da redukuje svaku svest u njenoj svakodnevnosti, u svim njenim svakodnevnim stanjima i modalitetima.

Od psihologije se zahtevala ista objektivnost kao i od fizike, čime je zapravo psihologija bila nemoguća u svom najpotpunijem smislu i, ako su prirodne nauke ispitivale samo ono na što sama stvar pretenuje da upravo to jeste, psihologija nije uvidela kako su odnosi u sferi psihičkog drugaćiji no u oblasti fizičkog, te da ono imanentno psihičko nije u sebi priroda već nešto njoj posve suprotno. Zato fenomeni, budući da nisu priroda, imaju suštinu koja se može dokučiti ideacijom, tj. neposrednim sagledanjem, što znači da se fiksiraju čistim pojmovima.

Istoricizam za razliku od naturalizma, ne naturalizuje život već ga apsolutizuje pa se tako, po recima Huserla, dospeva u relativizam, kakvom vodi i naturalistički psihologizam, a dosledno sprovedeni istoricizam prelazi u ekstremni i skeptički subjektivizam. To znači da ideje kao što su *istina, teorija, nauka*, gube svoje apsolutno važenje, te se logički principi protivrečnosti preobraćaju u svoju suprotnost, a svi, do ovog časa, izrečeni stavovi gube svoje važenje.

Odbacujući istoricizam kao i naturalizam, Huserl ne negira i vrednost same istorije za filozofa: otkriće opštег duha značajno je koliko i otkriće prirode i udubljivanje u opšti duhovni život može pružiti filozofu izvorniji i dublji materijal za istraživanje no što bi to moglo udubljivanje u prirodu. Samo, ne treba smetnuti s uma osnovnu razliku nauke i filozofije pogleda na svet: dok je ideja nauke nadvremena, ideja pogleda na svet se menja s vremenom; međutim, piše Huserl, za ljubav vremena ne sme se napustiti večnost, a filozofi nijednog časa ne smeju izgubiti odgovornost pred čovečanstvom. Pogledi na svet se, budući relativni, mogu boriti, a

³⁷⁸Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S.32 (Logos, Bd. I 1910/1911, S. 309/10).

samo nauka može odlučiti, i njena odluka u tom slučaju, ističe on, nosi pečat večnosti³⁷⁹.

Dok je nauka, ma kako egzaktna bila i pritom pružala samo ograničeno razvijen sistem znanja (okružen beskonačnim horizontom nauke koja još nije postala stvarna, a u svojoj biti bezlična), pa njenom saradniku nije potrebna mudrost već pre teorijski dar, budući da je ona kolektivno radno dostignuće generacija istraživača, pogled na svet je rezultat rada pojedine ličnosti; tu se cilj postavlja u konačnom, pa bi filozofija pogleda na svet, usled relativizma koji njom vlada, morala odustati od pretenzije da bude nauka i time, po rečima Huserla, prestane da zbumjuje duhove i sprečava napredak naučne filozofije.

Ne treba izgubiti iz vida da je ova neopravdana pretenzija na opšte važenje, s kakovom je nastupala svaka od filozofija pogleda na svet (*Weltanschauungsphilosophie*), imala uzrok u zavisnosti tumačenja sveta kako od društva u kome je nastajao takav pogled tako i od stanja u kome se nalaze nauke određenog vremena a što je dovodilo do mene samih pogleda na svet, čime je njihovo opšte, vanvremeno važenje bilo ozbiljno dovođeno i pitanje.

Sa opadanjem smisla za pravu temeljnost naukama počinje vladati nerazumljivost i dubokoumnost: dubokoumnost je smatra Huserl, znak haosa koji prava nauka hoće da pretvorи u kosmos, u jednostavan, sasvim jasan, razložen red; s druge strane, prava nauka, dokle god dopire njen stvarno učenje, ne zna za dubokoumnost; zato, tek pretvaranje slutnje dubokoumnosti u jednoznačne racionalne odluke jeste proces u kome se konstituiše stroga nauka³⁸⁰.

Ovo podrazumeva neophodnost da nauka prvo stekne svoje jasne početke, svoje apsolutno jasne probleme, metode i sopstveno polje rada. Kad je o filozofiji reč, ona podsticaj mora dobiti od samih problema, a kako je ona nauka o prvim počelima, izvorima i korenima svega, ona, budući da je radikalna, mora to biti u svakom pogledu; zato se, po rečima Huserla, mora odustati od svih

³⁷⁹Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S.67 (Logos, Bd. I 1910/1911, S. 337).

³⁸⁰Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965, S.69 (Logos, Bd. I 1910/1911, S. 339/40).

predrasuda, svih empirijskih činjenica, svih ideja datih u neposrednoj intuiciji. To podrazumeva oslobođanje i od svih onih predrasuda koje potiču još iz doba renesanse; samo na taj način može se uz pomoć fenomenološke metode stupiti u beskonačno polje filozofije kao nauke, koja će moći da obezbedi obilje najstrožih i za svu dalju filozofiju odlučnih saznanja te će na taj način biti prevladana i sama kriza modernih nauka u kojoj se ove sve vreme nalaze.

(1995)

3. Fenomenologija kao misaoni stav i *methodos*

Nakon više od jednog stoljeća, jer toliko je vremena prošlo od vremena publikovanja Huserlovih *Logičkih istraživanja* koja su prvih decenija XX stoljeća načinila prevrat u evropskoj filozofiji, još uvek ima onih koji postavljaju pitanje o životnosti fenomenološke filozofije. Takvo pitanje je krajnje legitimno. Krajnje je opravdano da se s jednakim pravom postavi isto pitanje o svakoj filozofskoj orijentaciji ili filozofskom pokretu nastalom u XX stoljeću.

Kada je o fenomenolozima reč, u predavanju održanom povodom tridesetogodišnjice smrti Edmunda Huserla, oktobra 1968. u Frajburgu, a potom objavljenom u zborniku naredne 1969. godine, pod naslovom *Phänonomenologie – lebendig oder tot?* - poslednji asistent Edmunda Huserla – Eugen Fink – rekao da Huserlova predavanja behu teška, a seminari monolozi, da Huserl nije oduševljavao već oduhovljavao³⁸¹, kao, i da je jedna filozofija živa ukoliko izaziva i otvara pitanja, a za nas, rekao je tada Fink, "otvorena pitanja Huserlove fenomenologije jesu ukazivanja na problem sveta³⁸².

Nesporno je da upravo proteklo stoljeće (ukoliko je ono uopšte proteklo i ostalo za nama, omogućivši nam da se u novom veku nađemo u novom svetu), kao ni jedno drugo pre njega obiluje najraznovrsnijim filozofskim pravcima i orijentacijama; nijedno stoljeće, čak ni neka od ranijih epoha, ne beše u toj meri izloženo izazovima, kao što je to slučaj s upravo proteklim XX stoljećem.

U vreme koje prethodi formiranju fenomenološkog pokreta postoji nekoliko filozofskih struja koje su odlučujuće uticale na formiranje filozofskih pogleda Edmunda Huserla a tako i fenomenološke filozofije čiji je on rodonačelnik³⁸³. Reč je, s jedne strane, o nauci o duhu i tada sve manje vladajućoj filozofiji Hegela; njoj se suprotstavljajući nastaju Kontova sociologija i Diltajeva

³⁸¹Fink, E.: *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, München, Freiburg 1976, S. 281.

³⁸²Op. Cit., 297.

³⁸³O ovome videti i u mojoj knjizi: Uzelac, M.: *Fenomenologija*, Studio veris, Novi Sad 2009.

filozofija života. S druge strane, to je vreme uspona nauke o prirodi čija je filozofska posledica bilo vraćanje Kantu i pojava neokantovstva čiji najveći predstavnici behu Herman Koen (H. Cohen, 1842-1918) i Paul Natorp (P. Natorp, 1854-1924) .

Neokantovci su saglasno s Kantom filozofiju tumačili kao transcendentalnu filozofiju, mada je Koen pod tim pojmom imao u vidu teoriju naučnog metoda.

Osim Hermana Locea, koji je bio pod uticajem lajbnicovske metafizike i Fihtea, neophodno je pomenuti i Vilhelma Vunta (W Wundt, 1832-1920), pobornika naučne psihologije, ali isto tako i ranije pomenutog predstavnika filozofije života i istoričara kulture Vilhelma Diltaja koji je takođe tumačio psihologiju kao nauku, ali, ne kao nauku koja samo objašnjava mentalne pojave (kako se to pokušalo činiti laboratorijskim eksperimentima), već i kao nauku koja teži tome da razume duševni život i njegov smisao koristeći se isključivo deskriptivnom metodom.

Konačno, ako svemu tome dodamo filozofska i psihološka istraživanja Franca Brentana pod čijim će neposrednim uticajem Edmund Huserl pokušati da psihološki interpretira najvažnije aritmetičke pojmove i u tome pretrpeti svoj prvi neuspeh (što ga je dovelo postavljanju pitanja o samoj ideji filozofije), onda bi to bila približna slika filozofske situacije vremena u kojem Huserl započinje svoj filozofski put, a čiju stopedesetogodišnjicu rođenja danas obeležavamo³⁸⁴.

Na samom kraju XIX stoljeća, Huserl je došao do uverenja da filozofija mora da se oslobodi uticaja tada vladajućeg psihologizma i tome je posvetio prvi deo svojih *Logičkih istraživanja*. Shvativši da to nije dovoljno, shvativši da je neophodna isto tako kritika istoricizma kao i filozofije pogleda na svet, on je u spisu objavljenom u časopisu *Logos*, a pod naslovom *Filozofija kao stroga nauka*; otvorio sasvim novo polje filozofskih istraživanja poznato kao fenomenološka filozofija i ne bez razloga, Valter Bimel je taj spis nazvao stubom u zgradi fenomenologije.

³⁸⁴Predavanje održano na Filozofском fakultetu u Beogradu 5. maja 2009. povodom obeležavanja stopedesetogodišnjice rođenja Edmunda Huserla (1859-1938).

Ako na samom početku proteklog stoljeća, u vreme kad se formira fenomenološka filozofija, postoji mnoštvo filozofskih tendencija i struja, od kojih svaka pretenduje na prvenstvo, ista situacija obeležava čitavo XX stoljeće a u velikoj meri i naše vreme, na koje se takođe mogu primeniti Huserlove skeptičke reči iz uvodnog dela njegovih *Kartezijanskih meditacija*: "Još imamo filozofske kongrese – filozofi se doduše, sastaju ali na žalost ne i filozofije. Njima nedostaje jedinstvo duhovnog prostora u kojem bi mogle delovati jedna za drugu. "³⁸⁵

U početku, Huserl je daleko više bio okupiran pitanjem metode no izgradnjom jedne filozofije u čijem bi se središtu nalazio problem sveta, te je stoga i naglašavao kako "fenomenologija pre svega označava metod i misaoni stav; specifični filozofski misaoni stav i specifični filozofski metod"³⁸⁶.

Taj posve novi metod, poznat kao fenomenološki metod, od časa kad je inaugurisan, prvih decenija proteklog stoljeća, pokazao sa krajnje plodotvornim – kako u oblasti filozofskih istraživanja (etika, estetika, gnoseologija), tako i u oblasti humanističkih nauka, posebno u književnosti.

Istovremeno, kada je o fenomenološkom pokretu reč, mora se konstatovati kako je on imao čudnu i krajnje interesantnu sudbinu: novina koju je u sebi sadržavala fenomenološka filozofija ali i perspektive koje ona otvarala, a pre svega i sam njen utemeljitelj Edmund Huserl, uspeli su da oko sebe okupe najznačajnije i najtalentovanije filozofske ličnosti XX stoljeća, te se s pravom može reći da nema nijednog filozofa u proteklom stoljeću koji se na neposredan ili posredan način nije našao pod uticajem fenomenologije i njenog načinom mišljenja, odnosno pogleda na svet koji je ona otvarala.

To se najjače manifestovalo sredinom XX stoljeća kada je organizovan niz međunarodnih skupova posvećenih fenomenološkoj filozofiji (Mendoza 1949, Brisel 1951, Krefeld 1956, Rojamon 1957, Frajburg 1959, Beč 1962) i kada su

³⁸⁵Husserl, E.: *Kartezijanske meditacije I*, Zagreb 1991, str. 48.

³⁸⁶Husserl, E.: *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd 1975, str. 37.

rasvetljene najrazličitije teme koje su činile razmeđne kamenove fenomenologije i njoj koegzistentnih filozofskih tendencija.

Tada su do izražaja došla sva protivrečja koja je u sebi nosila fenomenologija: pitanje prvenstva intencionalne analize ili spekulativnog mišljenja, pitanje intersubjektivnosti i sa njim pitanje drugog (koje do našeg vremena ostaje tema dana), pitanje istoričnosti i pitanje sveta života, pitanje nauke i krize evropskih nauka kao krize evropskog duha. Pitanja je toliko mnogo, da se čovek stalno nalazi u opasnosti, da neko od njih propusti.

Danas, iz ove naše perspektive, niko ne može osporiti Edmunda Huserlu i filozofima okupljenim oko njega, da su upravo oni, iz temelja preosmislimi čitavo filozofska nasleđe i da isključivo zahvaljujući njima filozofska mišljenje i danas ima mogućnost plodotvornog razvoja.

Za razliku od mnogih filozofa koji su iz filozofije otišli u nauku, politiku, političku ekonomiju ili kao kod nas u jevtino politikanstvo, Edmund Huserl je iz nauke, iz matematike dospeo u filozofiju i tako, vlastitim primerom pokazao kako je moguć i suprotan put, put u filozofiju iz matematike.

Na početku, njega su vodila čisto teorijska pitanja, i to sve do časa kad se po prvi put kao mislilac našao u situaciji da sebi (pa i drugima), položi račun o tome čime se to on zapravo bavi, ima li to uopšte nekog smisla. Jasno, to su u većini slučajeva čisto filozofska pitanja (podstaknuta egzistencijalnim sumnjama), i malo ko ih postavlja sebi sem filozofa, ali kada je i o njima reč, malo je onih koji bi do kraja domišljali konsekvence takvih pitanja kada se nađu u situaciji egzistencijalne ugroženosti.

U jednom razgovoru s ruskim filozofom Lavom Šestovim, Huserl je navodno rekao: "Izlažući sa katedre ideje preuzete od naših savremenika, u jednom trenutku sam dobio osećaj da nemam šta da kažem i da praznih ruku i prazne duše izlazim pred slušaoce"³⁸⁷.

³⁸⁷L. Schestow, Edmund Husserl. Dem Andenken des grossen Philosophen...prema: Huserl, E.: Kriza evropskih nauka, Gornji Milanovac 1991. str. 396-7.

Smatram da nam ova iskrena izjava velikog mislioca otkriva i govori mnogo, i to ne samo o njemu samom, nego u jednakoj meri i o samoj prirodi filozofije čiji je razvoj on podstakao.

Odista, nakon kratkog vremena, Huserl se našao u situaciji da njegov projekt filozofije kao stroge nauke, zamišljen kao polazište za dalji misaoni rad brojnih budućih generacija nije naišao i među najbližim saradnicima na odziv kakav je on očekivao.

Pokazalo se da je svako od fenomenologa, neposrednih Huserlovih učenika, krenuo svojim putem, pokazalo se da ima onoliko fenomenologija koliko ima fenomenologa. Ovo važi kako za prvu generaciju fenomenologa, onih iz Minhen (Vilhelm Šap, Teodor Konrad, Hedvig Konrad-Marcijus, Aleksandar Pfender, Hans Lips, Fric Kaufman, Aleksandar Koare, Roman Ingarden) i Getingena (Helmut Plesner), tako i za filozofe iz Huserlovog frajburškog perioda.

Što je više vreme odmicalo, fenomenolozi su imali sve više pozitivnih rezultata i sve više uticaja u filozofskom svetu, ali, sama zgrada fenomenologije, bila je sve krhkija i niko nije mogao izbeći utisak kako se to po ko zna koji put gradi velika kula, jedino ovog puta nju neće uništiti raznorodnost i raznovrsnost jezika već spekulativna nemoć samih graditelja.

Pomenuti navod, gde Huserl govori o samom sebi, deluje začuđujuće, ako se zna da su njegovi seminari mahom bili monolozi, da su njegovi spisi samo izlivi toka njegovih misli koje su neprestano tražile onu uporišnu tačku koja ga je najiskonskije povezivala s Dekartom, Aristotelom i celokupnom filozofskom tradicijom.

Istovremeno, izrečeni stav navodi nas na jedan poseban put, jedan poseban *methodos*, koji se ne završava samo u znanju o biti, i načinu primene fenomenološke redukcije, već ide nesporno dalje, u srž same filozofije.

Za razliku od većine novovekovnih filozofa, Edmund Huserl u filozofiji ne vidi samo teorijsku građevinu, već pre svega metod formiranja jednog novog načina života i viđenja sveta, pokušaj da se iz osnove preobrazuje sam čovekov život, put na kom se jedino

može postati filozof, posebno kad znamo da se ne može učiti filozofija već samo filozofiranje.

Za Huserla filozofija nije tek neka teorijska disciplina, kao što bi za neke estetičare estetika bila samo saznajna nauka; za Huserla filozofija je mnogo više: ona je način života i način razumevanja i viđenja sveta; ona nije tek neka teorija ili način saznanja – ona je proživljena mudrost, način života saglasan umu.

Na kraju svog filozofskog, ali i životnog puta, u uvodnom delu, planiranog a nedovršenog dela *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Huserl piše: "Nemam nikakvu drugu pretenziju nego tu da smem pre svega u odnosu na samog sebe, pa onda i na druge, da govorim prema najboljem znanju i savesti, kao neko ko je sudbinu jedne filozofske egzistencije proživeo u potpunoj njenoj ozbiljnosti"³⁸⁸. To "proživljavanje filozofije" ne beše ništa drugo do put ka jednoj u najvišem smislu konačno utemeljenoj nauci, jednoj filozofskoj nauci, put univerzalnog samosaznanja, o čemu čitamo u završnoj reči *Kartezijskih meditacija*³⁸⁹.

O kakvom se putu tu zapravo radi? U kojoj meri je to onaj put na koji se poziva Huserl u Uvodnim predavanjima iz 1907, a kasnije poznatim kao *Ideja fenomenologije*? Odista: na početku svog istinskog puta u filozofiju Huserl tematizuje pitanje metode i svoju filozofiju određuje kao metodu. Na kraju svog filozofskog puta on ponovo postavlja pitanje metode, a u *Krizi evropskih nauka* možda to čini u najradikalnijem smislu, nastojeći da izdvoji nekoliko mogućih puteva koji vode u fenomenologiju.

Uvođenje u fenomenologiju Huserl je video kao svoj životni zadatak i u tome je video i smisao svoje filozofske i nastavničke karijere. Time se on približava, u to vreme, izgubljenom idealu filozofije, a to je filozofski život. U filozofiji Huserl traži način života kao način bivstvovanja u svetu života.

U nastojanju da filozofsku reč poistoveti s životom koji bi imao filozofski lik, Huserl je smatrao neophodnim da sopstveni

³⁸⁸Huserl, E. *Kriza evropskih nauka*, Gornji Milanovac 1991, str. 24.

³⁸⁹Husserl, E.: *Kartezijske meditacije I*, Zagreb 1991, str. 163. "Nužni put ka jednoj u najvišem smislu utemeljenoj nauci, ili što je isto, jednoj filozofskoj nauci, jeste put univerzalnog samosaznanja".

život usaglasi i izjednači sa sopstvenom filozofijom, pri čemu bi fenomenologija morala biti nešto više od obične filozofije: kritičko promišljanje tradicije kojim se zadobija samorazumevanje, budući da samo na taj način oni koji su istinski filozofi, koji žive od istine, mogu biti u vlastitoj istini. Mogu živeti na filozofski način, na način dostojan filozofije.

Upravo stoga Huserl i govori o filozofiji kao pozvanosti filozofa koji je u svom filozofiranju funkcijer čovečanstva³⁹⁰. Time nas on vraća velikim filozofima prošlosti i tako biva jasno da je Huserl, koliko naslednik tradicije koju započinje Dekart, toliko i naslednik tradicije koju začinju Sokrat i Platon a nastavljaju stoici svojim učenjem o tome kako bit filozofije nije u apstraktnoj teoriji već u vežbanju tome kako treba živeti.

Filozofija, kako je bila shvaćena na početku svoje istorije, nije bila neka teorijska građevina, već metod formiranja novog načina života i viđenja sveta, a s namerom da se preobrazuje sam čovek. Zato su filozofima smatrani i oni koji za sobom nisu ostavili nikakva dela ali su svojim postupcima i govorom učili filozofskom životu. Na to, po rečima francuskog mislioca Pjera Adoa, savremeni istoričari filozofije nedovoljno obraćaju pažnju i u filozofiji nasleđenoj od srednjeg veka i novog doba vide samo teorijsku i apstraktnu delatnost a što je rezultat toga da je u jednom trenutku hrišćanstvo progutalo *philosophia* i samo preuzele od filozofiju tradicionalnu praksu duhovnih vežbi.

Kada je teologija postala samostalna, a filozofija svedena na to da ovoj "dostavlja" konceptualni, čisto teorijski materijal, filozofija je ostala odsečena od duhovnih vežbi koje su u helensko i helenističko doba bile njen najdublji smisao i najpreči, osnovni zadatak. Tako nešto, primećuje na istom mestu Ado, nastavilo se i kasnije: filozofija je nastavila da čuva svoj teorijski karakter dobijen u srednjem veku koji je dalje evoluirao u sve većoj sistematizaciji, da bi se stvari donekle počele menjati s pojmom Ničea, Bergsona i filozofije egzistencije kada filozofija ponovo počinje da biva način života i viđenja sveta.

³⁹⁰Huserl, Kriza...op. cit., 23.

Ovo omogućuje da se Huserlova nastava filozofije shvati u novom svetlu, bliskom onom koje je osvetljavalo misao i delovanje antičkih filozofa od Platona do Prokla. Kao što kod starih imamo slučaj da njihovi spisi odslikavanju pouke koje su prenošene učenicima, i kao što sokratovski dijalozi nisu stenografske beleške realnih dijaloga već, kako Ado sjajno ističe "literarna dela u kojima se odražava idealni dijalog" (37), tako i Huserlova predavanja, sačuvana u njegovim rukopisima, onima koji predavanja nisu čuli, daleko manje govore no neposrednim slušaocima, iako im cilj ostaje isti: ukazati na to kako iz filozofije treba da bude oblikovan pravi ljudski život.

Taj istinski život koji biva oblikovan najvišim smislom ne može se odvijati u svetu "čije istorijsko događanje nije ništa drugo do neprekidni splet iluzornih poleta i gorkih razočaranja"³⁹¹, već je to naš život kao tvorevina koju smo mi obavezni da stvorimo. Ako ovde i nije reč o nekoj "estetici postojanja" (Fuko), svakako je reč o izvesnoj duhovnoj vežbi (na šta upućuje i naslov Huserlovog spisa nastalog na tragu Dekartovih meditacija o prvoj filozofiji).

Zato, kao što je već rečeno, ne treba da iznenađuje ni to da su čak tri objavljena Huserlova spisa (*Ideje I, Kartezijske meditacije* i *Kriza evropskih nauka*) nastala s jednom te istom namerom, s namerom da budu "uvod u fenomenologiju", da ukažu na put kojim se u filozofiju mora ući. Ako među njima razlika nije u tome što bi bili pisani na različitom nivou, s obzirom na intelektualni nivo učenika, to je stoga što su nastali u različitim vremenskim uslovima i za različite potrebe: u prvom slučaju, reč je o delu pisanom za sopstvene učenike, u drugom slučaju, reč je o delu pisanom za raznorodnu intelektualnu francusku publiku školovanu u drugoj filozofskoj tradiciji (ali u jedan mah i o delu najambiciozniye zamišljenom), dok je u trećem slučaju, reč o delu nalik zaveštanju namenjenom nekoj budućoj čitalačkoj publici (možda nama), misliocima koji takođe traže svoj put u filozofiju, a koji su već poučeni time da filozofija, i kad naizgled nastaje u dokolici, jeste način života ali i način umiranja, kako je to na samom njenom početku pokazao Sokrat.

³⁹¹Op. Cit., str. 15.

4. Zagonetnost subbine filozofskog opstanka na tlu transcendentalne fenomenologije

Was ich unter dem Titel Philosophie erstrebe, als Ziel und Feld meiner Arbeit , das weiß ich natürlich. Und doch weiß ich es nicht. Welchem Selbstdenker hat jemals dieses sein "Wissen" genügt, für welchen hat in seinem philosophirenden Leben "Philosophie" aufgehört ein Rätsel zu sein.

E. Husserl

(Beilage, XXVIII)

Završavajući prvi deo *Krize evropskih nauka* Edmund Huserl je napisao: "Pokušavam usmeriti, a ne poučavati, samo pokazati, opisati šta vidim. Ne postavljam nikakav drugi zahtev nego da u prvom redu prema sebi samome i primereno tome i pred drugima, prema najboljem znanju i savesti, smem govoriti kao neko ko je sudbinu filozofskog opstanka proživeo u njegovoj čitavoj ozbiljnosti."³⁹²

Tema ovog mog priloga naznačena je upravo u navedenom odlomku: reč je o *sudbini filozofskog opstanka*. Posve je razumljivo da ovde nije reč o ma kakvoj sudbini, ili o ma kakvom opstanku. Radi se o *filozofskom* opstanku, o sudbini opstanka koji je *filozofski* a nad koji nadnete su senke sumnje u mogućnost da se isti dosegne i ispunji, da se ostvari ono svima zajedničko nastojanje koje čini filozofiju kao svest o jedinstvenom telosu utemeljenom u filozofskom nasleđu, svest o imaginarnom cilju, koji, što više vreme prolazi, postaje sve nedosežniji, sve dalje od naše blizine.

1.

Kako se pod filozofijom često misli "uobičajen školski pojam koji obuhvata samo neku grupu disciplina", ponekad izmiče iz vidokruga da je njen predmet i bit čoveka, njegov "filozofski oblik opstanka", jer treba se imati u vidu "Jedna filozofija" (15), koja je

³⁹² Citirano prema: Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija* (prevod i pogovor Ante Pažanin), Globus, Zagreb 1990, str. 25.

privilegija "malog kruga pozvanih i izabranih" (18)³⁹³, pa nije ni slučaj što je Huserl kao prvi i najpreči zadatak istinske filozofije video u "praosnivanju novovekovnog evropskog ljudstva..." koje hoće da se radikalno obnovi pomoću svoje nove filozofije" (19), različite od one koja je vladala u doba antike i srednjega veka.

Ako danas još uvek možemo govoriti o postojanju filozofije, ako je ona i danas još životna, makar se i nalazila na marginama sveta u kojem živimo, ali, po svojoj prirodi i dalje u njegovom duhovnom središtu, ima razloga da se zapitamo: ima li danas žive delujuće filozofije kojom se radikalno može oblikovati savremeno ljudstvo, i isto tako: da li je savremenom ljudstvu filozofija više uopšte potrebna kao putokaz i kao orijentir na putu ka dobru, jer, kako Aristotel kaže u *Protreptiku* čovek se mora obratiti filozofiji ako hoće da se na pravilan način bavi javnim poslovima i da korisno provede svoj život³⁹⁴, jer svi ljudi više od svega teže tome da budu razboriti (τὸ φρονεῖν)³⁹⁵.

Ne možemo se oteti utisku da se u međuvremenu nešto izmenilo, pa nije slučajno što je već Huserl mogao samo konstatovati kako je danas uveliko nastupilo vreme "stalnog neuspeha metafizike", vreme "teorijskih i praktičnih uspeha pozitivnih nauka", vreme u kojem je izgubljena vera u "univerzalnu filozofiju" i "domet nove metode" (17), tj. vreme unutrašnjeg raspada "ideala jedne univerzalne filozofije i njoj pripadajuće metode"; isto tako, on je s dubokim pravom ukazao i na to da živimo u vreme kada su "iz carstva nauke prognana specifična ljudska pitanja", u vreme kad je došlo do bitne promene i kad je nauka "izgubila svoje duhovno vođstvo" (14); time je, pre nešto manje od jednog stoleća, opisao situaciju u kojoj se mi upravo danas nalazimo. Biće da ono što je on nazreo, nastavlja i dalje da traje, danas u možda manje prikrivenoj formi jer se za poslednjih

³⁹³ Tokom čitave svoje istorije filozofija je bila privilegija duhovne aristokratije, ili, još bolje reći: aristokratije duha. U prilogu XXVIII uz § 73 *Krise evropskih nauka*, Husserl je zapisao da "čovek koji je jednom uživao u plodovima filozofije, upoznao njene sisteme, i bio bezrezervno njima oduševljen kao najvišim dobrima kulture, ne može više napustiti filozofiju i filozofiranje" (Hua, III/508).

³⁹⁴ Jamblih. *Protreptik* 6 (Pistelli 37. 2–22)

³⁹⁵ Jamblih. *Protreptik* 7 (Pistelli 43. 25–45. 3).

nekoliko decenija srušilo i u prah pretvorilo sve ono što je s velikim naporima utemeljivano i građeno tokom čitavog novog doba.

U svoje vreme Huserl je još uvek najprečim filozofskim zadatkom novoga veka video "potragu za konačnom idejom filozofije", potragu za "njenom istinskom temom u kojoj se ogleda "prava zagonetka svet", potragu "za istinskom metodom kao "putem odluke" (20); cilj Huserlu je otkrivanje, prepoznavanje zagonetke; *otkrivanje i prepoznavanje*, on vidi kao svoj zadatak, dok *rešavanje* zagonetke sveta prepušta narednim generacijama, onima koji tek dolaze. On nije mogao znati da je i njima predodredena sudbina koja je najvećeg odgonetača zagonetke o čoveku mogla snaći. Njegovi sledbenici, od kojih je svako krenuo drugim putem, dadoše mnoštvo različitih, polivalentnih odgovora, ali sfinga ovog puta nije pala u ponor jer je sve odgovore prihvatile a najgore od njih kaznila zbog nedostatka odgovornosti i proglašila ih postmodernistima.

No, kada je o Huserlu reč, on je još uvek bio u prilici da podvlači bolna osećanja koja u njemu izaziva mnogo kudena epoha prosvjetiteljstva koja, sa svojim oduševljenjem za filozofiju i pojedine nauke, kao i težnjom za obrazovanjem, ostaje i danas dostojna poštovanja.

Težnja za obrazovanjem u međuvremenu je uveliko izgubljena; čini se da ljudi po prirodi više ne teže znanju radi znanja, niti mu teže stoga što bi ono obezbeđivalo i donosilo moć; moć se nalazi u sasvim drugim sferama, daleko od znanja. Savremeno obrazovanje izgubilo je svoj osnovni motiv i podsticaj, a time i svoj izvorni osnov, a za to mogu poslužiti upozoravajuće reči Fridriha Ničea: "ako se uklone stari Grci sa filozofijom i umetnošću nema više načina da se čovek uspne do obrazovanja"³⁹⁶. Svedoci smo urušavanja sistema obrazovanja, napuštanja zahteva za studijem fundamentalnih disciplina, svedoci smo "obezglavljivanja filozofije" od strane pozitivnih nauka; nastupila je kriza "celokupne smisaonosti kulturnog života savremenog ljudstva u njegovoj celokupnoj "egzistenciji"".

³⁹⁶ Nietzsche, F.: *O budućnosti naših obrazovnih ustanova*, u zborniku: *Ideja univerziteta* (priredio Branko Despot), Globus, Zagreb 1991, str. 323.

Upravo o tome se danas i radi: sam život uzdrman je iz svog temelja. A to se moglo dogoditi upravo stoga što se sam temelj izmakao i prestao biti mesto odakle proističe smisao kako života tako i metafizike kao korena drveta o kojem je na početku novog veka u jednom pismu pisao Dekart da bi to pitanje potom radikalizovao Martin Hajdeger pitajući za mesto u kome se nalazi taj „koren“ označen kao metafizika.

Kakav je to svet u kojem danas živimo? Još u vreme Huserla određen je "neprestanim spajanjem iluzornih zanosa i gorkih razočaranja"; taj svet, kao i ljudski opstanak u njemu, odlikuje gubitak smisla, jer nauke danas smatraju da "istinito može biti samo ono što se objektivno može utvrditi" i gde se ideali i norme koji čoveku daju oslonac "obrazuju kao prolazni valovi", gde "um uvek iznova postaje besmisao, a dobročinstvo muka" (14).

Kakav je to svet u kome je nakon više vekova, nakon skoro milenijuma mukotrpног izgrađivanja sistema vrednosti, za samo poslednjih pola veka, čak i pitanje o smislu i besmislu čitavog ljudskog opstanka, izgubilo svoj smisao? U isto vreme imam utisak da nije toliko zapanjujuće rastakanje svega što je evropska kultura vekovima konstituisala, već daleko više to što to *rastakanje* nije naišlo i ne nailazi ni ovoga časa ni na kakav otpor i protivljenje.

Toliko pitanja i samo pitanja... A odgovorâ kao i da nema na vidiku; ako se i nađu, malo je ko od nas njima zadovoljan, malo ko od nas može s dubokim uverenjem ukazati na to kako se danas u vreme vladavine posve novih formi ne-slobode čovek iznova može oblikovati u slobodi imajući i dalje svoj uzor u antičkom ljudstvu. Ako filozofija "kao teorija ... čini slobodnim svakog filozofski obrazovanog čoveka", ako teorijska autonomija omogućuje praktičnu autonomiju", koja je to filozofija koja nas može oslobođiti i vratiti nam izgubljeni smisao?

2.

Proteklo XX stoljeće nedvosmisleno je potvrdilo da postoji *Jedna filozofija*, a o kojoj je govorio Edmund Huserl, da je ta filozofija upravo fenomenologija, koja je i dalje živa jer budi i dalje

pitanja a "otvoreno pitanje Huserlove fenomenologije jeste u ukazivanju na pitanje sveta"³⁹⁷. Kod Huserlovog poslednjeg asistenta Eugena Finka to pitanje sveta zadobilo je kosmološku dimenziju; sâm Huserl svet je video kao poslednje tlo, kao svet života iz kod izrastaju i umetnosti i nauke.

Možemo li mi danas da na tragu Huserla iznova postavimo pitanje sveta života, ali nakon iskustva koje su nam donela višedecenijska fenomenološka istraživanja, mada i sam svet (koji se iz svog temelja izmenio do te mere da malo zajedničkog ima s onim svetom o kojem je samo pre sedamdesetak godina govorio Huserl, jer jedna hebdomada i nije neko veliko vreme s obzirom na namere s kojima su nastupili Huserl i njegova fenomenologija).

Ako bi zadatak savremene filozofije i posebno Huserlove fenomenologije, kako to primećuje Ante Pažanin, bio u tome da "vrati smisao umu, bivstvovanju i istini i razumeti ih u svim njihovim oblicima i aspektima"³⁹⁸, ako je to najpreča "stvar" filozofije, onda je to moguće samo na tlu sveta života kao zaboravljanog čulnog temelja prirodnih nauka³⁹⁹, pri čemu je sfera čulnosti zapravo sâm život, poslednji temelj svake objektivizacije i realizacije, tlo čovekovog istorijskog opstanka i njegove prakse⁴⁰⁰.

Kako danas vratiti smisao umu? Kada ga je to um izgubio, i da li ga je ikad uopšte i imao? Da li je to moguće čovekovim praktičnim delovanjem u svetu života koje podrazumeva povratak prednaučnom življenju sveta kao onog što je istinski prvo, te je

³⁹⁷ Fink, E: *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* (hrsg. von Franz-Anton Schwarz), Alber, Freiburg/München 1976, str. 297.

³⁹⁸ Pažanin, A.: *Istina i svijet života u fenomenologiji kasnoga Husserla*, u knjizi: Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988, str. 121.

³⁹⁹ Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, (prevod i pogovor Ante Pažanin), Globus, Zagreb 1990, str.52-53 (Hua, III/48-9). Interesantno je da u dva navrata Ante Pažanin govorii o „zaboravljenom osjetilnom fundamentu prirodne znanosti“ (uporediti: Pažanin, A.: *Povijest svijeta života i praktična filozofija*, u knjizi: Pažanin, A.: *Moderna filozofija i politika*, RO Informator, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1986, str. 154; zatim, Pažanin, A.: *Istina i svijet života u fenomenologiji kasnoga Husserla*, u knjizi: Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988, str. XXX) da bi nakon toga, prevodeći Huserlov pozni spis isto mesto preveo kao: „zaboravljeni temelj smisla,“ u: Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, (prevod i pogovor Ante Pažanin), Globus, Zagreb 1990, str. 52.

⁴⁰⁰ Pažanin, op. cit., str. 123.

temelj sveta i bivstvovanja? Ono na šta Huserl neprestano upozorava i u čemu ga slede njegovi ortodoksnii sledbenici, a među njima i Ante Pažanin, jeste da ono što je odista prvo, to nije "prednaučno življenje sveta", nego sam *iskustveni opažaj* (erfahrende Anschauung) tog življenja sveta⁴⁰¹, jer bi se u protivnom palo u naivnost svakidašnjeg prirodnog stava, ili u objektivizam novovekovnih nauka.

No Huserl ovde govori o iskustvenom (erfahrende) opažaju. To što označavamo kao iskustveno, upravo je ovde možda najvrednije samog tematizovanja, jer, iako čovek postaje filozof u času kad postaje nezainteresovani posmatrač, on je to u iskustvenom svetu: njegova praksa uslovljena je prethodnom teorijom koja svoj princip ima u čulnom svetu, u praktičnom životu. Filozofski teorijski stav ima svoj temelj u iskustvenom, predracionalnom praktičnom stavu koji je filozofija dužna da uzdigne na nivo ljudskog opstanka i tako stvori kulturni život. U tom smislu moguće je govoriti o "arhontskoj" funkciji filozofije u formiranju evropskog ljudstva⁴⁰².

S druge strane, u prilogu uz poslednji paragraf *Krise evropskih nauka* Huserl piše da je "filozofija u opasnosti", budući da je "njena budućnost ugrožena"⁴⁰³ i on tu govori o "zadatku filozofije" koji je zapravo nužni zadatak, zadatak čovečanstva što je intencionalno impliciran u vlastitom životnom zadatku filozofa. Filozofija se održavala u životu hiljadama godina, a održavala ju je vera u mogućnost njenog uspešnog ostvarenja. Pritom, filozofija je bila shvaćena kao "zadatak čoveka koji se bori za svoju egzistenciju" znajući pritom da se nalazi u horizontu beskonačnosti⁴⁰⁴.

Ali, konstatovano je da se filozofija nalazi u opasnosti. To znači da se filozofi ne mogu ograničavati na rešavanje radnih

⁴⁰¹Op. cit., 136.

⁴⁰²Husserl, E.: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, in: Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transyendentale Phänomenologie* (hrsg. von Walter Biemel), 2. Auflage, M. Nijhoff, Den Haag 1962, S. 336.

⁴⁰³Beilage XXVIII, Op. cit., S. 509.

⁴⁰⁴Op. cit., S. 509.

problema koji pred njih iskršavaju, već da se moraju obratiti tradiciji, da se moraju "udubiti u istorijska razmatranja da bi mogli razumeti sebe kao filozofe i ono što kao filozofija treba da nastane u njima"⁴⁰⁵. Savremeni svet jeste u znaku "narastajuće bujice religijskog neverovanja" i "filozofije koja se odriče naučnosti" - i oni preplavljuju evropsko ljudstvo⁴⁰⁶.

Filozofija je jednom smerala tome – pisao je Huserl – da bude nauka o totalitetu bivstvujućeg, mislila je da naučno može saznati metafizički princip i svet na osnovu ovog principa⁴⁰⁷; ona je tome *jednom* smerala, da bi uskoro kao nauka, kao ozbiljna, stroga, čak apodiktička stroga nauka bila *odsanjanis san*⁴⁰⁸. Pokazalo se da naučni putevi ne mogu voditi u transcendentno, apsolutno, metafizičko; vreme kad se verovalo da je tako nešto moguće, nepovratno je prošlo.

3.

Gde se to danas obrela filozofija? Čemu to filozofi danas u vreme ugroženosti filozofije mogu težiti, šta je to što im preostaje? Ovako pitajući, ne možemo se oteti utisku da nismo otišli dalje od Huserla, da nismo otišli ni korak dalje, iako nas od njega deli tri četvrti stoleća. Filozofija je u situaciji nikad goroj po nju, nikad ne beše više ugrožena no što je to danas. Tek retki među nama i usude se još da kažu kako su i dalje spremni da slede veliku tradiciju što vodi od Platona i Aristotela. Još redi su oni spremni da se udube u "oživljeni sadržaj tradicionalnih sistema", a samo njihovim preispitivanjem, upozorava Huserl, može postati jasan smisao zadatka filozofije⁴⁰⁹.

Nedvosmisleno je, i to se zna još od najstarijih vremena, da filozofija zahteva duhovnu pripremu i veliki uloženi napor. Onaj ko se sprema za osvajanje nekog od najviših planinskih vrhova, priprema se za taj poduhvat godinama; i kada podje u pohod, isti

⁴⁰⁵ *Op. cit.*, S. 510.

⁴⁰⁶ *Op. cit.*, S. 508.

⁴⁰⁷ *Op. cit.*, S. 508.

⁴⁰⁸ *Op. cit.*, S. 508.

⁴⁰⁹ *Op. cit.*, S. 510.

traje mesecima i ne prelazi se u lakoj šetnji jer je svaki metar izazov i uspeh istovremeno. Ono što danas guši svako bavljenje filozofijom jeste iluzija da se sve može osvojiti lako, bez napora. Zaboravlja se da put do lakog nije lak. Lako se nešto može zadobiti u virtualnoj realnosti, no ta lakoća je opasna u realnom svetu. Posledica toga je da filozofiju danas guši diletantizam.

Zato, najveća opasnost za filozofiju je iluzija da se u njen svet brzo može ući, da se njenim pojmovima brzo može ovladati. Današnji svet je u velikoj meri svet informacija, no informacija nije isto što i znanje. Informacije se nalaze na površini, one su u prostoru interneta, ali znanja su u dubini; informacija je dostupna svima, a znanja samo malom broju posvećenih i tajnu mišljenja, a tu "globalna paučina" nije ni od kakve pomoći. Filozofija ne počiva na informacijama, već na znanju do kog se s naporom dolazi i za tako nešto neophodno je vreme. Do znanja se ne dolazi neposredno, već u dugom procesu koji menja onog koji tom znanju teži. Zato je samo deo istine u tome da svako bira filozofiju zavisno od toga kakav je ko čovek, budući da treba imati u vidu i drugu stranu: ne bira samo čovek filozofiju, već i filozofija bira čoveka. I u tome je glavni problem. Dugo bavljenje fenomenologijom ne može ostaviti čoveka nepromenjenim.

Nad "idejom" filozofije izvršena je u naše vreme "redukcija", ali redukcija u negativnom smislu: ljudima su dati rezultati, nalaze se u knjigama velikih mislilaca, ali, nije im dat i put do tih rezultata; ljudi su uskraćeni za iskustvo prelaženja puta. A u prava vremena filozofije to *prelaženje puta* shvatalo se kao samo filozofiranje. To *prelaženje puta* moglo se iskusiti samo u blizini i neposrednoj saradnji s velikim misliocima, kao što se i slikarstvo moglo nekad istinski učiti samo u radionicama velikih majstora. Slikarstvo kao takvo degradirano je bilo krajem XVIII stoljeća kad je nastava slikarstva prešla u učionice. Isto bi se moglo reći i za filozofiju. Zato ima znalaca filozofije ali malo filozofa.

Tako se brzina koja odlikuje naše vreme pokazala najvećim neprijateljem filozofije⁴¹⁰; vreme je počelo da se ubrzava još od

⁴¹⁰ Razume se, nije reč samo o brzoj promeni vremena, već i njegovog sadržaja. Ubrzano se menjaju naučne, socijalne, političke paradigme. A kada je reč o filozofiji, u njoj nema

vremena renesanse, i opšte je poznato da muzička dela renesanse danas se izvode dva puta brže no u vreme kada su nastala. Zato je i u muzici pitanje tempa izbilo u prvi plan. U sve većoj meri brzina se danas odreduje protokom informacija; količina informacija je ono što daje iluziju o obaveštenosti, ali ne i potvrdu o znanju. Zato naukom danas vlada sekundarnost, u modi su dajdžesti, skraćene priče, traži se da studentima sve bude izloženo u jednom semestru, u nekoliko časova; i postoji uverenje da im je dovoljno posedovanje nekoliko nepovezanih činjenica. Slično je bilo i dva stoleća nakon Platona i Aristotela, kad niko više nije imao uvide u njihovo mišljenje i njihove tekstove a obaveštenja su postojala samo u šturmim prikazima. Zato nas ne trebaju iznenađivati današnji prevodi filozofije u formu stripa, to je odraz duha vremena; stvar je samo u tome što je obrnuto nemoguće: nemoguće je iz stripa ući u filozofiju.

U tom smislu možda je sloboda današnje filozofije, delimično, nalik slobobi umetnosti o kojoj je govorio Hegel. Možda je u tom smislu filozofija došla do kraja, jer je nastupio kraj pojmovnog mišljenja, kraj mišljenja pojmovima, a nastupilo je vreme mišljenja u slikama. Na izvestan način, u slikama govore i Hajdeger i Fink, kad govore o egzistencijalima ili temeljnim fenomenima, i time se oni možda približavaju načinu slikovnog mišljenja presokratovaca, no oni još uvek oslanjaju se na pojmovnu aparaturu.

Ja ipak ne pripadam onima koji bi bili skloni olakoj predaji, i povukli se pred naletom profanacije filozofije makar tako nešto bilo i vladajuće stanovište; duboko verujem u sposobnost duha da sebi nađe pribrežište i u najtežim trenucima za svoj opstanak, duboko verujem u one malobrojne aristokrate duha, a takvih nikad nije bilo mnogo, no uvek dovoljno da bi stvar filozofije mogla opstati.

Ono što trajno mora stajati pred filozofima jeste njihov zadatak, zadatak formulisan kao zadatak filozofije. Taj zadatak postoji u svim vremenima, u onim lakinim i onim teškim, u onima

tih brzih promena kakvima je obeleženo XX stoljeće, posebno kad je reč o smeni umetničkih pravaca i stilova. U filozofiji se paradigme ne smenjuju brzo, ona, kao ni kultura ne poznaće revolucije, jer joj bit nije u preokretu i rušenju puta već u samom putu.

malo i onima mnogo izazovnim, u vremenima lagodnog života i vremenima velikih iskušenja i opasnosti; naše stanje, moglo bi se, rečima Huserla, oceniti kao vreme ugroženosti. To stanje ugroženosti jeste odraz našeg unutrašnjeg nemira i nema razloga da se ne zapitamo *šta nam je činiti?* Kad se ljudi nalaze u stanju ugroženosti, tada, pisao je Huserl, "u ime budućnosti preuzetog životnog zadatka, u vremenima opasnosti, potrebno je te zadatke najpre staviti po strani i činiti ono što ponovo može da omogući budući normalni život.⁴¹¹"

Ponekad se pitam da li sam ovaj stav Huserla dobro razumeo. Čini mi se da iz toga sledi da u jednom času mora doći do obrata, do promene celokupne situacije kada će se izvorni životni zadaci preobraziti, i stvoriti novi prostor za moguće mišljenje; ako se to ne desi, ako ti najviši zadaci postanu posve bespredmetni, to bi samo značilo da je evropsko ljudstvo izabralo put varvarstva. Ako je danas ishod neizvesan, u svakom slučaju, refleksija je neophodnija no ikad kako bismo se mogli orijentisati u stanju ugroženosti koje nam donosi duh vremena.

No da li je nastupio zapravo taj najdublji momenat, momenat kad smo prinuđeni da odmeravamo svoje delovanje i svoj život u odnosu na zadatak koji nam zadaje filozofija? Smemo li u ovom času težiti lepom, koje zasigurno i već poodavno nije tema dana? Možemo li i dalje gajiti veru u uspešno ostvarenje filozofije, kad znamo da je zadatak što i dalje стоји pred čovečanstvom, intencionalno implicitan u našem vlastitom životnom zadataku, odnosno: možemo li izdati sebe i napustiti ostvarenje svog životnog zadataka čak i u času neposredne ugroženosti, kad nam teorija i refleksija više ne mogu pomoći?

Ili smo možda pred zagonetku naznačenu prirodom našeg opstanka dovedeni verovanjem da je filozofija najviši zadatak čoveka koji se borи за sopstvenu egzistenciju, a da se samo na tlu egzistencije rađa refleksija što nas vodi u transcendentno i beskonačno, pa stoga i dalje ostajemo zaslepljeni u nama tinjajućem, unutrašnjem svetlu, nemoćni da razumemo, zašto je ostala neostvariva pretenzija filozofije da se vera u *mogućnost*

⁴¹¹ Op. cit., S. 510.

ostvarenja filozofije, s jedne strane, i vera u *um*, s druge strane, dovedu u *potpunu harmoniju*, a Huserl se sve vreme upravo tome nadao i upravo to imao u vidu.

(2010)

5. Filozofija sveta života vs transcendentalna egologija

Uvodna napomena

Pre dvadeset i pet godina, nekoliko nedelja pre no što će braniti doktorski rad o filozofiji igre kod Eugena Finka, Ante Pažanin, jedan od članova doktorske komisije, mi reče: "A o tome što ste napisali da su Huserlove *Kartezijanske meditacije* najviši domet njegove fenomenologije, o tome ćemo posebno raspraviti". Na odbrani rada do toga nije došlo, ali je pitanje ostalo.

Tog časa između mene i Pažanina postojala je po tom pitanju znatna razlika: on je naglasak stavljao na pozni Huserlov spis *Kriza evropskih nauka*, a ja sam, pod uticajem filozofije Eugena Finka, kojom sam se tada intenzivno bavio, smatrao da kod Huserla postoji puni kontinuitet u mišljenju, da je on, "matematičar", kartezijanac od početka do kraja, i da kod njega nema ni nekog radikalnog teorijskog preloma, ni radikalnog raskida s kartezijanstvom, ni sredinom dvadesetih godina kada je držao predavanja o prvoj filozofiji (1923/1924), ni pred kraj života, u vreme rada na *Krizi evropskih nauka*⁴¹², te se nisam mogao složiti ni s naizgled pomirljivom stavom Ž. Vala kako kod Huserla deluju uporedo dve tendencije: jedna u pravcu transcendentalnog egoa, druga u pravcu sveta života⁴¹³.

Smatrao sam da "novi put transcendentalne redukcije", koji Huserl pominje u *Krizi*, jeste samo nastavak starog puta koji je već bio razvijen u *Ideen I*, i da problematika *sveta života* tu nije po prvi put tematizovana, budući da se pominje već i u predavanjima *Erste Philosophie*, nastalim desetak godina ranije, pošto bi svako drugo rešenje povlačilo za sobom znatne logičke nejasnoće.

⁴¹² Jer, zašto bi šest godina nakon predavanja *Erste Philosophie* (gde navodno dolazi do raskida s kartezijanstvom), Huserl pisao *Pariska predavanja* poznata kasnije kao *Kartezijanske meditacije* oslanjajući se na Rene Dekarta? Samo zato što ga u Parizu inače ne bi razumeli?

⁴¹³ O tome sam potom posebno pisao u tekstu *Svet: osnovno pitanje filozofije*, u knjizi: Uzelac, M.: *Stvarnost umetničkog dela*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991, str. 102-113 (posebno:102-104).

Konačno, možda je *Krizu evropskih nauka* ostareli Huserl video kao i svoje glavno delo (odista, često se dešava da autori precenjuju svoje poslednje delo, odnosno ono na kojem upravo rade), ali, ne treba smetnuti s uma da je nešto slično tome Husserl mislio i nekoliko godina ranije, kad se spremao da uz pomoć svog asistenta Eugena Finka preradi *Kartezijanske meditacije* i proglaši ih svojim glavnim delom⁴¹⁴, pravim uvodom u fenomenologiju, a što samo po sebi ne bi bilo ništa novo, jer je Husserl takvu ideju imao i kada je reč o spisu *Ideen* kome je sudbina bila, kao i svim ostalim spisima, da ostane nedovršen.

Ono što je tu svakako nesporno, to je činjenica da je Husserl uvek bio i ostao "na početku", da je bio, kako je on imao običaj da kaže, "početnik u filozofiji", no ne početnik u smislu studija, već "početnik" koji se pita za *početak* u filozofiji⁴¹⁵. Po tom svom određenju fenomenologija pripada tradiciji koja započinje s Anaksagorom i Platonom, i kao filozofija uma traje preko Dekarta do naših dana. Za Huserla pitanje *počela*, pitanje samog načela filozofije, nikad nije bilo nešto što bi moglo biti dovedeno u pitanje, ili prevedeno u drugi plan, na neki "sporedni kolosek" mišljenja; za njega sve vreme beše nesporno da filozofija počiva na načelu uma i on je bio svestan toga da time na najviši način završava filozofiju subjektivnosti (koja u novo doba započinje upravo s Rene Dekartom), i to time što metodsku sumnju radikalizuje na Dekartu nepoznat način.

Nastrojeći da fenomenologiju kao filozofiju oslobodi svakog relativizma, Huserl je jedini izlaz video u njenom utemeljenju kao stroge nauke, pri čemu ovo *stroga* trebalo bi da ima značenje

⁴¹⁴ Fink je u to vreme, tokom 1931-1932. godine, preradio i proširio prvih pet *Kartezijanskih meditacija* i napisao VI. *Kartezijansku meditaciju*, koja će mu kasnije, nakon II svetskog rata biti priznata kao habilitaciona disertacija. Same *Meditacije* u prvoj verziji imale su čudnu sudbinu: na nemačkom su objavljene po prvi put tek 1950. godine kao prvi tom Huserlovih sabranih dela, dok je do tog vremena postojao objavljen samo francuski prevod koji je načinio tada Emanuel Levinas, prevod kojim Huserl nije bio u potpunosti zadovoljan.

⁴¹⁵ Sa zašto pitamo za osnov, za razlog što prisiljava filozofa koji započinje (anfangender Philosoph) da napusti prirodni stav i započne redukciju (videti: Fink, E.: VI. *Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Bd. I, Dordrecht/Boston/London 1988, S. 29).

apriorna. Ta *stroga nauka* beše u tom času nauka jednog novog stila, nauka shvaćena na jedan radikalniji, posve nov način, kao nauka samoosvešćenja. Ako je ona kasnije i vodila novim putem, polazeći od samog življenja unutar sveta života, ona nije promenila i cilj ka kom je bila usmerena a koji je bio utemeljen u transcendentalnom egou, čija je konstitucija osnovna tema *Kartezijanskih meditacija*. Stoga, krajnje je jasno da Huserlu transcendentalni ego obezbeđuje poslednju osnovu transcendentalne fenomenologije.

To beše programski naznačeno u njegovom spisu *Filozofija kao stroga nauka*, publikovanom u časopisu *Logos* 1911. godine (koji je Valter Biemel označio kao stub fenomenologije), i tog svog čvrstog ubeđenja Huserl se nikad nije odrekao, niti ga je i jednog časa doveo u pitanje. Uostalom, tačka kasnijeg razlaza između njega i njegovog učenika Eugena Finka biće upravo u tome što možda i sam Huserl nije bio dovoljno radikalan, što nikada svoju sopstvenu poziciju nije doveo u pitanje, što nikada nije postavio pitanje jedne "fenomenologije same fenomenologije"⁴¹⁶, a o čemu njegov poslednji asistent i saradnik piše u *VI Kartezijanskoj meditaciji*.

Razume se, ja sam ovakav pristup fenomenologiji prihvatio kao nešto samo po sebi izvesno i nedvoznačno, jer sam Huserlu i fenomenologiji prišao kroz proučavanje upravo *Kartezijanskih meditacija*. Sa profesorom Pažaninom to nije bio slučaj. On je

⁴¹⁶ Fink je već ranih tridesetih godina uočio kako fenomenološka redukcija omogućuje da se prevlada naivnost sveta ali nas vodi u jednu novu, transcendentalnu naivnost, pa se tu postavlja pitanje ispravnosti same reduktivne metode: ako se redukcijom jedne naivnosti dospeva u drugu, nije li tada potrebna još jedna redukcija i tako u beskonačnost. Na taj način problematizuje se sam temelj i dovodi u pitanje čitava do tada izvedena zgrada fenomenologije, pa je po Finkovom mišljenju potreбно promisliti celokupnu sistematiku fenomenoloшког postavljanja pitanja i tako podvrći analizi dignitet i stil transcendentalnog saznanja i same transcendentalne "nauke", a to je onda predmet jednog transcendentalnog učenja metode koje ne želi ništa drugo za svoj predmet no jednu fenomenologiju fenomenologije. To je i osnovni motiv Finkove VI. Kartezijanske meditacije (1932). Na tragу tog uvida Fink će 1938. godine i reći kako Husserl "uprkos sveg filozofskog radikalizma refleksije nikada svoju volju za mišljenjem nije dovodio u pitanje" (Fink, E.: *Edmund Husserl † (1859-1938)*, u knjizi: Fink, E.: *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. Franz-Anton Schwarz, K. Alber, Freiburg/München 1976, S. 95).

nakon završenog studija filozofije u Zagrebu, usavršavanje nastavio kod tada već slavnog nemačkog filozofa Joahima Ritera i to u vreme kad je ovaj sa svom radikalnošću tematizovao pitanje praktične filozofije. I konačno, a što je bilo i odlučujuće, Ante Pažanin je od Ritera otišao u Keln, gde je, učestvovao u seminaru kod Lotara Elaja o *Filozofiji kao strogoj nauci*, i pritom bio pod odlučujućim uticajem Ludviga Landgrebea koji je šezdesetih godina razvijao problematiku istoričnosti i sveta života kod pozognoga Huserla, a što je ostavilo dubok trag na sve koji su se u to vreme tu zatekli, kako na Pažanina, tako i na Paula Jansena.

Upravo tokom studija fenomenologije kod Landgrebea šezdesetih godina XX stoleća uvrežilo se uverenje kod njegovih slušalaca da je fenomenologija, nasuprot drugim filozofijama, izraz povratka na zaboravljeni svet života, dakle na jedno prvo bitno, prednaučno iskustvo koje sama nauka navodno ne tematizuje. Ovde može biti na mestu pitanje zašto se toj problematici Huserl okrenuo tek pred kraj života. Ima onih koji će reći kako ga je na to navelo distanciranje i ogradijanje od, u to vreme sve popularnije, Hajdegerove filozofije; postoji više podataka o Huserlovom nezadovoljstvu Hajdegerom (premda je još samo nekoliko godina ranije izjavljivao: "fenomenologija, to smo ja i Hajdeger"). Ja pak mislim, da će razlog pre biti u tome što problematika sveta života i ne izbija u prvi plan dok se svet filozofije vidi iz matematike, a Huserl je ipak, i pre svega, od samog početka (i do kraja života) bio matematičar. Zato je za njega načelo filozofije moglo biti samo načelo egzaktnog uma, i upravo zato je Huserlu kartezijanska tradicija bila i duhovno najbliskija, bila mu je misaono najprihvatljivija tradicija, tradicija u kojoj se on duhovno najslobodnije kretao.

U prilog mom shvatanju svakako bi se mogao navesti i stav H.-G. Gadamera iz tog vremena (1963), a koji jasno kaže: "Ja ni u Huserlovom izlaganju problematike sveta života, niti u intersubjektivnosti, ne vidim razlog zbog kog bi Huserl razmišljao o reviziji svog transcendentalno-kartezijanskog polazišta"⁴¹⁷.

⁴¹⁷ Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, u knjizi: Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, ПЛАТΩ, Beograd 2005, str. 54.

Međutim, Ante Pažanin i Paul Jansen sledili su svog mentora Ludviga Landgrebea i njegovu interpretaciju pozognog Huserlovog dela u kontekstu predavanja o prvoj filozofiji (1923/1924), interpretaciju izloženu u spisu *Husserls Abschied vom Cartesianismus*⁴¹⁸.

1. Okretanje svetu života i istoričnosti

U vreme kada je Ante Pažanin studije započete kod Joahima Ritera (J. Ritter, 1903-1974) nastavio kod Ludviga Langrebea (L. Landgrebe, 1902-1991) u Kelnu, koji se posebno bavio u to vreme poznim Huserlovim spisom *Krisis*, tumačeći pitanje o krizi evropskih nauka kao pitanje o krizi modernog tehničkog sveta, pri čemu tu ne beše reč samo o teorijskoj, temeljnoj krizi nauka, već o krizi modernog života uopšte⁴¹⁹; odatle samo je jedan korak vodio do tematizovanja *sveta života* (*Lebenswelt*) koji je navodno bio dat uvek pre svake nauke, te je stoga tlo svake praktične delatnosti i uslov svih svrha koje postavlja prirodni život. Drugim rečima, Landgrebe svet života vidi kao svet tradicionalno shvaćene *doxae* svestan toga da nužnost povratka tradicionalnom svetu mnjenja Husserl opravdava pozivanjem na odnos fenomenologije i tradicionalne metafizike u kojoj se i tematizuje razlika između *doxa* i *episteme*.

Landgrebe je veoma dobro znao da problem *Lebenswelta* nije nova tema Huserlove pozne filozofije, a što već posredno potvrđuje da tu nije reč o nečem novom kod pozognog Huserla, već da je *svet života* samo pojmovni korelat *prirodnog stava* o kojem se govori još u *Idejama I* iz 1913. godine. Tako se fenomenologija pokazuje kao temeljna nauka o svetu života koja ima zadatku da istraži učinke konstituisanja sveta od strane transcendentalnog subjekta u njegovoju "dubokoj dimenziji"⁴²⁰. U isto vreme Landgrebe konstatiše kako se problematika *Lebenswelta* kod Huserla po prvi put javlja u njegovim predavanjima pod naslovom *Erste Philosophie* (1923) gde

⁴¹⁸ Philosophische Rundschau, 9 (1961), SS. 133-177.

⁴¹⁹ Landgrebe, L.: *Phänomenologie und Geschichte*, Gerd Mohr, Gütersloh 1968, S. 150.

⁴²⁰ Landgrebe, *op. cit.*, S. 156.

se, navodno, po prvi put i struktura svesti sveta razvija kao sveobuhvatni horizont svesti.

Tematizujući horizont sveta Huserl u svom poznom delu dospeva do fenomenološkog pojma istorije pri čemu mu se "horizont sveta života pokazuje kao horizont sveta istorije" budući da svest horizonta, shvaćena iz aspekta sveta života, već u sebi pretpostavlja horizont istorije sveta.⁴²¹ To vodi dvojakom razumevanju sveta života: jednom kao istorijskog sveta u njegovoj istoričnosti, a drugi put kao sveta neposrednog iskustva u kojem su ljudi čulno opažajni subjekti koje odlikuje opažajnost s prostorno-vremenskom strukturom. Sve to vodi tome da se svet života razume kao konkretni istorijski svet s njegovom tradicijom i predstavama prirode u njihovim menama. To pak ne znači ništa drugo do, da svet života ostaje svet neposrednog čulnog iskustva čiji korelat je prostorno-telesna priroda.

Ovo naglašavanje problematike sveta života i značaja fenomena istoričnosti, o čemu čitamo u Landgrebeovom spisu publikovanom 1968. godine, bilo je u uskom krugu njegovih saradnika i učenika izvesno već deceniju ranije, u vreme kad je Ante Pažanin pisao svoj doktorski rad u Kelnu⁴²². U to vreme Landgrebe nekim osnovnim idejama iz Huserlovog pozognog spisa *Kriza evropskih nauka*, nalazi poreklo u već pominjanim Huserlovim predavanjima o prvoj filozofiji iz 1923/1924, (a koja su potom po prvi put publikovana kao VII i VIII tom Husserlianae 1959. godine), i to beše tema njegovog obimnog rada *Husserls Abschied vom Cartesianismus*⁴²³.

Kad pomenuti tekst Landgrebea čitamo danas, nakon skoro četiri decenije, teško je razumeti čime je u vreme svog pojavljivanja taj spis izazvao toliku rezonantnost. Jasna je bila namera Landgrebea: stavljanjem naglaska na Huserlova predavanja o prvoj filozofiji, on je zastupao tezu da se Huserlova misao kreće od

⁴²¹ Op. cit., S. 158.

⁴²² Nezahvalno je spajati događaje iz određenog vremena s datumima objavljivanja spisa. Posebno, kada je o fenomenologima reč, koji su u nizu slučajeva rezultate svojih istraživanja, ili nove uvide objavljivali više godina nakon što su do njih došli.

⁴²³ Landgrebe, L.: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, in: Phil. Rundschau, 1961, S. 133-177.

Ideen I, upravo preko pomenutih predavanja, do *Krise evropskih nauka*, te da se tu, tematizovanjem sveta života, radi zapravo o "otklonu u odnosu na kartezijanstvo", da analiza socijalnog i istorijskog sveta na tom putu vodi formiranju jedne fenomenološke antropologije.

Desetak godina kasnije Hans-Georg Gadamer je pisao da tako nešto nije neopravдано, budući da je i sam Huserl doduše govorio o potrebi izgradnje jedne "ontologije sveta života", no da je to ipak zadatak sekundarnog karaktera u odnosu na glavni Huserlov put transcendentalne redukcije koji mora imati prednost⁴²⁴. Na istom mestu Gadamer s pravom ukazuje i na to da "tema Huserlove fenomenologije nije samo povratak na ono *iza* naučnog iskustva, dakle na jednostavne fenomenološke datosti (kao što je "opažanje" [čemu Landgrebe posvećuje znatan deo svog rada]) i legitimisanje njihovog zahteva za važenje, već je za njega osnovno i to da sam "svet života" proglaši važećom svoju sopstvenu legitimnost".⁴²⁵

Nesporno je da se razlikuju osnovni motivi Huserla i Dekarta, da Huserlovo kartezijanstvo nije ono Dekartovo; no ono što njega približava Dekartu i njegovoj metodskoj sumnji jeste "radikalnost i univerzalnost suspenzije svakog važenja sveta" pa u tom smislu i sveta života. Zato sam ja svojevremeno smatrao da Huserlov put treba pratiti od *Ideen I* ka *Kartezijskim meditacijama*, a da je *Kriza* sve to, isto, ali izloženo drugim sredstvima. Činjenica je da uticaj Landgrebea šezdesetih godina nije bio zanemarujući, budući da se smatalo da on, kao i Eugen Fink, na legitiman način zastupa Huserlovu osnovnu poziciju. Isto tako, ako Landgrebeova dela stilom ne plene kao što se to slučaj s delima Finka, on je oko sebe u to doba u Kelnu znatan broj učenika čiji uticaj do naših dana nije zanemarljiv (a jedan od njih, videsmo, beše i Ante Pažanin). Landgrebeova pozicija dolazi do izraza posebno u Pažaninovom doktorskom radu koji za temu ima mogućnost izgradnje filozofije kao stroge nauke, i koji tu

⁴²⁴ Gadamer, H.-G.: *Nauka sveta života* (1972), u knjizi: Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, ПЈИАТΩ, Beograd 2005, str. 79.

⁴²⁵ *Op. cit.*, str. 79.

problematiku obrađuje sa stanovišta Huserlove pozne filozofije, na šta je, što je samo po sebi razumljivo, presudno uticao upravo Ludvig Landgrebe.

Već sâm naslov petog odeljka Pažaninove disertacije *Od transcendentalne subjektivnosti k povijesnosti* to više no jasno potvrđuje⁴²⁶; on se tu direktno poziva na Landgrebeovo ukazivanje na značaj Huserlovi predavanja o prvoj filozofiji i na Huserlovo udaljavanje od kartezijanizma, te, nakon što je istakao kako Huserl nije uspeo da "ispuni i dovrši" nastojanje celokupne novovekovne filozofije subjektivnosti od Dekarta naovamo, da počne "bez pretpostavki", on piše:

"Značenje tih predavanja sastoji se u tome "što se u njima, tako reći pred očima čitaoca odvija brodolom transcendentalne subjektivnosti kao bespovijesnog apriorizma i dovršenosti novovjekovnog racionalizma". Promatran u svjetlu tih predavanja postaje također lakše razumljiv i razlog "zbog kojega se Husserl kasnije u djelu "Kriza" osjeća prinuđen da udari jednim novim putem"⁴²⁷, putem povijesnosti – naime zbog toga jer se i transcendentalno-fenomenološki put, kojim je Husserl i išao nakon "Ideja", sa svim svojim pokušajima da filozofiju utemelji pomoću po sebi evidentnih i apodiktičkih stavova i teorija, pokazao nedovoljnim."⁴²⁸

Na taj način Pažanin nedvosmisleno prihvata stav o Huserlovom napuštanju kartezijanstva kroz njegovo prevladavanje, mada, naglašava da "Huserl nikada nije napustio ideju o filozofiji kao znanosti – pa ni u "Krizi evropskih znanosti"...", kada sa naučne "izvesnosti sveta" prelazi na njegovu povesnu izvesnost u smislu "sveta života".

Po mišljenju Pažanina, Huserl nikada nije zastupao filozofiju koja bi bila oslobođena naučnosti uopšte, nego samo

⁴²⁶ Pažanin, A.: *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Naprijed, Zagreb 1968, str. 224.

⁴²⁷ Landgrebe, L.: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, in: Philosophische Rundschau, 1961, S. 135/6.

⁴²⁸ Pažanin, A.: *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Naprijed, Zagreb 1968, str. 224/225.

određene, objektivističke naučnosti⁴²⁹; on stoga naglašava da kasni Huserl smatra kako "filozofija i znanost, da bi bile istinite zahtevaju ne samo "stavove po sebi", nego također i "svijet života" ili "povijest"⁴³⁰ i naglašava da Huserl, odgovarajući na pitanje kako je filozofiji i nauci potrebna povest, nastoji da etablira "*novu znanstvenost*". A upravo u tome i leži problem: sa zahtevom za *novu* naučnost ranija ideja *naučnosti* stavљa se van snage i tu ne pomaže pozivanje na to kako Huserl "svaki svoj novi korak smatrao apsolutno novim početkom"⁴³¹. Ovde se definitivno zastupa teza o radikalnom prekidu u tzv. kontinuiranom mišljenju Huserla i zastupa mišljenje da je pozni Huserlov spis izraz njegovog radikalnog napuštanja celokupnog prethodnog puta. Ono što pritom ostaje nejasno, kao što sam već naglasio, jeste: zašto je Huserl uopšte u tom slučaju pisao *Kartezijanske meditacije* i zašto se do 1932. godine zanosio time da to delo u Finkovoj obradi bude i njegovo glavno delo?

Pravde radi, Huserlova rečenica s početka XXVIII priloga za spis *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, a o tome kako je "filozofija kao nauka, kao stroga, apodiktički stroga nauka – odsanjani san"⁴³², ne treba biti tumačena u smislu Huserlovog napuštanja prethodne pozicije, već kao konstatovanje o tome da se njegov san realno nije ostvario, budući da su njegovi učenici početkom tridesetih godina XX stoleća, već uveliko krenuli svako svojim putem, u čemu je nedvosmisleno prednjačio Martin Hajdeger sa svojom popularnom tezom o kraju metafizike.

Pažanin želi pokazati da Huserl već sa svojim predavanjima o prvoj filozofiji (ne slučajno koristeći drugi stari naziv za metafiziku) želi da se oprosti od metafizike, da ta predavanja jesu "kraj metafizike u tom smislu što daljnje hodanje stazama njenog mišljenja i njene pojmovnosti, iz kojih ono traži da izvuče krajnje

⁴²⁹ *Op. cit.*, str. 242.

⁴³⁰ *Op. cit.*, str. 243.

⁴³¹ *Op. cit.*, str. 243.

⁴³² Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie*, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 2. Auflage, M. Nijhoff, Den Haag 1962, S. 508.

mogućnosti, nije nakon njega više moguće"⁴³³. I ovde, razume se ostaje otvoreno pitanje: o kakvoj je metafizici tu zapravo reč, kakvu to metafiziku Huserl ima u vidu, jer sva njegova filozofija ne izlazi van metafizičke tradicije, a upravo zahvaljujući tome ona zapravo i ostaje filozofija, i više od toga: vodeća filozofija i našeg vremena koje se tokom druge polovine XX stoleća odricalo od metafizike kad god bi mu se za to pružila prilika⁴³⁴.

Kad je o Pažaninu reč, dužni smo konstatovati da on već šezdesetih godina nastoji da problem istoričnosti razmatra ne iz horizonta intencionalnosti sveta (što je karakterisalo ranija istraživanja Huserla) već iz svetovnosti sveta. U to vreme u prvi plan dospeva pitanje svetovnosti sveta u fenomenološkoj filozofiji (kako je to video Eugen Fink), a koje će mnogi (pod uticajem Ludviga Landgrebea) preformulisati u pitanje svetovnosti sveta života i *svet života* izvesti u prvi plan⁴³⁵ videvši ga kao fundament nauke koji obuhvata kako naučnu refleksiju, tako i opažajnost (čulnost). Ako je pak za Huserla istoričnost samo novi izraz za naučnost⁴³⁶, onda se istorija javlja kao "vreme života" u transcendentalnom smislu, dok je istoričnost refleksija o njenom vremenovanju, tj. "reaktiviranje početka". Videćemo da je odavde samo jedan korak preostao do filozofskog tematizovanje pojma političkog.

⁴³³ *Op. cit.*, str. 225.

⁴³⁴ Dve decenije kasnije, predgovor za knjigu J. Ritera *Metafizika i politika* Ante Pažanin započinje sledećim rečima: "U isto vrijeme kada su metafizika i politika proglašavane zastarjelima i mrtvima, tj. neprikladnima i nesposobnima za teoretsku filozofsku misao, Joachim Ritter piše studije o najvećim misliocima i metafizike i politike – o Aristotelu i Hegelu. Te će studije umnogome pripremiti i suoblikovati i rehabilitaciju praktične filozofije u protekla tri desetljeća i sadašnju "obnovu" metafizike u evropskoj filozofiji" Pažanin, A.: *Duhovne znanosti i praktična filozofija u djelu Joachima Rittera*, u: Ritter, J.: *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, preveli Ante Pažanin i Pavo Barišić, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1987, str. 1).

⁴³⁵ O ovome sam Pažanin piše dvadesetak godina kasnije: "kasni Husserl čini izraz "svijet života" središnjim pojmom svoje fenomenologije u jasnoj namjeri da se svijetu života dade drukčiji smisao i sadržaj nego što ih pružaju moderno tehničirano društvo i znanstveno instrumentalizovani um" (Pažanin, A.: *Transcendentalna fenomenologija i fenomenološka psihologija kao filozofija transcendentalne subjektivnosti i "svijeta života"*, u knjizi: Pažanin, A.: *Etika i politika*, prilog praktičnoj filozofiji. Filozofska istraživanja, Zagreb 2001, str. 425.

⁴³⁶ *Op. cit.*, str. 276-7.

U spisu *Istina i svjet života u fenomenologiji kasnoga Huserla*⁴³⁷ koji u vreme njegovog objavlјivanja spada u najviše domete ne samo Pažaninove filozofije već i sve filozofije tadašnje Jugoslavije, čitamo kako je Huserl ""celokupnu praksu ljudskog opstanka" dakle i političku praksu kao praksi u užem, svojevrsnom smislu reči stavio u centar filozofskih razmatranja"⁴³⁸; tu Pažanin dalekosežno određuje svoje dalje filozofsko kretanje. Naglašavajući kako bi posebno "trebalo istražiti da li fenomenološka metoda načelno omogućuje ili ne onaj "treći oblik univerzalnog stava", i da li ona čini očitom "sintezu obostranih interesa koja se vrši u prelazu iz teorijskog u praktični stav", a da je ta sinteza posredovanje, dijalektika koju fenomenološka metoda "ne uspeva ni ustanoviti a kamo li je razviti", Pažanin više no jasno ističe deficijentnost fenomenologije i fenomenološke metode što će biti razlog da se okrene Hegelovoju dijalektici a potom i Marksu.

Svoj prošireni rad, a koji je pred nama, Pažanin je završio pozivanjem na saopštenje Eugena Finka *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem* pročitanog na kolokvijumu pod naslovom *Phänomenologie – lebendig oder tot?* a povodom pedesetogodišnjice Huserlove smrti, da je "neka filozofija "živa" ako izaziva, a "mrtva" ako više ne budi pitanja i za sve nudi jedno rešenje"⁴³⁹. Ovde je Pažanin propustio da navede i narednu rečenicu Finka: "Für uns sind die offenen Fragen in Husserls Phänomenologie Hinweisungen auf das Weltproblem" (Za nas su otvorena pitanja Huserlove fenomenologije ukazivanja na problem sveta).⁴⁴⁰ Razume se, to nije slučajno, ali je konsekventno razumljivo: Pažanin nije studirao kod Finka, čijim je mišljenjem u to vreme dominirala problematika sveta i koji je bio u znatnoj meri

⁴³⁷ Pažanin, A.: *Istina i svjet života u fenomenologiji kasnoga Husserla*, u knjizi: Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988. Tekst je prvobitno objavljen u proširenom obliku 1974. (*Delo*, XX, 11, Beograd, str. 1283-1309), a njegov osnovni deo čini predavanje održano na IV internacionalnom kolokvijumu za fenomenologiju 1969. u Schwäbisch-Hallu i na nemačkom jeziku objavljeno u knjizi *Wahrheit und Verifikation*, "Phenomenologica" № 61, M. Nijhoff, Den Haag 1974.

⁴³⁸ *Op. cit.*, str. 139.

⁴³⁹ *Op. cit.*, str. 141.

⁴⁴⁰ Fink, E.: *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, hrsg. Von Franz-Anton Schwarz, Alber, Freiburg/München 1976, S. 297.

rezervisan spram problematike "prednaučnog sveta života"⁴⁴¹, već kod Landgrebea (koji ga je uputio ka tematizovanju problematike sveta života i istoričnosti)⁴⁴². Sasvim je stoga logično što se Ante Pažanin u to vreme, ranih sedamdesetih godina, okreće filozofskom tematizovanju politike i političkom životu, obraća se Aristotelu koji je najdublje promislio tu problematiku, a za to nalazi podršku kod svog prvog nemačkog učitelja od koga je otišao Landgrebeu – kod Joahima Ritera.

2. Filozofija političke filozofije

O svom studiranju kod Ritera i njegovom značaju za obnovu Aristotelove praktične filozofije u kontekstu Hegelove filozofije istorije, tj. o njegovom značaju za rehabilitaciju praktične filozofije u XX stoljeću, Ante Pažanin piše u predgovoru prevoda knjige Joahima Ritera *Metafizika i politika*⁴⁴³, potom posebno

⁴⁴¹ Fink je smatrao da je pojam "prednaučnog sveta života" opterećen znatnom nejasnoćom, jer nauke svojim tvorevinama prekrivaju prednaučni svet života čoveka. To znači da je naša prednaučnost određena naukom u koju mi ne stupamo spolja jer smo uvek na određen način u nju već postavljeni (Fink, E.: *Sein, Wahrheit, Welt*, M. Nijhoff, Den Haag, 1958, S. 4). Finkova rezervisanost prema čitavoj problematici *sveta života* nije samo posledica Hajdegerovog uticaja, da se, naime, redukcijom čoveka na intencionalnu svest ovaj ne vidi kao konačni, konkretni opstanak (Dasein), već je bitno metodske prirode. Ako je sam svet života konstituisan [Pažanin bi rekao prethodno struktuiran], te se do njega dopire kroz nauke, šta uopšte možemo o njemu znati kao temelju prirodnog stava. Nadalje, nejasan je obim onog što treba da bude prepostavljeno u prepostavljenom naučnom stavu. (O tome opširnije videti u: Uzelac, M.: *Svet života kao temelj moderne umetnosti*, u knjizi: Uzelac, M.: *Stvarnost umjetničkog dela*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991, str. 127-140; isti tekst potom se nalazi i u knjizi: Uzelac, M. *Fenomenologija umetnosti* (2008, <http://www.uzelac.eu/2KnjigeStudija/10FenomenologijaUmetnosti.pdf> str. 354-369).

⁴⁴² Pogrešno bi bilo reći, i čak krajnje nepravedno, da Pažanin nema u vidu problematiku sveta kakva se nalazi kod Husserla. Dovoljno je obratiti pažnju na njegov rad *Povijesni svijet života i praktična filozofija* gde on na tragu Landgrebea veoma temeljno referiše o problematici sveta, no sva njegova pažnja usmerena je ne pitanju sveta kao sveta, već svetu kao svetu života (Pažanin, A.: *Moderna filozofija i politika*, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1986, str. 156-160). Sam rad je prvobitno objavljen, s posvetom Ludwigu Landgrebeu, u zborniku: *Bitak i povijestnost*, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1982, str. 57-74.

⁴⁴³ Ritter, J.: *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, preveli Ante Pažanin i Pavo Barišić, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1987.

objavljenom i u knjizi *Metafizika i praktična filozofija*⁴⁴⁴. Teško da će kome promaknuti podudarnost ova dva naslova, ali i razlika među njima u kojoj se ogleda još jednom nastojanje za samosvojnošću u filozofiji, nastojanje da se izgradi sopstvena pozicija i naspram svog prvog nemačkog učitelja, a kome se ovde obraćam kasnije, jer smatram da je politička dimenzija s kojom je prvo bio Pažanin upoznat, kod njega tek u drugom koraku došla u prvi plan⁴⁴⁵.

Ovom stavu ide u prilog i sam uvid u naslove Pažaninovih triju knjiga u kontekstu Riterove (*Metafizika i politika*) a koji su: *Filozofija i politika* (1973), *Moderna filozofija i politika* (1986) i *Metafizika i praktična filozofija* (1988). Ono što je podudarno s Riterom to je pre svega odnos prema Aristotelu i njegov epohalni značaj za utemeljenje političke filozofije, razlikovanje užeg i šireg značenja pojma *politika*, uspostavljanje identiteta između etike i politike. Ono što pritom bitno odlikuje filozofsku misao Ante Pažanina i što je njena najveća vrlina svakako je činjenica da on sve vreme politiku misli iz filozofije⁴⁴⁶, nalazeći čvrsto uporište u filozofijama Aristotela i Hegela, koje su uprkos svim razlikama u ključnim stavovima krajnje bliske. To ustrajavanje na filozofskom mišljenju politike omogućuje Pažaninu da ni u jednom času na teorijskom planu ne isklizne u prizemni govor o politici i u jevtino politikanstvo⁴⁴⁷, niti da poželi da postane političar, budući da svoju

⁴⁴⁴ Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988, str. 142-180.

⁴⁴⁵ Da je ovaj moj put u ovom kratkom izlaganju ispravan, potvrdu nalazim i u uviđanju O. Marquarda o tome kako "Ritterovi učenici u svojim sadržajnim tezama nisu konvergirali u studiju i u godinama naukovanja nego tek decenije kasnije: kada su sa svoje strane raspolagali iskustvima, koja su im sada Ritterove vlastite filozofske odgovore učinili plauzibilnima; u Ritterovoj školi postoji – to zapažam danas – konvergencija škole kao dugoročno kasno delovanje" (Pažanin, A.: *Duhovne znanosti i praktična filozofija u djelu Joachima Rittera*, u: Ritter, J.: *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, preveli Ante Pažanin i Pavo Barišić, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1987, str. 4).

⁴⁴⁶ Mišljenje politike moguće je samo iz filozofije a ne iz posebnih nauka ili politologije. O tome Pažanin piše da se "temeljno znanje o politici i praktičnoj filozofiji ne može prepustiti politologiji kao posebnoj političkoj znanosti" (Pažanin, A.: *Fenomenologija političkog sveta*, Politička kultura, Zagreb 2007, str. 25-6).

⁴⁴⁷ A što beše odlika tzv. beogradskih praxis-filozofa koji ni s filozofijom nisu stajali baš najbolje, te mi ne bez razloga prof. dr Danilo Pejović prilikom prvog susreta, na moj

najvišu obavezu vidi u tome da bude *filozof politike*⁴⁴⁸, a što se nedvosmisleno potvrđuje u njegovoj knjizi *Etika i politika* (2001).

Obrativši se političkoj filozofiji, Pažanin raspravlja niz aktuelnih tema: mogućnost političkog delovanja u savremenom svetu a na tragu Platonovog i Aristotelovog političkog učenja, pitanje pravednosti u savremenom građanskom društvu, domet ontološke etike i značaj ekološke etike... Već po naslovima vidna je širina tema kojima se Pažanin obraća u svom dijalogu s predstavnicima savremene filozofije koje obilno citira. U isto vreme mora se istaći da se on sve vreme poziva na neke od rezultata fenomenološke filozofije, posebno kada je reč o poslednjim Huserlovim spisima, često samo načelno, pretpostavljajući svoje ranije iskaze na tu temu.

Pažaninovu trajnu bliskost Aristotelu i Aristotelovom učenju politike treba razumeti u kontekstu ne-metafizičnosti Stagiraninove teorije politike; ta ne-metafizičnost politike potpuno je kompatibilna s antimetafizičkom interpretacijom *Prve filozofije* kakvu sprovodi Landgrebe; uverenje da je Huserl nakon predavanja o prvoj filozofiji došao do zaključka da se dospelo s one strane metafizike (što nije bilo strano ni Huserlovom učeniku Hajdegeru), da se na tlu sveta života, bez metafizike, može graditi jedna nova filozofija, logično se moglo osloniti na Aristotelovu praktičnu filozofiju koja je ne-metafizička. Možda se samo izgubilo iz vida da je sva filozofija, ukoliko je filozofija i dalje metafizika⁴⁴⁹.

Tako se dogodilo, da je napuštajući stanovište statične fenomenologije i prihvatajući za nedvosmisleno validne stavove genetičke fenomenologije, Pažanin dospeo na tlo praktične filozofije

odgovor da sam studirao filozofiju u Beogradu, reče [pred Dankom Grlićem kod koga sam u Beogradu i diplomirao], da sam filozofiju studirao na pogrešnom mestu.

⁴⁴⁸ Pažanin, A.: *Etika i politika*. Prilog praktičnoj filozofiji, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2001, str. 11.

⁴⁴⁹ Stoga bi Huserovo udaljavanje od kartezijanskog puta moglo biti tumačeno kao napuštanje metafizike, ali, tek uslovno: kao napuštanje jedne vrste metafizike; Huserovo istrajanje na Lebensweltu kao temelju nije ništa drugo do jedno metafizičko istrajanje. Zato smatram da je fenomenologija nastavak tradicionalne metafizike, samo drugim sredstvima (opširnije u mojoj knjizi: Uzelac, M.: *Fenomenologija*, Veris, Novi Sad, 009; <http://www.uzelac.eu/2KnjigeStudija/11Fenomenologija.pdf>

koja je svoj temelj mogla naći u *Lebensweltu*. Ali, istovremeno, imajući prethodno bogato fenomenološko iskustvo, on se "parmenidovski" našao na raskrsnici dva puta: jedan od njih vodio je u dalja specijalistička istraživanja već odavno rehabilitovane političke filozofije, a drugi nazad u središte fenomenologije gde bi se mogla na osnovu ovog poslednje iskustva otvoriti i treća mogućnost – utemeljenje i dalja izgradnja jedne *praktične fenomenologije*.

Imam utisak da se Pažanin i dalje nalazi na raskršću: hteto bi da istovremeno ide i jednim i drugim putem; ali, to mu ne dozvoljava logika filozofije koju je celog svog veka zastupao.

3. Post scriptum

Dugo sam bio u uverenju da transcendentalna fenomenologija u transcendentalnom egou obezbeđuje svemu, pa i novootkrivenom "svetu života" *poslednje tlo*. Zato me je uvek kod Huserla u prvom redu interesovala problematika *konstitucije* koja je od egoa kao poslednjeg tla vodila svetu na način kako ga je tematizovao Eugen Fink. Smatrao sam da je Fink već 1932. preradom Huserlovih *Kartezijskih meditacija* (koja je do kraja osamdesetih godina fenomenologije bila nedostupna) dospeo s druge strane fenomenologije ostajući pritom i dalje fenomenolog *par excellance*.

Dovodeći u prvi plan mišljenja problematiku sveta i izgrađujući jednu originalnu i svojevrsnu filozofsku antropologiju učenjem o temeljnim fenomenima, te konačno originalnom interpretacijom najznačajnijih mislilaca i prvenstveno presokratovaca, Fink se udaljio i od Landgrebea s kojim je kao učenik Huserla imao u početku mnogo zajedničkog, i njemu je problematika poslednjeg Huserlovog nedovršenog spisa ostala u drugom planu. Fenomenolozi, kako je to u više navrata naglašavano, već pred kraj života rodonačelnika fenomenologije krenuli su svako svojim putem; Huserl je samo mogao da ostane time duboko razočaran, o čemu nalazimo i svedočenje u jednom

pismu upućenom A. Pfenderu⁴⁵⁰. Sama fenomenologija zrakasto se širila u svim pravcima a sam Fink je u toj situaciji ostao usamljen i mnogi, poznavajući ga i lično, no pritom u većini slučaja ne čitajući ono što je on pisao i ne slušajući pažljivo izlaganja koja je na retkim ali reprezentativnim fenomenološkim skupovima držao, videše ga samo kao bledu ličnost u senci velikana kakvi behu Huserl i Hajdeger⁴⁵¹.

Možda uveliko i grešim, ali živim u uverenju da je razvijanje linije tumačenja Huserlove fenomenologije na tragu njegovih poslednjih spisa i problematike sveta života došlo do svoga kraja, i to ne zbog svoje antikvarnosti, već zbog iscrpljenosti mogućnosti koje je takva filozofija otvarala. U času kad pomalo posustaju i nastojanja dalje "rehabilitacije" praktične filozofije a njeni akteri o kojima piše Ante Pažanin počinju da trče za svojim repom, neophodno je načiniti korak nazad da bi se moglo ići dalje napred. Fenomenologija može biti aktuelna i plodotvorna za dalji misaoni rad samo u slučaju ako se polazi od nje kao celine a ne od jedne epizode koja (pokazaće se možda jasnije u budućem vremenu) ne mora biti i izraz celine⁴⁵².

Drugim rečima: spor oko toga da li se Huserlova definitivna pozicija ogleda u razvijanju *transcendentalne egologije* ili filozofije

⁴⁵⁰ Reč je o pismu Huserlovom upućenom A. Pfenderu 6. januara 1931. u kojem piše o razočaranosti svojim učenicima, posebno o Hajdegeru "u kojeg je velike nade polagao", "čiji je uspeh u Marburgu video kao svoj", koji mu je tokom letnjih ferija, dolazeći iz Marburga u Freiburg, obećavao saradnju, a koji je dobivši mesto u Freiburgu koristio ovo da javno ili prikriveno diskredituje Husserlov rad (opširnije: *Pfänder-Studien*, hrs. H. Spiegelberg/E. Avé Lallement, *Phänomenologica* 84, M. Nijhoff, Den Haag 1982, S. 345-349).

⁴⁵¹ Iz senke, razume se, mora se kad-tad izaći; u slučaju Finka to se dogodilo tek nakon njegove smrti, u slučaju Ante Pažanina to se zbilo mnogo ranije, jer senke u ta dva slučaja ipak behu nejednake. U isto vreme ni velikanima vreme ne ide uvek na ruku; u ovom slučaju, prednost je na strani Eugena Finka.

⁴⁵² Poznato je da je Husserl u više navrata imao namjeru da jedno od svojih dela proglaši glavnim, pravim uvodom u fenomenologiju; nije uspeo nijedan put jer nije uspeo da dovrši i izloži u koherentnom obliku ni *Ideje*, ni *Kartezijsanske meditacije*, ni *Krizu*. Po tome je on sličan Marxu, koga Pažanin često citira. Reč je o delima koja u sebi sadrže razvoj ali ne i mogućnost završetka; i kao što Marx ne bi mogao završiti *Kapital* da je poživeo još sto godina, tako to nije mogao ni Husserl jer im se opirala "sama stvar" koju su hteli da zahvate u njenom totalitetu, a to je moguće samo u jednom metafizičkom sistemu kakav oni nisu mogli izvesti jer je po svojoj prirodi neizvediv.

sveta života, čini mi se sve više sporednim u odnosu na pitanje u kojoj meri fenomenologija ostaje filozofija i današnjeg dana. Zato, naslov koji sam ovde predložio više ima retorički no materijalni, činjenični i presudni karakter.

Ono što je po mom mišljenju ipak najvažnije, jeste nespornost aktuelnosti fenomenološke filozofije. Hans-Georg Gadamer na to ukazuje u jednom svom radu iz 1974. godine i ističe: "Kad se mi danas još uvek tako revnosno bavimo Huserlovom fenomenologijom, onda je po sredi zapravo svojevrsna igra između istorijske distance i nove aktuelnosti te filozofije"⁴⁵³. I odista: s jedne strane, istorijska distanca sve je veća, uvećava se broj generacija fenomenologa, uz nesmanjeni interes za Huserlovo delo, a s druge strane, ta aktuelnost je u znatnoj meri podstaknuta već duže vreme neaktuelnošću najraznovrsnijih tendencija u filozofiji naših dana.

Ono čime će fenomenologija i dalje filozofe trajno pleniti, a što je minimum oko čega se svi, siguran sam, i danasemo složiti, nezavisno od toga da li u Huserlovoj fenomenologiji poslednji temelj videli u sveta života, ili u transcendentalnom egou, a to je, nov poziv povratku samim stvarima i stvari filozofije; što se samog Huserla i njegovog dela tiče, podsetio bih na reči koje je jula 1938. godine zapisao poslednji njegov asistent: "Seine Arbeit ist getan, sein Werk ist, auch wenn nich für unsere Zeit, so doch für jene kommenmüssende Zeit, wo die Leidenschaft des Denkens den Adel des Menschen bestimmt"⁴⁵⁴.

(2010)

⁴⁵³ Gadamer, H.-G.: *O aktuelnosti Huserlove fenomenologije*, u knjizi: Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, ПЛИАТΩ, Beograd 2005, str. 98.

⁴⁵⁴ Fink, E.: *Edmund Husserl † (1859-1938)*, u knjizi: Fink, E.: *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. Franz-Anton Schwarz, K. Alber, Freiburg/München 1976, S. 96-97.

6. Sudbina mišljenja u svetu kome ono ne pripada⁴⁵⁵

Seni profesora Mihaila Đurića

Naše vreme odlikuje jedna specifična, samo njemu svojstvena forma otuđenosti: otuđenost od vremena u kojem ontički jesmo, a kojem svojim unutrašnjim bićem sve manje pripadamo. To novonastalo vreme, za življenje u njemu, podrazumeva sasvim nove poglede na svet i vrednosti koje se po nekoj zaostaloj navici ili inerciji ponekad, doduše, i pomenu, ali ne manje, podrazumeva i izlaganje doskora nepoznatim izazovima pred kojima većina ljudi u ostaje nema i nemoćna.

Nastupilo je doba izrazito različito u ontološkom smislu od vremena njemu prethodnom, a ono ranije, što je već uveliko iščilelo rastvaranjem u našem pristajanju na njegovo odsustvovanje, izgubilo se u toj meri da nas iz njega za naše ranije smislove više ništa ne veže.

Stoga, danas misliti kategorije vremena i promene, isto je teško kao što to beše u antičko doba, kada je vest o njima bila maglovita i pojmovno nejasna; ovo poređenje možda i nije najsrećnije, a još je manje adekvatno za razumevanje novonastale situacije koju odlikuju posve nova pojmovna značenja, budući da se nedostatku postojanja jasnih pojmoveva što je odlikovalo epohu rađanja zapadne metafizike, sada suprotstavlja preobilje pojmoveva s do te mere izdiferenciranim značenjima i nijansama, da su oni jednakom malo upotrebljivi za opis i definisanje stvari i relacija novoga sveta u kojem prebivamo.

Pripadnost dobu u kom je živeo, i stvarima koje su ga okruživale održavajući mu osećaj bliskosti, čovek je uvek potvrđivao svojim uzvišenim delovanjem i vezom sa stvarima i ljudima koji su činili njegovu blizinu; danas je svako delovanje u svetu lišeno smisla, dok je bliska nam blizina postala najdalja daljina. Sfera duha za koju se on uvek čvrsto držao, istopila se pod naletom bezdušnog pragmatizma i njeni retki tragovi sada su se pretvorili u duhovne oaze zagubljene u retkim intermundijama.

⁴⁵⁵ Rad napisan na poziv Danila Baste (februar 2012) za zbornik koji on publikuje posvećen Mihailu Đuriću.

Čovek je sâm, sâm sa sobom u svojoj osamljenosti, lišen mogućnosti da iz nje izađe i sretne se s drugima jer nema nijedne niti koja bi ga s njima povezivala.

Kako živeti u vremenu u kojem sticajem njemu stranih okolnosti čovek egzistira a kojem ni duhom ni svojim mislima više ne pripada, i kako misliti to vreme s kojim se izgubilo sve vreme u kojem je čovek znao za duboki smisao svog života, vreme za koje čoveka više ništa ne veže, osim neke blede, sve sumnjivije uverenosti da niko nema prava svojom voljom da napusti svet pošto u njega svojom voljom nije ni dospeo?

1.

Već na početku naše duhovne istorije najveće uvažavanje imahu oni pojedinci što behu zakonodavci i nadareni umom, sposobni da daju dobar savet; nazivahu ih mudracima jer njihova mudrost ticala se praktičnog života, onog, što je ljudima tada bilo najpotrebnije; oni nisu veličali i hvalili neposrednu korist, budući da su više od nje cenili vrlinu i ona svojstva kojima se odlikovala vrsnost ljudi. Nije stoga nimalo slučajno što su i njihovi misaoni naslednici nastavljali da neguju i šire tu duhovnu dimenziju kojom je vladalo najviše dobro. Filozofske škole nastale u Atini tokom četvrtog stopeća pre naše ere, pre svih, Platonova i Aristotelova, ali isto tako i stočka i epikurejska, svoj najpreči zadatok videle su u obrazovanju pojedinca, u stvaranju od njega građanina polisa, a potom, na početku helenističke epohe, s proširivanjem vidika i granica, i građanina sveta.

Svima beše zajednička misao da se u filozofiji pre no na drugim mestima može naći putokaz ka pravom životu i načinu življenja, životu koji bi bio najdostojniji čoveka, jedinog bića sposobnog da živi u zajednici sa sebi jednakima, čoveka vrednog nagovora na filozofiju, koja je, od svih poštovana i duboko uvažavana, usmeravala praktičan život ljudi antičke epohe održavajući pritom neraskidivu vezu teorijskog i praktičnog, spekulativnog i neposredno životnog.

Nakon više vekova, tek na zalasku helenističke epohe, u vreme kad su ne samo teritorije već i najvišu vlast Rimske imperije

zahvatili varvari, u vreme vladavine ostgotskog cara Teodorika, filozofija je prestala da usmerava život i gubeći značaj, sve više svodila se na utehu čoveku koji se obreo u bezizlazu, a o čemu nam u svom poslednjem spisu svedoči Severin Boetije, mislilac s kojim antička epoha na zapadu dolazi do svoga kraja.

U narednim vremenima, kada je kontemplativnu dimenziju filozofije preuzele hrišćansko monaštvo, filozofiji je preostalo da bude u prvo vreme skromna sluškinja, potom ravnopravni sagovornik koji je omogućavao složene teološke rasprave, da bi se u novo doba koje je svoj najviši domet videlo u triumfu *ratia*, filozofija našla kako na strani onih koji su je koristili da bi potvrdili univerzalnost stavova moderne⁴⁵⁶, tako i na strani onih koji su u njoj videli oruđe za analizu običnog jezika, a konačno, u poslednje vreme i svih koji sa stanovišta postmoderne utiru sve tragove mišljenja svojih prethodnika.

Na taj način filozofija je izgubila svoju raniju moć, oduzeta joj je ona „ljudska“ dimenzija kojom se dugo i uspešno hvalila, jer s verom u nju i njenu neprikosnovenost smenjivale su se generacije čiji je najviši cilj bio negovanje mišljenja i život posvećen mudrosti, a najviši uzori Sokrat i Platon, stoici i epikurejci, a u novo doba Bruno i Spinoza. Da ponovo bude uteha, na kraju moderne epohe osporili su joj oni od kojih bi se to najmanje očekivalo a koji nisu mogli da se pomire sa tim da ona zadrži terapeutsku moć kakvu je muzika posedovala u antičko vreme kad se s ponosom isticalo da je filozofija najviša muzika (*Fedon*).

Neki su od filozofije očekivali mnogo više: hteli su da ona bude filozofija revolucije, no prekasno, u vreme kad više nije bilo revolucionara; nije stoga nimalo slučajno što filozofija stoji već duže vreme na ivici ponora: ne da joj se ono što bi ona možda i mogla, a zahteva se od nje ono što filozofija tokom čitave svoje istorije niti je činila niti htela.

Usud filozofije možda se u svom dramatičnom obliku najjasnije pokazuje u današnje vreme kad nam sa svih strana dolaze glasovi o njenom kraju i njenoj nepotrebnosti; time što

⁴⁵⁶ „Ko neće da se upusti u rad pojma, neka diže ruke od filozofije“ (Adorno, T.: *Filozofska terminologija*. Uvod u filozofiju, Svetlost, Sarajevo 1986).

pripada prošlosti, u svom najvišem obliku znanom kao metafizika, filozofija se nekima pokazala kao dovršena u Hegelovom filozofskom sistemu, a drugima, jednako nezadovoljnima i Hegelom i njegovim naslednicima i sledbenicima, ona je postala nepotrebna jer su na njeno mesto došle prikrivene ideologije koje su čoveka videle kao predmet političke upotrebe i materijal za demonstraciju manipulativnih strategija vlasti.

Na sreću, ima i onih koji znaju da je „filozofiji prvenstveno stalo do onog što jeste, a ne do onog što treba da bude“⁴⁵⁷ i zato filozofima današnjice ni najmanje nije stalo da filozofija bude iskorišćena kao teorijsko sredstvo u promišljanju nekih obmanljivih projekata koji se predlažu za predmet teorijskih rasprava, među kojima se danas ističu globalizam, demokratija, sabornost, ili davno upotrebom izbledela neka od estetičkih kategorija⁴⁵⁸; i danas, u potpuno izmenjenom vremenu, shvaćenom kao ne-vreme u tradicionalnom smislu, filozofija može s punim pravom nastojati na svojoj a-istoričnoj poziciji dok postavlja pitanje temeljnih fenomena koji svojom igrom i borborom omogućuju da ljudski opstanak i dalje postoji kao poprište susreta kosmičkih moći s antropološkom valensom: svetla i tame, neba i zemlje.

Ne treba stoga ni najmanje da čudi činjenica što tokom čitave istorije ne prestaju pokušaji da se odredi priroda čoveka, da se ukaže na ono postojano i nepromenljivo u njemu, da se u prvom redu istakne ono po čemu je čovek zapravo čovek; samo njemu svojstvena priroda, jedinstveno ljudsko svojstvo, nalaženo je u moći govora, ili u tome da je čovek racionalno biće (*animal rationale*), da radi (*homo faber*), ili da jedino on ume da se igra (*homo ludens*), da samo on ima poseban, sudbonosan odnos spram tehnike (*homo technicus*), ili sposobnost korišćenja simbola (*homo symbolicus*), dok se, u pristupima onih koje je odlikovalo ništiteljsko ponašanje,

⁴⁵⁷ Fink, E.: *Bruderzwist im Grund der Dinge*, u knjizi: Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, S. 42.

⁴⁵⁸ Možda je samo još malo potrebno, pa da se poveruje u neku teoriju „filozofske zavere“ u kojoj neko smišlja antikvarne teme lišene svakog značaja a s namerom da se mislioci okupe oko njih kako bi svu svoju misaonu energiju usmerili u pogrešnom smeru. Kao da je nekome posebno stalo da misao ostane na stranputici, daleko od onog što je bitno i odlučujuće za našu egzistenciju i naš opstanak.

polazilo od toga da čovek nema svoju prirodu, da on sebe neprestano izgrađuje iz svoje slobode, budući da čoveku egzistencija prethodi esenciji; time se čovek oslobođao od hirovitog ponašanja bogova, otvarale su mu se mogućnosti da sebe izgrađuje po merilima koja je sam utvrđivao, i za koja je nalazio da mu na najbolji način izražavaju smisao i razloge postojanja.

U odnosu na sve pobrojane pokušaje koje karakteriše svodenje čovekove prirode na jedan princip (govor, rad, razum, igra...), sredinom XX stoljeća nemački filozof Eugen Fink izgradio je originalno filozofsko učenje o čoveku, polazeći od toga da čovekovu prirodu u svim poznatim nam istorijskim vremenima, određuju pet temeljnih fenomena⁴⁵⁹, koje je moguće naći izložene kako u delima prvih tako i poslednjih filozofa (Platon, Hegel)⁴⁶⁰. Eugen Fink, mnogima poznat kao vrsni tumač dela Edmunda Huserla čiji je bio dugogodišnji i poslednji asistent, a što je imalo za posledicu da je decenijama ostao u senci učitelja (ali i drugog svog velikog duhovnog sagovornika Martina Hajdegera), u pet temeljnih fenomena uvrstio je *rad, borbu, ljubav, igru i smrt*, na osnovu dubokog spekulativnog uvida da se tokom svih promena kroz koje prolazi čovek i njegova društvena okolina, pomenuti fenomeni ne „gube“, niti „blede“, budući da su aktivni učesnici u čovekovom životu; temeljni fenomeni su konstante koje možemo jasno prepoznati u pozadini postupaka svih ljudi svih epoha i perioda ljudske istorije. Svi pomenuti fenomeni ne javljaju se istovremeno, u čovekovom životu, niti su u njemu jednakoprисutni: neki određuju život i njegov sadržaj, neki njegove granice, ali svi

⁴⁵⁹ Nakon što je temeljnim fenomenima posvetio predavanja u letnjem semestru 1955. godine (Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979), Fink je u narednih petnaest godina, koliko je još predavao na Pädagogische Hohschule u Frajburgu, većini od njih posvetio posebne knjige (*Spiel als Weltsymbol, Metaphysik und Tod, Traktat über die Gewalt des Menschen*), a sama ideja o njima, provlačila se potom kroz sve njegove potonje spise i sva njegova predavanja.

⁴⁶⁰ Platonovi dijalazi mogli bi se tumačiti iz aspekta pet temeljnih fenomena: o smrti govori se u dijalogu *Fedon*, o vladavini (borbi) u dijalozima *Država, Državnik, Zakoni*, o ljubavi u *Gozbi i Fedru*, o radu, u svim dijalozima gde se govori o *techne*, o igri u *Zakonima* i u svim dijalozima kroz njihovu dijalošku formu, ili kroz Platonovo nadmetanje s pesnicima (Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S 30). Kada je reč o Hegelu, tada treba imati pre svega u vidu *Fenomenologiju duha*.

zadržavaju pored antropološke i svoju od iskona kosmološku valensu.

Temeljni odnos u koje se pomenuti fenomeni nalaze jeste igra, no to ne znači da je igra svima ostalima nadređeni fenomen. Svi su oni u svom izvornom i ontološkom smislu jednakovredni, svi oni imaju kosmičko poreklo i antropološku osnovu; za sve njih je karakteristično da su isključivo ljudski i da ih samo čovek poseduje: samo čovek radi i samo čovek može da se igra, samo čovek voli i samo on poznaje dobre i hude strane vladavine, samo čovek umire svestan svoje smrti za razliku od drugih živih bića koja nesvesna svoga kraja samo skončavaju.

Pa ipak, među temeljnim fenomenima, po mišljenju Finka, postoji i jedna mala razlika: pored toga što su *temeljni* fenomeni, oni su u isto vreme i *fenomeni*, no s jednim izuzetkom, a to je smrt. Smrt kao životno ništa i negacija svakog smisla, po mišljenju Finka, jeste temeljni fenomen ali ne i fenomen⁴⁶¹, budući da ona (uprkos svesti o njoj koju imamo sve vreme), nije u životu već s one druge njegove strane. Tako nešto vidno je već iz samog naslova Finkovih predavanja iz letnjeg semestra 1964. godine *Metaphysik und Tod*⁴⁶²: metafizika obuhvata četiri fenomena (rad, borba, ljubav, igra) koji uslovjavaju čovekovo odnošenje spram prirode (physis), dok joj smrt „uzmiče“ i nalazi se negde „s druge strane“.

Pitanje koje ovde postavljamo glasi: da li je ova teza i danas, u našem izmenjenom, ne-tradicionalnom svetu prihvatljiva? Ovo

⁴⁶¹ Smrt u strogom smislu i nije fenomen koji se može predstaviti i prikazati, svakog časa dovesti do očevide datosti... Ona sama nije fenomen, odnosno, nije nikakav fenomen, ona se događa kao odlazak iz pojavnog sveta ali prožima i senči sve fenomene života čoveka. (Videti: Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 199). Smrt po mišljenju Finka nije fenomen i stoga, što se ne može doživeti, te se po poznatom Epikurovom uvidu stoga čovek nje i ne treba bojati, jer dok ima njega nema smrti a kad ona nastupi, više nema njega (Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 35). Time što ljudski opstanak zaokružuje i čini ga celim, smrt je spoljašnja, neprekoračiva granica koja nas određuje. Time što kao smrt drugog ona može biti fenomen za nas, ali ne fenomen u slučaju naše sopstvene smrti, može se reći da ona ima čudnu strukturu te je zapravo temeljni fenomen, ali ne i fenomen (*Op. cit.*, S. 36). Ovo samo potvrđuje da „smrt kao temeljni momenat ljudskog opstanka stoji u jednom unutrašnjem bivstvenom odnosu spram ostalih temeljnih fenomena“ (Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 151).

⁴⁶² Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970.

pitanje je posebno značajno već zbog toga što u protivnom slučaju čitava koncepcija o prirodi i strukturi današnjeg čoveka postaje problematična i sve što znamo o čoveku ranijih epoha više ne važi i ne funkcioniše u ovom našem svetu koji izgrađuje samo sebi znana i shvatljiva pravila čija je nerazumljivost posledica delovanja nama nepoznate logike.

2.1.

Ako bismo hteli da u najkraćim crtama izložimo Finkove stavove o smrti kao temeljnog fenomenu, na osnovu već pomenutih njegovih predavanja iz 1955. godine⁴⁶³, treba poći od uvida da upravo zahvaljujući svesti o smrtnosti i sopstvenoj smrti čovek se razlikuje od životinja, ali isto tako i od bogova, da jedino on stanuje u senci smrti, da se jedino čovek odnosi prema smrtnosti kao takvoj i da, dok sva druga bića skončavaju, jedino on umire. Čovek je jedino biće koji zna za prolazeње konačnih stvari; budući da je i sam prolazan, on zna za prolaznost kao takvu, te je sposoban da u nastajanju i bujanju sagleda propadanje, a u životu koji traje, nadolazeću smrt.

U znanju o smrti, smatra Fink, javlja se sve što je zagonetno i upitno; znanje o njoj nalazi se u svim čovekovim dostignućima, budući da je smrt večiti pratilac čoveka. Istišući da je filozofija isključiva mogućnost *smrtnog* čoveka i da ona proizlazi iz znanja o smrti, pozivajući se na to da se već u doba antike filozofija karakterisala kao brigu o smrti (*melete thantou*), Fink upućuje na svima nam znano mesto iz Platonovog *Fedona* (64a) o tome da „oni koji istinski filozofiraju, teže za tim da umru“.

Ljudska smrt je ontološki problem koji ne može biti shvaćen kategorijama koje primenjujemo na stvari; kraj čoveka različit je od kraja svakog drugog bića kao i načina prestanka postojanja bilo koje stvari. Kada čovek govori o smrti, on ne govori iz sopstvenog iskustva (budući da se ono može steći samo sopstvenom smrću), on govori o smrti s obzirom na smrt koja je zadesila nekog drugog, i ta

⁴⁶³ Ovde se ukratko ističu osnovni Finkovi stavovi izloženi u njegovim predavanjima tokom letnjeg semestra 1955. godine, a koja su posthumno priredili i objavili 1979. godine Franc-Anton Švarc i Egon Šic. Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins, Alber*, Freiburg/München 1979, S. 98-198.

smrt za onog ko i dalje živi samo je jedan smrtni slučaj pošto za onog ko o njoj govori i dalje teče objektivno vreme. Zato, smrt može biti događaj za onog ko i dalje živi, no ne za onog koga se neposredno tiče.

Kada hoće da objasni smrt drugog (koja i njega strpljivo čeka), čovek se poziva na od ranije već izgrađenu i opšteprihvaćenu sliku o zagrobnom životu, koji je ništa drugo do projekcija njegovog realnog, iskušenog života u onostranstvu, jer, nemajući neposredno iskustvo smrti, čovek nema ni predstavu o onostranom, budući da nije u stanju da se apstrahuje od zemaljskih stvari⁴⁶⁴, niti da zamisli nešto što već nije deo njegovog ranijeg iskustva⁴⁶⁵.

Smrt onog koji umire je njegova sopstvena smrt, njegovo ispadanje iz intersubjektivnog sveta ljudi i stvari, trenutak iza kojeg ne dolazi nikakvo drugo vreme. Danteova slika zagrobnog života, gde je večnost zapravo vezana za pakao, kao njegovo poslednje svojstvo, ovde više ne funkcioniše. I zato, smrt drugog jeste fenomen za nas, ali ne i za njega jer sopstvenu smrt on ne može doživeti kao što doživljava zalazak sunca ili nadolazak jeseni; smrt nastupa, ali se ne pojavljuje. Ona je uvek i isključivo sopstvena smrt i njoj se ne može umaći; tek (ona kao krajnja nepremašiva granica koja je svakom čoveku postavljena) čini ljudsko postojanje „potpunim“. Ako o njoj metaforično govorimo, smrt se pokazuje kao tamna senka nadneta nad čoveka i sve ljudske stvari, kao neshvatljivo, nepojmljivo dešavanje⁴⁶⁶ koje nije momenat njegovog unutarsvetskog bitisanja.

Ali, za razliku od tuđe smrti koja je za one što žive prisutan fenomen, sopstvena smrt (ka kojoj se čovek iskonski odnosi u stalnoj napetosti i iščekivanju, manje ili više nje svestan), nije fenomen za nas, već oblik napregnutog odnos spram budućnosti, stanje koje *jestе* ali koje mu kao pojedincu neminovno tek predstoji. Fink zato i podseća na ono poznato nam mesto iz Hegelove

⁴⁶⁴ Iskustvo, koje pripada strukturi ljudskoga duha, jeste ovostrano iskustvo, iskustvo o mnoštvu bivstvujućih, iskustvo individualizovanog ja o individualnim stvarima. Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 52.

⁴⁶⁵ Kao što o svetu čovek može imati pojam ali ne i predstavu, na šta je ukazao već Kant, tako i o smrti možemo imati pojam, ali ne i predstavu.

⁴⁶⁶ Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 59.

Fenomenologije duha gde se kaže: "Život duha nije život koji zazire od smrti i čuva se od pustošenja, nego život koji je podnosi i u njoj se održava"⁴⁶⁷.

Kako je sopstvena smrt, po dubokom uvidu Martina Hajdegera „krajnja, bezodnosna, nenadmašiva mogućnost ljudskog opstanka“⁴⁶⁸, s punim pravom smatra Fink da mišljenje o smrti ostaje prvo mišljenje, mišljenje kojim započinje svako mišljenje o životu i svetu, jer život kao zagonetku vidimo tek u kontekstu smrti, i život se može istinski voleti tek kada se zna za smrt koja je definitivno odlaženje iz polja pojavljivanja koje obuhvata prostor između Neba i Zemlje, pri čemu to pojavljivanje je ništa drugo do dospevanje-u-bivstvovanje, kojem tek pripada vreme (za razliku od stvari koje jednostavno jesu), pa stoga svako pojavljivanje jeste bivstvovanje-u-vremenu.

Filozofski značaj smrti ogleda se u dalekosežnom raskidu s običnim razumevanjem bivstvovanja; fenomen egzistencije smrti upućuje čoveka „preko“ fenomenalnog i otvara pitanje tamne, nama neshvatljive dimenzije prisutnosti. Smrt je odlazak iz polja pojavljivanja, ali ne neki obični odlazak kakvih imamo sve vreme u svakodnevnom životu, kada odlazimo s jednog da bi dospeli u drugo mesto, već jedinstven odlazak koji se zbiva samo jednom, a čija nas senka prati čitavog života, odlazak u nešto neizvesno, nepoznato, u nešto za šta nemamo ni imena, ni znanja ni pojma – ako uopšte i можemo reći da je to „odlazak u nešto“, jer već Heraklit lepo kaže: „Kad čovek umre čeka ga ono čemu se ne nada niti sluti“ (Diels, B 28).

Kako smrt ima karakter ništenja, budući da je shvatamo kao propast i nestajanje, kao odlazak i iščezavanje, kao prestanak sopstvenog bivstvovanja, smrt biva u potpunosti *negativno* određena. Kako razumeti tu negaciju, pita Fink. Svaka ontologija (kao pojmovno izrađeno razumevanje bivstvovanja) sadrži i učenje o *ništa*, pri čemu to „učenje o ništa“ nije neka dopuna ontologije, budući da se ne može razviti određeno razumevanje bivstvovanja i

⁴⁶⁷ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), Hamburg⁶ 1952, 29; citirano, prema: Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 148.

⁴⁶⁸ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen¹¹ 1967, S. 250.

potom svesti na pojam, ako se istovremeno ne misli i njegova negacija, ako se ne misli *ništa*.

Kako međutim, „misliti“ to *ništa*, kako razumeti vezu bivstvovanja i ništa, ako se već zna da taj odnos bivstvovanja i ništa čini najviši spekulativan problem filozofije? To je bilo i ostalo, po mišljenju Finka, *pitanje svih pitanja*; on je samo mogao da zaključi kako „značenje smrti počiva u tome da se prekorači kako razumevanje bivstvovanja koje važi i vlada u pojavnom svetu, tako i razumevanje ništa koje pripada tom svetu“⁴⁶⁹. Najveći paradoks ovog puta sastoji se, po mišljenju Finka, u tome, da se iz ništa dolazi u bivstvovanje, kao i da se iz bivstvovanja prelazi u ništa.

Nije na odmet pomenuti da se u Finkovoj radnoj sobi pored pisaćeg stola nalazila reprodukcija jednog od poznih Rembrantovih autoportreta: na slici beše prikazano preplašeno, preneraženo, nesretno lice umetnika koje iz neodređene tamne pozadine, iz ništine ulazi u svetlost, da bi se već u narednom trenutku jednako zgroženo, preplašeno, u tu neodređenu pozadinu i vratilo. Finkov izbor ovog portreta i namera da mu se nalazi neprestano u blizini nisu nimalo slučajni: portret po-kazuje ono o čemu nemački filozof sve vreme nastoji da kaže, a to je da čovek odnekud nenadano dolazi u ovaj svet, i to samo na trenutak, da bi već u narednom času iz njega, ne svojom voljom, zanavek otišao. Ovo Rembrantovo pozno, genijalno delo, slika je jedne od temeljnih Finkovih misli koja se kao Arijadnina nit provlači kroz svu njegovu filozofiju i najviše je obeležje njegovog mišljenja i pogleda na svet.

Fink ističe kako „u stvarnosti nema praznih mesta, jer, „nema mesta koje te ne vidi“ i da ništa koje joj pripada stanuje i samo u bivstvovanju bivstvujućeg, da ga prožima, prelimajući se u njemu na hiljadu načina“⁴⁷⁰, ali da to *ništa* nikada ne obrazuje neku sopstvenu, vlastitu oblast u stvarnosti. Ako se pred čovekom otvara horizont tog *ništa* to nije horizont kakav je svet sam, taj horizont nije ni prostoran ni neprostoran, niti je otvoren uslov nekakve budućnosti koja bi bila povezana sa sadašnjošću, već je to

⁴⁶⁹ Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 171.

⁴⁷⁰ Fink, *Op. cit.*, S. 174.

horizont koji se otvara i egzistira isključivo u ljudskom razumevanju smrti.

Kako smrt nije ni fiktivna projekcija zamišljenog sveta koji se prostire s one strane smrti, ali ni poricanje praznine koja se otvara samom smrću, kako ona nije ni transcendencija ni imanencija postojanja, ona ostaje najviši problem ljudskog mišljenja budući da se ogleda u tajnovitoj praznini tog ništa koje nas u misteriji smrti susreće.

Filozofski značaj tog tajnovitog ništa koje nam tako nedvosmisleno tematizuje smrt, jeste u razbijanju zatvorenosti pojavnog sveta, u narušavanju izvesnosti bivstvovanja, jer, ako se mnogo šta može reći o smrti, ne može se ništa reći o tome šta ona jeste; mi možemo s Finkom ponoviti kako je smrt „neistražena zemlja u kojoj se nastanjuju našu spekulativni (*übersinnliche*) snovi“⁴⁷¹, ali to, samo po sebi, nije i dovoljno; pre toga mi moramo ontološki odrediti mesto i status te imaginarnе, neistražene zemlje (Niemandsland) u današnjem svetu u koji se ona, izgleda, bez da je to iko primetio, upravo u naše vreme, krišom uselila.

2.2.

Fink svoja predavanja iz letnjeg semestra 1964. godine naziva meditacijom⁴⁷²; opredelenje za ovaj nedvoznačan pojam u filozofskoj tradiciji, koja vodi od Aristotela preko Dekarta do Huserla, jasno potvrđuje da je tu reč o *prvoj filozofiji* čiji predmet je sve vreme bivstvujuće kao takvo, nezavisno od toga da li se označava kao bivstvo, bivstvujuće kao takvo (*ousia, to on*) ili *subjekt* (kako je to na početku novovekovne filozofije), odnosno *transcendentalna subjektivnost*, kod Huserla. Šta nam novo donosi Finkov filozofski pokušaj? Pre svega već na početku jasno izražen stav da tematizovanje problema smrtnosti i smrti prevazilazi ne samo okvire tradicionalne ontologije, već i metafizike te da se

⁴⁷¹ Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 175. Uobičajeno je da se smrt interpretira kao „prelazak“, kao prelaz u jednu drugu dimenziju, u carstvo senki, kao prelazak u neku nadčulnu oblast, pri čemu se zapravo samo menja mesto a ostaju iste ličnosti sa svim njihovim karakteristikama. Videti: Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 52-3.

⁴⁷² Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 9.

izlaganje u ovom slučaju oslanjana nove uvide o vremenu kakve nalazimo već kod Hajdegera.

Problem smrti, piše Fink, na poseban je način vezan na problem vremena⁴⁷³, jer čovek je takvo, specifično bivstvujuće, da se na poseban i samo njemu svojstven način odnosi ka vremenu kao takvom. Ovo je po mišljenju Finka od posebnog značaja budući da način sopstvene smrti čovek može interpretirati tek u horizontu svog razumevanja vremena, pa stoga, filozofsko pitanje o smrti ne može biti eksponirano izvan teorijskog dolaženja u blizinu problemu vremena.

Smrt je kraj vremena života (ne vremena kao vremena) i zato u svakodnevnom mišljenju srećemo shvatanje o eventualnom životu nakon smrti, pri čemu se smrt predstavlja samo kao vrsta prelaska, simbolično predstavljenog kao vrata⁴⁷⁴ kroz koja se iz polja vremenitosti prelazi u svet večnosti, pri čemu bi vreme, razume se, bez daljeg ograničenja, proticalo i sa „one strane“. Međutim, svako oseća nemogućnost da se ono izvan-vremensko i nad-zemaljsko iskazuje i misli vremenskim, zemaljskim pojmovima. U izvesnom smislu, ovde vreme pripada nama, kao nešto poznato; znamo za njega i kad o njemu ne mislimo jer sam naš život je vremenit, budući da smo kao i sve stvari što nas okružuju - u vremenu, te, životni put svakog čoveka, čitavog naroda i njegove kulture odvija se u vremenu⁴⁷⁵.

Razume se, stvar nije samo u tome što je čovek jednostavno u vremenu, već prvenstveno u tome što se čovek uvek odnosi prema vremenu kao takvom. On nije u vremenu poput drugih stvari, već planira, projektuje, on u sadašnjem trenutku poseduje u svojoj svesti ono što je već prošlo, svestan je budućeg, onog što nadolazi i tek nam predstoji, a to je, opet, moguće samo stoga što on u vremenu zna za vreme prema kojem njegov stav ostaje dvoznačan.

⁴⁷³ *Op. cit.*, S. 10.

⁴⁷⁴ Fink podseća da je taj drugi svet, s one strane, samo udvojeni pojavnji svet, po modelu nama poznatog prostorno-vremenskog sveta, da je tu reč o jednom metafizičkom *horror vacui* koji karakteriše bezvremenost i bezprostornost, da je ta zemlja smrti (*Totenland*) „prostor“ bez mesta i vremena (*Op. cit.*, S. 27).

⁴⁷⁵ *Op. cit.*, S. 11.

U kojoj je meri više otvoren ka vremenu, utoliko mu je stranija nepojmljivost koja obuhvata nastajanje i propadanje konačnih stvari. Čovek govori o trajanju, prolaznosti, raspoznaće mnoštvo temporalnih razlika; on razlikuje prirodno vreme, koje ima karakter ritmičkog ponavljanja koje karakteriše igra suprotnosti, i ovom suprotno, istorijsko vreme, kao dešavanje koje ne poznaje večno vraćanje jednakog, a koje je određeno jedinstvenošću dešavanja, akcijom koja dolazi iz slobode, dešavanje koje ima eshatološki zamišljen konačni cilj⁴⁷⁶.

Čovek jasno razlikuje objektivno i subjektivno vreme, vreme sâmo i svest o vremenu, vreme i večnost; no sve te razlike u svojoj pozadini imaju sveobuhvatno vreme sveta (Welt-Zeit) i sve je to znano i poznato, kaže Fink, pa on stoga i polazi od onog na prvi pogled opšte prihvatljivog i opšte razumljivog, a to je kraj, prestanak postojanja neke stvari koji je moguće razumeti u prostornom smislu, u slučaju kad predmet dolazi do svoje granice i potom prestaje da postoji.

Fink smatra da postoje različiti nivoi na kojima bića u svetu dospevaju do svoga kraja; različit je temporalni kraj unutarsvetskih bezživotnih stvari i samog čoveka koji ima svest⁴⁷⁷ o svom kraju; no, ono što tu treba posebno istaći, jeste svest o samoj smrti i njenoj prirodi: misao o ljudskoj smrti nije samo neka prastara misao o ljudskom usudu, već je ona najprvotnija misao sa kojom počinje mišljenje o životu i svetu⁴⁷⁸.

Sam fenomenalni svet, naspram kojeg vlada smrt, određen je jednim određenim razumevanjem bivstvovanja, i on nam je dat s njemu svojstvenom ontologijom. Čovek živi pod neizgovorenom ali snažno delujućom prepostavkom tog razumevanja bivstvovanja, u čulnoj oblasti pojavnog sveta kao jedino mogućeg i jedino važećeg; bivstvovanje razumemo kao bivstvovanje bivstvujućeg, kao bivstvovanje mnoštva i raznovrskog, kao bivstvovanje reelno različitih stvari i procesa, kao bivstvovanje individualizovanih,

⁴⁷⁶ *Op. cit.*, S. 12.

⁴⁷⁷ Ta svest je u isto vreme garant egzistencije njegovog mišljenja i njega samog, jer koliko dugo misli, čovek postoji, kako je o tome već pisao Dekart u svojim *Meditacijama o prvoj filozofiji*.

⁴⁷⁸ *Op. cit.*, 38.

pojedinačnih stvari, kao bivstvovanje svega što je konačno. Po Finku, to je tako stoga, što je naše razumevanje bivstvovanja i samo konačno, što smo i mi sami ograničeni, što nam je ograničena moć razumevanja i što sama zagonetnost bivstvovanja nije do kraja rasvetljena; naše biće je takođe konačno i ograničeno, jer mi, sve što je ograničeno, konačno, oblikovano ili različito, vidimo kao bivstvujuće, kao pojedinačne stvari koje imaju čvrsto određen obris i formu kao i njima odgovarajuće ime⁴⁷⁹.

Do filozofskog značenja smrti dospevamo s one strane pojavnog, s obzirom na zagonetno ništa koje nas prožima; smrt za nas ima karakter ništenja, budući da je shvatamo kao propadanje, nestajanje našeg bivstvovanja i na taj način ona je, po rečima Finka, skroz-naskroz negativna. Sve to opravdava pitanje: kako razumeti tu negaciju? Moglo bi se desiti da taj negativni karakter potiče iz jednog razumevanja Ništa koje prebiva u svetu pojava. Tako nešto imamo kod Hegela koji *ništa* suprotstavlja svem *bivstvovanju*, ali oba su i dalje samo spoljašnje apstrakcije za stvarnost (Wirklichkeit).

Fink ovde, očigledno, ima u vidu jedno drugačije značenje pojma *Ništa* čija je senka nadneta nad čitavo Hajdegerovo pristupno predavanje⁴⁸⁰ održano 24. jula 1929. u Frajburgu, a na šta podseća potom u svojim predavanjima iz 1941. godine⁴⁸¹; reč je o Ništa koje je „praznije od praznine“ i nenalično nečem bivstvujućem. Ništa je, kaže Hajdeger, najpraznije i jedinstveno (*Das Nicht ist das Leerste und einzige*)⁴⁸², no ono nije ništeće. Ništa nije nalik bivstvovanju unutar kojeg se mi krećemo i iz kojeg rasuđujemo, i zato ono, kao i smrt ostaje nedokučivo iz perspektive sveta pojava i s obzirom na razumevanje bivstvovanja u njemu.

Tako dolazimo do zaključka da su nemislivo *ništa* (koje ne ostaje naspram /nečeg/, već je s one strane bivstvovanja) i *smrt* – jedno.

⁴⁷⁹ *Op. cit.*, S. 41-2.

⁴⁸⁰ Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik?*, in: Heidegger, M.: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967.

⁴⁸¹ Heidegger, M.: *Grundbegriffe*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941, V. Klostermann, Frankfurt am Main² 1991, S. 71-3.

⁴⁸² *Op. cit.*, S. 73.

3.1.

Završavajući osamnaesti sonet poeme *Melisa* (1959) a pod naslovom *Glasovi mrtvih III*⁴⁸³, Ivan V. Lalić u poslednjem stihu kaže:

O strašna lepoto igre bez mogućeg posrednika!

Ovde naš veliki pesnik nakon višestrukog isticanja kako glasovi mrtvih nisu i mrtvi glasovi⁴⁸⁴, čime nas uvodi u razliku života i smrти koja se briše na razmeđi jave i sna, imenuje smrt igrom, igrom koja nema posrednika, kao što na to ukazuje u više navrata i Hajdeger. Smrt je igra i ono čemu se usmerava pesnik jeste njena lepota, lepota igre koju igra smrt. Igra je metafora, ali znamo, kod Eugena Finka ona je metafora sveta (na što ukazuje i naslov jedne od najpoznatijih njegovih knjiga). No s druge strane i smrt je isto tako metafora: ona je i simbol, i metafora i temeljni fenomen.

Videli smo da upravo Fink opisuje smrt kao metaforu, kao parabolu kojom se odlazak iz života, iz realnosti prikazuje kao prolazak kroz imaginarna vrata smrti; sve to funkcioniše dok funkcioniše realnost u kojoj se nalazimo, dok njena stvarnost nije dovedena u pitanje; realnost o kojoj su pisale generacije filozofa koje su nama prethodile (sve do pojave novih digitalnih tehnologija i njihove masovne primene devedesetih godina XX stoljeća), ta realnost koju su svi filozofi imali u vidu kao nešto prvo bitno dato i samo po sebi razumljivo - danas se izgubila. Rastopila se i nestala poput predela u magli. Obreli smo se, svi bez izuzetka, u novovrsnoj virtuelnoj realnosti koja se stvara putem medija i digitalnih tehnologija; to je već poodavno bilo najavljivano onom reklamnom rečenicom: „šta nije objavljeno kao vest, to se nije ni dogodilo“, no mi, ako smo na to i obraćali pažnju, nismo tom simptomu pridavali značaj koji je on zasluživao.

⁴⁸³ Lalić, I. V.: *Vreme, vatre, vrtovi*, Dela I, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1997, str. 178.

⁴⁸⁴ Sonet 16 (*Glasovi mrtvih I*, stih 1, 14); sonet 19 (*Glasovi mrtvih IV*, stih 10).

Promena realnosti, ili bolje rečeno, ukidanje vrednosti i dimenzije prošlog i na njeno mesto postavljanje novog sloja virtuelnog, do čega je došlo bez velike najave krajem prošlog stoljeća⁴⁸⁵, ogleda se u promeni viđenja sveta, u promeni samog načina gledanja koji bi morao da omogući gledanje i sam uvid, i konačno, a što nije ni u kom slučaju na poslednjem mestu, ta promena realnosti ima kao jednu od glavnih posledica promenu vrednosti koje su sve vreme dosad, makar i na promenljiv način, regulisale celokupnu intersubjektivnost.

Podsticaj za izmenu svih odnosa koji su nas vezivali za svet i neposrednu okolinu došao je od glorifikatora relativizma koji je propagirala moderna postmoderna filozofija; takav obrt, koji se ogledao u menjanju predznaka i izokretanju sveg poznatog, bio je moguć već i samim tim što pomenuti podsticaj nije dolazio od jedne filozofije koja bi bila baštinik svoje bogate tradicije, već od jedne anti-filozofije duboko neprijateljske spram njoj prethodne filozofije modernog utemeljene na prosvjetiteljskim načelima pozivanju na princip *ratia*. U ime oslobođanja od navodnih stega novovekovnog mišljenja moderne i njene manipulacije slobodom čoveka (protiv čega je tako žestoko ustao Fuko), postmoderna je kritikom ranijih sistema vlasti dovela do toga da se novoizgrađena totalitarna kontrola i opšta nesloboda proglaši za emancipatorski princip, a neodgovornost za osnovno sredstvo njegovog realizovanja.

Tako se u svetu virtuelne slobode, pod absolutnom kontrolom novih medija gde su prednjačili televizija i internet, počeo formirati svet neslobode, suprotan svemu znanom u ranijim epohama na koje svako pozivanje sada postaje besmislenim i bespredmetnim. Za veoma kratko vreme počeo je da se stvara drugi osećaj života, da se otvara prostor drugačijem načinu

⁴⁸⁵ Obrat istorijski, kojem smo svedoci ali i njegovi saučesnici razlikuje se od svih njemu prethodnih; i u ranijim epohama bilo je smena generacija, trenutaka kada su novi kritikovali stare, ali to je ipak bila „svađa u porodici“. Uvek je nova generacija imala u vidu i vrednosti njoj prethodne i nije bila rušitelj svega stvorenog pre nje. Danas se po prvi put događa da nova generacija ne priznaje bilo šta što joj je prethodilo, smatrajući da puno pravo na postojanje ima samo ona. To njeno novo samoproklamovano pravo podrazumeva izgradnju sveta simulakruma i život iz kojeg su odstranjene sve ranije od svih uvažavane temeljne vrednosti na kojima je izgrađivana zapadna civilizacija koja je svoju trajnu inspiraciju nalazila u grčkoj i rimsкоj kulturi i duhovnosti.

življenja; duhovna dimenzija, koja je vekovima bila mera smisla i izvorište vrednosti, počela je da se potiskuje prvo iz umetnosti, a potom iz ostalih oblasti kulture; svet je postajao sve više jednodimenzionalan, ne samo na način kako ga je opisivao nekoliko decenija ranije Markuze, već tako što se sav njegov potencijal počeo svoditi na izgradnju potrošačkog mentaliteta u službi sve ubrzanije hiperprodukcije nepotrebnih, reklamom nametnih proizvoda, i stvaranje potrošača postalo je kategorički imperativ današnjeg vremena.

Upravo je to i osnovni razlog što je samo jedan korak preostao do promene čovekove strukture za koju se već poodavno, prvo tiho a potom sve glasnije, počelo govoriti da nje zapravo i nema, da se može nametnuti, a potom, po sopstvenoj volji, oblikovati visokim upravljačkim tehnologijama. Ostalo je samo pitanje najviših određenja čoveka, onih temeljnih fenomena kojima se on kao egzistencija izdvajao od svih drugih egzistentnih bića; napad na metafiziku podrazumevao je i napad na smisao osnovnih svojstava koje su karakterisale ljudski opstanak i njegovo prisustvo u svetu. Sva razmišljanja o nadolazećoj epohi nihilizma to najbolje pokazuju i smisao i značaj nihilizma jesu jednakovo važne teme i kod pozognog Ničea, i kod Hajdegera, ali i kod Mihaila Đurića koji je sa dvojicom prethodnika delio mišljenje i o usudu zapadne metafizike.

Poricanjem metafizike, porekla se i spekulativna ravnoteža između ranije pomenutih četiri temeljna fenomena i smrti koja se dosad nalazila sa one strane života i sveta, sa one strane metafizike, sa one strane svake filozofije konačnosti i konačnog. Sa ukidanjem realnosti, ukinuta je i granica koja je omeđivala sve što jeste, sav sadržaj realnog rasplinuo se i prešao u beskonačnost; jednim delom on je obesmislio sebe a drugim, on je uvukao u sebe i ono što mu nije pripadalo, što mu je davalо granicu, ali time obezbedivalo i smisao.

Tako se smrt, uselila u svet, prvo kao empirijska datost masovne smrti (u ratovima tokom čitavog proteklog veka⁴⁸⁶), a

⁴⁸⁶ Interesantno je da su glavni inspiratori svih ratova i nesreća u XX stoljeću, Nemačka i Amerika, svaka u svoje vreme pretendovale na kulturnu i civilizacijski vodeću ulogu: reč

potom kao realan događaj virtuelne realnosti – prvo u video igrarama, a potom u neodgovornom ubijanju u realnosti (pošto se svet video igre proširio na svu realnost nametanjem svojih sopstvenih pravila za opštеваžeće).

Ljudi su nastavili i dalje da egzistiraju u svetu, da žive, po inerciji, ne pripadajući tom virtuelnom svetu, koji je ubrzano počeo da plavi i preoblikuje sve čega se dotakne, budući da ni na kakve obale nije nailazio⁴⁸⁷; sve oničko počelo se odmah identifikovati s ontološkim. U ovom času svet je još uvek podvojen, jer virtualni svet ostatke prošlog nije do kraja digitalizovanjem progutao i to je razlog što ljudi još uvek se pozivaju na tradicionalne vrednosti i tradicionalnu kulturu koji više nemaju opšte važenje u svetu novih vrednosti koje uspostavlja pobednička tehnokratska kasta. Iako u suštini gubitnici, ljudi se hvataju za neke stare norme i vrednosti s kojima su rođeni i uz koje su odrasli ne shvatajući da je sva animoznost „inovatora“ upravo usmerena na sećanje prošlog.

Moglo bi se reći da je možda i ovakav ishod naslućivao Hajdeger kada je govorio o opasnostima koje dolaze od svemoći tehnike, no teško da je mogao sagledati i sve negativne posledice koje iz toga mogu slediti, a koje su sad enormnom brzinom postale elementi nove realnosti.

Našavši se s druge strane vrata i postavši ne prelaz a deo realnosti, prelaz koji se neprestano i svakog časa realizuje, smrt je stekla svu neophodnu objektivnost i mogućnost da u ovom životu i pre časa umiranja negira čoveka; čovek je sada u situaciji da u bukvalnom smislu živi svoju smrt, svoje ništa; smrt je time od temeljnog fenomena što je bila ranije, postala fenomen u pravom

je duhovnoj prevlasti nemačke kulture u XIX veku i američke tehničke civilizacije u sledećem veku (što je praćeno s dva svetska rata, koncentracionim logorima, genocidnim ratovima Amerike u Vijetnamu i Latinskoj Americi, a danas po celom svetu).

⁴⁸⁷ Ako su u srednjem veku retki manastiri uspeli da sačuvaju tragove duhovne veličine antike i da ih prenesu naredenim vekovima, danas preti realna opasnost da se unište i retke preostale oaze znanja, mesta gde se znanje neguje radi njega samog a koje čine male skupine ljudi a ponekad i pojedinci. Preti opasnost da nestanu i poslednji vrtovi o kojima piše Fink, da nestanu ta „neizgledna ostrva, ali mesta puna potajne snage koja do ljudskog bića dopire iz carstva lepog“ (Fink, E.: *Der Garten Epikurs*, u: Fink, E.: *Epilog zur Dichtung*, V. Kllostermann, Frankfurt am Main, 1971, S. 36).

smislu te reči, unutarsvetska pojava i pravi vladar virtuelne realnosti.

U ontološkom (makar ne i ontičkom) smislu čovek se našao u Danteovom ledenom devetom krugu u kojem više nema vremena. Još za svoga života, čovek se našao u večnosti.

Sve vreme isticano je a-istorijsko filozofsko stanovište Finka⁴⁸⁸, koje sad biva teorijski ugroženo; nastala promena sveta, zahvatila je i prirodu i strukturu igre samih pet temeljnih fenomena izmenivši im unutrašnji smisao pa tako i relacije koje je igra igrajući postavljala među njima.

Živeći u svojoj smrti čovek više ne pripada svetu; on se izdiže spram sveta ali ne da bi postao bog, već da bi slavio njegovo odsustvo; s druge strane, ni virtuelnom svetu bog nije potreban, jer taj svet poseduje u sebi sva svojstva koja je ranije imao bog, što ne znači da nije i njegova karikatura u novom, otuđenom obliku, ali i taj svet je beskrajan i sam sebi apsolutno dovoljan. Sve to ima za posledicu potpuno novi način postavljanja filozofskog pitanja, a što je još uvek moguće na samoj granici vrtuelnosti. Filozofija u vrtuelnom svetu koji tvori savremena vlast lišena je smisla kao i sve ranije duboko poštovane vrednosti koje mogu postojati ne kao groteskna forma svoje prirode, već kao prazni oblici kojima se akteri vrtuelnog sveta igraju u opravdanju svoje potrebnosti i neophodnosti.

3.2.

U naše vreme ima još uvek onih koji smatraju da konačna odluka, kao i u slučaju stava o kraju umetnosti nije doneta⁴⁸⁹, da

⁴⁸⁸ Damnjanović, M.: *Ljudski svet i svemir*, predgovor knjizi: Fink, E.: *Epilozi poeziji*, BIGZ, Beograd 1979- str. 10. U nepovesnosti Finkovog mišljenja Milan Damnjanović konstataju deficijentnost njegovog mišljenja. Kako stvari stoje, ova ne-istoričnost lako se sad može pokazati kao nadistoričnost, ili transistoričnost. U posthumno objavljenim Finkovim spisima lako se da videti njegov odnos spram istorije ali i istoričnosti mišljenja i to u onoj meri u kojoj to važi i za Hajdegera. Preostaje samo dogovor oko pojma istorije.

⁴⁸⁹ Upućujem na Pogovor koji je Martin Hajdeger napisao za svoj spis *Izvor umetničkog dela*, u kojem podseća da Hegel nije poricao mogućnost i daljeg postojanja umetničkih dela, no da pritom ostaje pitanje: „da li je umetnost još suštinski i nužan način na koji se dešava istina presudna za naše istorijsko opstajanje, ili umetnost to više nije? Ako, međutim ona to više nije, onda ostaje pitanje zašto je to tako. Odluka o Hegelovom stavu

još uvek postoje oaze duha koje digitalne tehnologije ne mogu da preplave; takvima, nepopravljivim optimistima i sveštenicima velike filozofske tradicije pripadao je i aristokrata duha Mihailo Đurić. Živeo je u dubokom uverenju da je život dar da ga niko nema pravo sebi oduzeti, mada, prirodu i poreklo tog dara on u svojim spisima nije tematizovao. U igri tematskih i operativnih pojmoveva, krećući se svojim vijugavim retoričkim stazama između Scile i Haribde, među nad svet uzdignutim suprotnostima koje su ga navodile na oprez, upozoravajući ga da se nad horizontom nadvija nešto nepoznato i neizvesno, za što je on u svom dubokom uverenju smatrao da je dovoljno ako se identificuje i izdvoji kao pošast nihilizma, kada je govorio o daru, on nije mogao videti njegovo mesto u virtuelnom svetu u koji se uselila smrt.

Đurić je filozofiju osećao kao najviši zadatak života, kao najviše uzdizanje duha nad osnovnim biološkim funkcijama (na koje nas ponekad kraj života svodi, a čega se on možda u dnu duše najviše pobjavavao, smatrajući da je čovekova obaveza da umre dostojanstveno), i zato, zalažući se za aristokratiju duha u vremenu koje je odavno izgubilo svoju aristokratiju, postajao je sve više svestan da više traje no živi u doba koje više nema razumevanje ni za njegove misli i stavove, ni za večne zadatke koje filozofija nosi u sebi, i a čim se on nije mogao pomiriti⁴⁹⁰.

U isto vreme, Mihailo Đurić bio je toliko mudar da se ne okrene filozofiji da bi od nje molio tek neku utehu, budući da je bio uveren da se od nje mora tražiti daleko više: odgovor na pitanje kako se to dogodilo da se smrt uselila u život i uspela da ospori ono najviše darovano, jer *ništa* već poodavno nije tek parabola s one strane metafizike, već najdublji izraz hegelovskog jedinstva

još nije doneta; (...)“ Hajdeger. M.: *Izvor umetničkog dela*, u knjizi: Hajdeger, M.: *Šumski putevi*, платΩ, Београд 2000, стр. 58.

⁴⁹⁰ Na početku seminara *Priroda i egzistencija* 1969/70, Eugen Fink je, po beleškama Hansa Ebelinga rekao: „Smrtnici se ne mire s tim da samo jednostavno bivaju, a da se pri tom prema samima sebi ne odnose. Jednostavno bivanje njima nije dovoljno. Pa ipak oni ponekad traže slobodnu smrt, traže prelaz u neko stanje u kome više nema odnošenja prema sebi, u kome se pripada biću uopšte, traže da pređu u biće po sebi“. Fink, E.: *Zu Cesare Pavese „Gespräche mit Leuko“*, in: Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, S 68.

bivstvovanja i ničeg, u kojem i dalje čovek najviše jeste kad sa smrću nad ramenom živi u svetu kojem više ne pripada.

(2012)

7. Estetika u senci razmeđe logike i etike

Iako se kao filozofska disciplina formira tek u novom veku, estetika je od samih svojih početaka praćena neprilikama koje sve više do izražaja dolaze u naše vreme, posebno u slučaju kada se postavi pitanje njenog smisaonog temelja, ili, kad se hoće promisliti njen pravo da sudi o delima koja se danas još uvek iz raznoraznih razloga i često s nejasnim motivima proglašavaju za umetnička.

Razvoju estetike u proteklom stoljeću u velikoj meri doprineli su i filozofi fenomenološke orijentacije, premda rodonačelnik fenomenologije, Edmund Huserl nije za sobom ostavio posebne spise, a pogotovo ne programske, koji bi za svoj glavni predmet imali estetičku i umetničku problematiku. U svojoj dugo nastavničkoj karijeri Huserl estetici nije posvetio nijedno posebno predavanje, što nije slučaj kada je o etici reč, budući da je od ranih devedesetih godina XIX stoljeća pa sve do kraja dvadesetih godina XX stoljeća, redovno držao predavanja iz etike.

U isto vreme, kada govorimo o Huserlu, odmah, u prvi mah, imamo u vidu njegovo učenje o metodi, o epohé i fenomenološkoj redukciji, ili o različitim fazama kao što su deskriptivna fenomenologija, kojom dominira kritika psihologizma (*Logička istraživanja*, 1900/01), transcendentalna fenomenologija (*Ideen I*, 1913), ili transcendentalna egologija (*Kartezijske meditacije*, 1930/31), čemu se posebno pridaje problematika sveta života i krize nauka (*Kriza evropskih nauka*, 1936), čime se Huserl posebno bavio u poslednjim godinama svog života.

Kada je reč o etičkoj problematici, spisi iz te oblasti se rede pominju, a što u prvi mah može delovati krajnje začudujuće (možda i zato što oni koji bi hteli etikom ozbiljno da se bave shvataju da je i kod Aristotela ona samo prvi deo *Politike*). Ako nikada nije predavao o estetici i ako o estetičkoj problematici nalazimo tek nekoliko usputnih napomena rasutih po raznim njegovim spisima⁴⁹¹, Huserl je, kao što sam na samom početku ovog

⁴⁹¹Iako kod Huserla nailazimo na nekoliko usputnih primedbi koje se tiču estetičke problematike, one su do te mere bitne i izraz do te mere dubokih uvida da su na bitan način omogućile razvoj fenomenološke estetike (Valdemar Konrad, Verner Cigenfus, Roman Ingareden, Nikolaj Hartman). O samom Huserlovom doprinosu fenomenološkim

izlaganja već istakao, držao skoro redovna predavanja iz etike i to počev od 1889/1890. pa do tridesetih godina, a o čemu nam svedoče rukopisi objavljeni u XXVIII i XXXVII tomu Husserliane⁴⁹².

Krajnje je interesantno pitanje zašto su se predavanja o etici našla u senci ostalih predavanja i kao i Huserlovi još za života publikovanih spisa, kojima je stekao trajnu slavu. Reći da u rukopisima predavanja što su nam sačuvani a u poslednja vreme i dostupni, nema nečeg posebno značajnog, značilo bi da se ide linijom manjeg otpora i zadržava ranije već formirana slika o Huserlu i njegovom delu kakvu su o njemu stvorili njegovi neposredni učenici i sledbenici; sâm Huserl tim svojim predavanjima pridavao je posebnu pažnju i to je već dovoljan nagoveštaj da ne bi bilo nepromišljeno ako bismo i mi tim predavanjima posvetili više pažnje, i to čak i u slučaju ako se bavimo samo estetikom, budući da se već i pri njihovom površnom čitanju, lako uočava kako se pri razmeđivanju sfere logike i etike, naspram logike, pored etike, pominje i estetika, da se logičkim sudovima suprotstavlju svojom zajedničkom prirodnom etički i estetički vrednosni sudovi.

Tako se, već samo po sebi, nameće pitanje kakav je odnos logike, s jedne strane, i etike i estetike, s druge; ne treba gubiti iz vida i to ponavljam još jednom: ako i pominje estetiku, Huserl nju pominju samo "usput" uz etiku, i to kad se dotiče sfere čulnosti.

Mi bismo mogli reći da je to ponajpre s obzirom na "prirodu stvari", budući da etika i estetika, iako imaju različitu istoriju i različit kulturni uticaj, imaju istu sudbinu i isti status u sistemu filozofskih disciplina, te sam sklon tvrdnjci da sve iskazano o etičkoj

istraživanjima, videti: Uzelac, M.: *Art and Phenomenology in Edmund Husserl*, Axiomathes, Nos. 1-2, Trento 1998, pp. 7-26 (isto to: Uzelac, M.: *Arte e Phenomenologia in Huserl*, in: *Annali* (5), Instituto Antonio Banfi, Reggio Emilia/ Firenze 1998, pp. 17-45), kao i: Uzelac, M.: *Poreklo spora o strukturi estetskog predmeta*. U zborniku: *Ka filozofiji umetnosti*. U spomen Milanu Damnjanoviću; Univerzitet umetnosti u Beogradu i Estetičko društvo Srbije, Beograd 1996, str. 242-261.

⁴⁹² Husserl, E.: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, hrsg. U. Melle, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 1998; Husserl, E.: *Einleitung in die Ethik*, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924, hrsg. H. Peucker, Husserliana Bd. XXXVII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 2004.

problematici u Huserlovom ogromnom filozofskom opusu *vice versa* odnosi se i na estetiku.

Još u vreme kada je Huserl svoju predavačku karijeru započinjao u Haleu, sačuvano je u privatnim pismima nekoliko njegovih beležaka i izjava o istraživačkim namerama. Prva predavanja o filozofskim aspektima etike⁴⁹³, a ticala su se, kao i potonja predavanja, mogućnosti filozofskog fundiranja etike kao filozofske discipline, po onom što nam je zasad poznato, u prvi mah ne čine se ni epohalnim ni osobito originalnim, a što važi i za predavanja iz kasnijeg perioda (1908-1914), te nisu ni svetski poznata ni diskutovana kao što je to slučaj s Huserlovim drugim, poznatim i slavnim spisima. Ali, u isto vreme, sačuvani tekstovi zaslužuju pažnju kako zbog specifičnog Huserlovog pristupa i načina izlaganja, u većini slučajeva poznatih nam ideja, tako i stoga što oni nisu mogli ostati po strani od glavnih Huserlovih dela i što se stoga i ovde sreću neke od njegovih osnovnih tema, posebno kada razvija paraleлизам etike i logike ili izlaže fenomenologiju volje (1914).

U predavanjima o etici koja je Huserl držao u Haleu, a potom i Getingenu, dominira ideja o paralelnosti logike i etike i kao najviše pravilo delovanja tu se ističe formalni kategorički imperativ, kao i pitanje kako da se realizuju etičke vrednosti. O čemu je tu zapravo reč?

U najkraćim crtama moglo bi se reći sledeće: prvih petnaestak godina Huserlova predavanja o etici su pod velikim uticajem etičkih shvatanja njegovog učitelja Franca Brentana čija je predavanja o praktičnoj filozofiji slušao 1884/85-1886., i koja su sabrana u Brentanovoј knjizi *Grundlegung und Aufbau der Ethik*.

⁴⁹³ Predavanja s početka devedesetih godina XIX veka nisu nam sačuvana; na prvim predavanjima 1889/90. prisustvovalo je dva slušaoca, dok je predavanjima u Frajburgu (koja su sačuvana, zajedno s dodacima) prisustvovalo preko 300 studenata. Jasno je da posećenost predavanjima nije bila uslovljena samo temom, već i interesom za fenomenologiju, za sam kontekst u kojem je etička problematika bila izlagana, budući da se za ta predavanja, kako sam piše u jednom pismu ćerci Elizabet [Briefwechsel, Bd. IX, S. 350. citirano prema: Husserl, E.: *Einleitung in die Ethik*, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924, hrsg. H. Peucker, Husserliana Bd. XXXVII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 2004, S. XVIII], Huserl pripremao veoma temeljno.

Prva Huserlova predavanja su stoga u znaku Aristotelovog određenja etike kao praktične filozofije o najvišim svrhama i o pitanju saznanja istinskih krajnjih svrha. Otuda Huserl, kao i Brentano, postavlja pitanje temeljnih etičkih istina i principa s naglaskom na tome da li su etički principi saznanja ili osećaji. Tako se dolazi do tematizovanja racionalističke i empirističke etike u engleskoj filozofiji morala, te suprotnosti koja postoji između Hjuma i Kanta. Razume se, kritično pitanje za Huserla glasi: da li se na osetima može utemeljiti etika a da se ne zapadne u relativizam i skepticizam.

Huserl tu sledi Brentana koji je, na svojim predavanjima, oštro kritikovao Kanta, ističući kako je Kantov kategorički imperativ fikcija, jer nije ni neposredno evidentan, niti takav da se iz njega mogu izvoditi etičke zapovesti. Zato je po njegovom mišljenju, naspram Kanta, Hjum duboko u pravu kada osetima pridaje veliki značaj pri utemeljenju etike, budući da poslednji etički uvidi ne mogu biti čista razumska saznanja.

S druge strane, nakon desetak godina posle svojih prvih predavanja, Huserl se i dalje u velikoj meri oslanja na Hjuma, no, kao i Brentano, upozorava da oseti ne mogu biti principi, jer principi su sudovi, odnosno saznanja pa i dalje ostaje otvoreno pitanje: kako se na osetima može utemeljiti etika.

Da bi ovaj pojam razrešio, Huserl nastoji da razdvoji dva pitanja: jedno je pitanje o izvoru moralnih pojmoveva, a drugo, saznajnoteorijski karakter moralnih sudova. On odgovor traži u tome što moralni pojmovi i sudovi nastaju u refleksiji o osetima a što bi na tragu Brentana značilo da pojam dobra mora da se apstrahuje iz unutrašnje intuicije (*Anschauung*) ili opažaja (*Wahrnehmung*)⁴⁹⁴. To zapravo znači sledeće: ako se do sudova opažanja dolazi uopštavanjem, ako su moralni sudovi induktivna uopštavanja osetnih činjenica, tada se gubi njihova stroga opštost i nužnost. Moralni sudovi za Huserla nisu tek indukcije do kojih se

Husserl, E.: *Einleitung in die Ethik*, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924, hrsg. H. Peucker, Husserliana Bd. XXXVII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 2004.
, S. XVIII.

na kraju dolazi, već su apriorni sudovi koji na pojmovni način utemeljuju akte prijatnosti (Gemütsakte).

O moralnim zakonima Huserl govori po analogiji s obzirom na suštinu logičkih i matematičkih zakona, kako je ove već ranije odredio u tada već svima poznatim *Logičkim istraživanjima* koja su ubrzo nakon publikovanja postala predmet živih filozofskih diskusija. Na taj način Huserl nastoji da uspostavi analogiju logike i etike, smatrajući da postoji duboka srodnost logičkih i aksioloških zakona, i to će ovde biti osnovna tema izlaganja.

*

Prvih godina u Frajburgu, nakon što je nasledio katedru za filozofiju Hajnriha Rikerta 1916, Edmund Huserl predaje etiku polazeći od novih uvida u strukturu personalne subjektivnosti i ta izlaganja nalaze se pod uticajem lektire Fihtea. Kao glavna tema tu se javlja obuhvatni ideal etičkog života, zahtev za realizovanjem individualnog poziva kao trajnog zadatka ličnosti i obnova celokupnog ličnog života. Huserl tu postavlja pitanje idealna najboljeg mogućeg života i načina realizovanja života na uman način. Tako je idealom ostvarivanja umnog života i Fihtevom mišlju o apsolutnom trebanju, određena Huserlova etika do sredine dvadesetih godina, dok u rukopisima iz tridesetih godina možemo videti dalji razvoj Huserlove etike uslovljen pitanjima teleologije i metafizike.

Za Huserla je očigledno da je etika, poput logike i estetike, filozofska disciplina, no tu je, ipak, već na prvi pogled etika bliža estetici no logici, budući da ih veže ista priroda vrednosnih sudova, te osnovni problem koji se otvara leži ne u odnosu etike i estetike, budući da su one "na istoj strani" već u odnosu etike i logike (i priroda tog odnosa uveliko je nalik onoj kakvu je već uočio sredinom XVIII stoleća Volfov učenik Baumgarten, tematizujući ključni odnos sfere estetskog i sfere logičkog. Sama filozofija je nauka i kao takva zastupa najviše saznajne interes težeći ideji savršenog, apsolutnog znanja, a te najviše, čiste interes saznanja, Huserl određuje kao teorijske interese. Tako se etika kao i estetika, budući da su filozofske discipline, pokazuju kao teorijske nauke.

Ono što je za njih specifično, jesu sudovi koje u njima srećemo, a to su vrednosni sudovi. Tu srećemo estetske i etičke vrednosti i sudovi o njima mogu biti istiniti ili lažni pa se zapravo postavlja pitanje istinitosti ili neistinitosti praktičnih stavova, i to prvenstveno kada je reč o etici: u kojoj meri etički sudovi nalikuju logičkim sudovima.

Pored fizičkih i psihofizičkih nauka koje čine prirodne nauke, postoje i nauke o vrednostima i dok su u prirodnim naukama takođe prisutne težnje, želje ili htenja, tu je ipak reč o prirodnim činjenicama, a ne s obzirom na njihovo pravo važenja, nezavisno od toga da li su racionalne ili ne, vredne ili ne.

To znači da u filozofiji kao nauci postoji tendencija ka apsolutnom, savršenom saznanju kao posve određenom, trajnom cilju. Filozofija je usmerena na ideal sistematskog, teorijskog, sveobuhvatnog znanja. Ta ideja koju pred sobom imaju teorijske nauke jeste izraz naučne težnje i ona se u aktuelnom svetu s više ili manje uspeha može realizovati. Stoga je aktuelna nauka, nauka u onoj meri u strogom smislu, u kojoj odgovara čistoj ideji nauke uopšte.

Huserl ističe da apsolutnom učenju o bivstvovanju ne pripada samo saznanje opstanka, saznanje faktičke psihofizičke stvarnosti, već i pogled na prirodu iz aspekta vrednosti, a koji je određen aksioško-praktičnim učenjem o principima (Hua, XXVIII/180). Time se zapravo opravdava postojanje kako teorijskih tako i praktičnih nauka ali pritom i dalje ostaje otvoreno glavno pitanje koje iz toga slediti a koje se tiče odnosa teorijskih i praktičnih (vrednosnih) sudova.

Nauka usmerena faktičkom bivstvovanju, a shvaćena kao apsolutna nauka koja nastoji da zadovolji najviše interes saznanja, po Huserlu, ne može biti ništa drugo do *metafizika* koja, opet nije ništa drugo do kruna svih aktuelnih prirodnih i duhovnih nauka, njihovo ispunjenje i dovršenje, čista filozofska disciplina s njenim principima, idejama i idealima.

Tako Huserl na samom početku promišljanja situacije u kojoj su se našle etika i logika, želi da s obzirom na razliku između opstanka bića (Dasein) i ideje, ukaže na razliku koja se rađa

između filozofije kao nauke o apsolutnom, koja u tom slučaju mora biti čista, apriorna filozofija i koja obuhvata kompleks učenja o principima čistih, racionalnih disciplina (čista logika, čista matematika, čiste prirodne nauke, čisto učenje o prostoru i vremenu, čisto učenje o biti duha, čisto učenje o vrednostima i o čistoj praksi); tome pripadaju i noetske discipline poput čisto teleološkog učenja o bivstvovanju i čisto učenje o bogu, kao poslednje, dakle, apriorne discipline koje se bave idejom ali ne i onim što je realno.

S druge strane, metafizika je apsolutna nauka faktičke realnosti, koja ima svoj temelj u čisto filozofskim disciplinama i čiji su principi utemeljenja dati kao norme i ideali.

I razume se: problema nema, sve dok se problemu prilazi jednostrano s obzirom na ideju apsolutnog znanja; problemi nastaju kada se u sve uključi i sfera vrednosti, kad se uključi sam život, a što će se kod Huserla u poznoj fazi njegove filozofije tematizovati kao nova sfera istraživanja - svet života (*Lebenswelt*).

Pravo filozofsko saznanje je stoga apsolutno saznanje; naspram njega je prirodno, sirovo saznanje u stavu naivnosti koju karakteriše samorazumljivost, svest o samorazumljivoj datosti sveta, fizičke prirode, čovekovog ja, društveno-duhovne sfere. Te samorazumljive datosti suprotne su teorijskim interesima usmerenim društvenim normama shvaćenim kao kulturnim dobrima.

Na saznajnokritičkom planu problem nije toliko naglašen kad se govori o odnosu svesti i predmeta, već, tek u slučaju kad se hoće raskriti odnos svesti realne i idealne predmetnosti. To ne znači ništa drugo do da problem ne predstavlja to da bivstvujuće jeste i to šta je ono pritom kao predmet mogućeg saznanja, već to da je svo bivstvujuće određeno idejama i principima kao normama.

Ovde se sve vreme pravi razlika između stvari i vrednosti: na svako pojedinačno biće može se primeniti određen broj bivstvenih kategorija kojima pripada određen broj principa. Istovremeno, svako pojedinačno biće poseduje određen način datosti i kao kategorijalno biće ima svoj kategorijalni način datosti koji je u svim posebnim kategorijalnim slučajevima principijelno

isti. Stvari su prostorno-vremensko-supstancijalna bića i na njih su primenjivi zakoni ontologije stvari (Ding-Ontologie). U tom slučaju, jasno je da ideji stvari pripada i ideja datosti stvari. Istovremeno, sa *datošću stvari*, tematizuje se *svest* o datosti stvari, odnosno *svest o iskustvu stvari*, a time dolazimo do pitanja biti korelacije bivstvovanja i svesti, odnosno, do pitanja na koji način dolazi do postvarenja svesti psihologizovanjem bivstvovanja.

Huserl sve vreme jasno razlikuje sferu teorijskog i sferu praktičnog uma: dok je domen prve nauka, predmet druge je individualna, društvena praksa (Hua, XXVIII, 206); naspram sveobuhvatne opšte logike kao apriorne discipline teorijskog uma, kako ju je etabrirao Aristotel, imamo etiku i estetiku kao nauke praktičnog i estetskog uma. Sve ovo vodi uspostavljanju analogije između formalnih zakona uma i zakona svojstvenih vrednostima, odnosu uma i osećaja.

Teorijski um je rasuđujući um, um koji donosi odluku o istinitosti ili lažnosti; on se potvrđuje u istinitim sudovima i za njega ostaje bitnom fundamentalna razlika između ispravnih i lažnih sudova. *Praktičan um* je usmeren na dobro, ispravno htenje i delovanje, on se prostire na oblast volje i odlikuje ga razlika između etičkih i neetičkih htenja. Naspram ove dve oblasti, oblasti teorijskog i oblasti praktičnog uma, nalazimo *aksiološki um* koji se odnosi na vrednosti uopšte i svojstvena mu je razlika pravih i lažnih vrednosti (Hua, XXVIII, 280).

Na taj način dospevamo do mesta gde sve postaje krajnje nejasno i gde teren za kretanje postaje apsolutno nesiguran. Da bismo mogli govoriti o vrednostima, koje postaju filozofski problem posebno krajem XIX stoljeća, a Huserl još u to vreme živi u senci sporova oko pitanja vrednosti, ne može se ne postaviti pitanje objektivnosti vrednosti. Vrednosti bi u tom slučaju morale biti fundirani, utemeljeni predmeti, te bismo o vrednostima mogli govoriti u onoj meri u kojoj su one predmeti (Gegenstand) koji zapravo sadrže vrednost. Same vrednosti date su nam kroz predikate vrednosti pri čemu stav "predmeti imaju vrednosne predikate" može biti dvoznačan: s jedne strane, reč je o vrednosnim predikatima u pravom njihovom smislu, kad kažemo da je nešto

lepo ili dobro, a s druge strane, imamo u vidu vrednosne predikate kao *dobro utemeljene* predikate. S jedne strane vrednosti su objekti, s druge stanje stvari, i to ima za posledicu da aksiološki predikati pretpostavljaju logičke predikate (Hua, XXVIII, 255-6). Stoga, dok teorijska nauka sama po sebi ne počiva na vrednostima, vrednosni predikati se nalaze u posve drugoj dimenziji koja pretpostavlja još jednu nižu oblast pod njom a u kojoj se konstituiše celokupna objektivnost koja je jedna nova dimenzija karakteristična po tome što u njoj počivaju poslednji predikati (268). Budući da teorija ne počiva na vrednostima, savršena geometrijska figura nije ni lepa ni ružna, pošto takvi predikati nisu teorijski, samim tim što pripadaju posve drugoj dimenziji.

No, kada možemo govoriti o etičkim, ili o estetskim vrednostima? Nesporno je da o estetskim vrednostima govorimo kad govorimo o umetničkim delima, kad govorimo o moralnim, pravnim normama. Dakle, postoje pravni iskazi i oni su nam dati u knjigama zakona; postoje umetnička dela i njih nalazimo u umetničkim galerijama ili muzejima. Sve bi to bilo lepo i dobro, da problem ne nastaje kad počnemo da govorimo o opažanju, odnosno percepciji dela, kad počnemo da koristimo vrednosne pojmove ili kategorije u slučaju nekih pravnih normi ili umetničkih dela.

Stvari su nam date u čulnom opažanju. Pitanje se sad postavlja: da li je opažaj koji ima vrednost i sam čulni opažaj, opažaj u istom smislu? Može li se opažati pravni sud i vrednost pravnog suda, kao što opažamo neku stvar? Čitav problem se svodi na odnos aksiološkog i ontološkog statusa nekog vrednosnog suda. To je za Huserla sad glavno pitanje.

Mi opažamo sliku. Ali, kako стоји ствар с естетском вредношћу слике, пита Huserl. Можемо ли ми опаžати уметничко дело као такво? Ако дело поседује вредност, како у дело доспева вредност, како вредност бива data, односно доспева до datosti, или, другачије рећено: шта је то datost вредности? Како је можемо разумети? Шта при опаžању ствари припада вредностима и чиме се одликује она bitno u "datosti kao takvoj"? Сва ова питања воде по мишљењу Huserla onom ključном: ако разумемо функцију сваког теоретисања као највишу функцију saznanja, како стоји ствар са

vrednujućim funkcijama budući da "samo vrednovanje nije vrednost" (XXVIII, 278-80).

Naspram pojavljujućeg i pojave je pojavljivanje sâmo kao doživljaj ovih prethodna dva. Ovo poslednje moglo bi po Huserlu biti predmet jedne nove transcendentalne discipline *fanseologije*⁴⁹⁵. Fanseologija bi u tom smislu trebalo da bude izvorno učenje svega saznanja uopše (Quellenlehre aller Erkenntnis überhaupt) i ona je skroz naskroz transcendentalna. Njen predmet je sama fenomenološka predmetnost i način njenog konstituisanja⁴⁹⁶.

Da bi dospeo do sveta vrednosti, Huserl razlikuje tri sfere kojima odgovaraju tri nauke: *usiologija*, ima za predmet bivoštvovanje i ona se stoga može odrediti kao opšte realno učenje o bivstvovanju; potom sledi *fiziologija*, koja se bavi prirodom (physis) i ona je ontologija prirodnih realiteta; na trećem mestu je *fanseologija* i ona je ontologija fanseoloških predmetnosti. Jasno je da u takvoj arhitektonici sveta (biće, stvar, pojavljivanje u smislu konsitucionog akta), samo fanseologija može polagati pravo na to da bude transcendentalna disciplina i samo ona može postavljati pitanje vrednosti (Hua, XXVIII, 310).

Da bi na najpristupačniji način približio problematiku vrednosti, Huserl uzima za primer postojanje umetničkih vrednosti: svaka skulptura ili statua ima svoju materijalnu vrednost kao i bilo koja druga materijalna stvar; s druge strane, ona ima i svoju estetsku vrednost, koja je nezavisna od materijalne vrednosti. Kad je ovo poslednje slučaj, mi govorimo o slici ili skulpturi ne kao realnom predmetu, već kao delu koje ima estetsku

⁴⁹⁵Huserl ovde koristi jedan krajnje retko upotrebljavan pojam: *phanseis* (φάνσεις) je pojam koji se nalazi naspram φανώμενον. Porph. ap. Eus.PE3.4, Suid. S1.v. Πτυτολήγ s. Potom u Historiarum domini Antonini:

http://books.google.de/books?id=0tvqEeLUeGsC&pg=PT226&lpg=PT226&dq=phanseis&source=bl&ots=_bseo88JnB&sig=VN4VJmSsEHaHQZ5I_7Xqfse7k24&hl=ru&ei=esMoTf3CGcSX8QORwLTPAg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CBcQ6AEwATgK#v=onepage&q=phanseis&f=false. Ovo nije slučajno, isti pojam srećemo i u Husserl, E.: *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*: Vorlesung 1909 (2005), S. 75.

⁴⁹⁶ Šta je nameravao Huserl da postigne uvođenje jednog novog pojma? Uvidom u kasnije njegove radeve znamo da on ovaj pojam nije dalje šire koristio, no, pitanje ipak ostaje, šta je on tog časa time htio. Činjenica je da je on mnogim pojmovima menjao značenja ili ih je uzimao u prvobitnom, neposrednom značenju koje je potom bilo drugačijom upotrebot potisnuto. Za to primer imamo i ovde kada je reč o *fiziologiji*.

vrednost, koje se pojavljuje kao nešto nestvarno. Tako, na realnom imamo nešto što je nerealno, na stvarnom nešto što je nestvarno.

Specifičnost umetničkog dela upravo je u tome: s jedne strane ono u sebi sadrži dva aspekta realni i nerealni, a s druge strane, ono prisustvuje i egzistira u dva sveta od kojih je jedan realan a drugi imaginaran. Samo učešćem u ovom drugom svetu delo može posedovati vrednost, a kad je o umetnočkom delu reč, estetsku vrednost.

Jasno je da lepo nije stvar koja se može okačiti na zid, niti je lepo stvar koja ima tržišnu vrednost, niti je lepo stvar koja na slici može biti predstavljena. Reč nije o slici, već o slici samoj – o pojavi slike koja je nosilac vrednosti. Tu se otvara, po mišljenju Huserla, fanseološka problematika. Phávgus je doživljaj u kojem nešto biva obuhvaćeno, u kojem se nešto pojavljuje, ono je *pojavljivanje samo* i fanseološkim se može nazvati svaki realni momenat pojavljivanja do kojeg se dolazi analizom. Pojave mi možemo biti svesni samo u pojavljivanju i zato je pojavljivanje svest o tome šta je pojava, te je na taj način prisutan jednak i opaženi objekat kao i onaj koji je rezultat fantazije. U našoj svesti pojavljuje se ono što je pojava.

Sve ovo vodi nužnom razgraničavanju sfere realnih objekata i sfere vrednosti. Vrednujući akti nisu usmereni objektima, ne odnose se na objekte, već na vrednosti. Same vrednosti nisu objekti nisu ni nešto bivstvujuće. One nisu ni biće ni ne-biće, već nešto na njima, odnoseće, *odnosno*, pa se time što kao svoju bit imaju odnošenje, nalaze u jednoj drugoj dimenziji (XXVIII, 340).

Na taj način dolazi se do zaključka da sfera etike i sa njom estetike, nije pod uticajem relacije istinitosti, i njihovi objekti nisu ni istiniti ni lažni; predmeti etike i estetike nalaze se svojim bitnim delom u sferi vrednosti.

Sada dolazimo i do pitanja koja hoćemo razrešiti kad je reč o delima moderne umetnosti; u tom posebnom slučaju ne radi se o njihovojoj ontološkoj već aksiološkoj dimenziji. Jedino smisleno pitanje je pitanje postojanja umetničkih, odnosno estetskih vrednosti koje se vezuju za neko umetničko delo koje je predmet izučavanja estetike.

I isto tako, pitamo: naspram realne sfere, sfere ispunjene realnim objektima, postoji li još uvek i sfera vrednosti u kojoj umetnička dela jednim svojim delom bi morala participirati? Realnost umetničkih dela nije sporna, ona su predmeti, objekti poput svih drugih; ono što u vezi s njima moramo pitati jeste: imaju li ona i onu drugu vrednost osim materijalne i tržišne? Imaju li umetničku, odnosno estetsku vrednost? Tako nešto, očigledno moguće je samo u slučaju da postoji i ta posebna, druga sfera, oblast vrednosti iz koje oni svoju vrednost mogu crpsti i odakle im vrednost dolazi. Ako to nije slučaj, onda je jasno da u svetu u kome ne postoji svet vrednosti, ne postoje ni umetnička dela već samo predmeti i objekti koji se "lažno" predstavljaju.

8. Na putu u Platonopolis⁴⁹⁷

Branku Despotu za 70. rođendan

Eminescu n-a existat.

*A exsistat numai o țara frumoasa
La o margine de mare
Unde valurila fac noduri albe.*

M. Sorensen

a. Filozof – pretpostavka filozofije

Poučen Platonovim neuspehom u Sirakuzi da se stvori idealna država, tako što će se ono što već jeste uzdići i dovesti do svoje ideje, nakon nekoliko stoleća, veliki njegov sledbenik Plotin, pred kraj svoga života, odlučio je da gradnju idealne države započne s druge strane, od njene celine. Realnost beše surova: kao i njegov neprevaziđeni učitelj doživeo je neuspeh već pre no što je domislio gde mora stajati ugaoni kamen grada filozofije imenovanog u čast svog besmrtnog prethodnika.

Uprkos tome, ne poučeni porazima, do našeg vremena nižu se pokušaji da izgradi se svet filozofije, i primere im razne, srećemo uvek, kad filozofiji makar samo na trenutak, dodeli se visoka uloga vredna joj opstanka i njenog smisla, ili, kad odgovori, što daje ih, nailaze na više pobornika, no protivnika i sikofanata. Dva i po milenijuma filozofiju prate nevolje i nedaće i pravo je čudo da o njoj se još uvek uopšte i govori danas, kad malo ko osmeli se da pomisli samo na pola veka staro pitanje *čemu još filozofija?*

Bez obzira na nedaće, filozofiju prati i srečni usud da uvek nađe se neko spremjan da stane u odbranu nje i njenog najvišeg smisla; među retkim u ovih poslednjih nekoliko decenija ona je na ovim prostorima imala i Branka Despota; on je prema filozofiji i njenoj mogućnosti u realizaciji bio uzdržani skeptik, ali prema

⁴⁹⁷ Predavanje održano 9. novembra 2012. u Zagrebu na skupu organizovanom povodom sedamdesetog rođendana prof. dr Branka Despota pod naslovom *Živo filozofiranje*.

njenoj mogućnosti ostvarenoj u slobodi – nepopravljiv maštar; u vreme u kome možda više i nema filozofije, mada se i dalje može živeti u njoj, u njenoj do kraja još neizbledeloj senci, prebivajući u dijalogu, ili čutnji s našim velikim prethodnicima, sav svoj vek Despot je proveo u nastojanju da do ideje filozofije dospe svojim, vlastitim putem (jer drugog puta u filozofiju nema) a da onda, s neizgubljenim optimizmom, svoje retke ali izabrane sagovornike pokuša da otvorí za mišljenje u vidokrugu apsoluta.

Stoga, nije nimalo slučajno što je *Uvod u filozofiju* bio predmet koji je najviše predavao da bi na kraju isti postao i njegov zaštitni znak. Sve vreme znao je da tu ne može biti reči o nekom školskom predmetu u njegovom disciplinarnom smislu, već da pred njim je „predmet nad predmetima“, budući da je uvođenje u filozofiju, njeno razvijanje,isto što i život u njoj, pošto filozofija i nije ništa drugo do najviši način života koji je u pojmu postao svestan sebe⁴⁹⁸.

Svako uvođenje u filozofiju podrazumeva proširivanje njenog razumevanja, ali i dalji razvoj na putu otkrivanja poslednjeg smisla koji ona u sebi od početka nosi. Dospe li se do njega, razvojem metafizike Λόγος, znači da dospeva se u samo jezgro filozofije, pa makar onaj ko u nju stupa išao sve vreme i protiv struje. Svi publikovani spisi, tek bledi trag i odsjaj onog što je Despot sabesednicima govorio, ovu moju tvrdnju nedvosmisleno potvrđuju: sve vreme on se kretao putem filozofije, ka Filozofiji, putem u samo njegov *Platonopolis*.

Taj put omogućio mu je prvi filozof koji je u dobru, kao najvišoj ideji, video meru puta i meru našega života; uvođenje u

⁴⁹⁸ U jednom intervjuju u naše vreme, nakon više decenija predavanja predmeta *Uvoda u filozofiju*, Despot govori o tome kako mu ne „uspeva iskorak iz „studija filozofije“, kao ni *ukorak u filozofiju*“ (Despot, B.: Odgovori na pitanja (2010), u knjizi: Despot, B.: *Filozijom kroz nefilozofiju*, Demetra, Zagreb 2010, str. 242). Time je zapravo samo, prvim delom rečenice, hteo podsetiti onu staru misao Huserla koji je za sebe govorio da je „početnik“ u filozofiji, ali ne početnik na početku studija, već filozof trajno usmeren njenom početku. No, ostaje tu i konstatacija, u drugom delu rečenice, o *ukoraku*: neprestano, dugogodišnje studiranje filozofije još uvek mu ne dozvoljava da u nju i ude; to je za njega egzistencijalno pitanje prvog reda. Ali i pitanje najvišeg smisla filozofije: može li se biti u njoj? Ako može da li je to moguće samo njenim studijem, ili i podrškom iz nadlunarnog sveta?

filozofiju pokazivalo se uvek mogućim u svetlu jedne *erotologije* (kako je to opisano u *Gozbi*), ili *tanatologije* (kako je to u *Fedonu*), i čini se, da ta dva puta zadržahu i danas odvajkada im priznato prvenstvo, posebno u času kad hoće se dokučiti ono večito i nepromenljivo: *put* kojim se hodi u život i *put* odlaska iz njega – ljubav i smrt.

Oba puta vode onom najvišem, *onom dobrom* (*Država*), a do njega se dolazi učenjem o brojevima. O tome nam govori i predanje o jednom neuspelom Platonovom predavanju, na kojem slušaoci nisu mogli shvatiti da se samo u blizini brojeva može biti u blizini bogova. Njegovi slušaoci, kao i većina današnjih, hteli su od filozofije sasvim konkretne pouke: kako postati bogat, kako postati ugledan; njegove slušaoce interesovalo je samo da dobiju algoritam po kome će postati uspešni trgovci i bogati ljudi; i danas mnogi od filozofije očekuju da ih preko noći pretvori u pametne i mudre; vremenske razlike između današnjeg sveta zalutalog u blizinu filozofije i Platonovih slučajnih slušalaca, skoro da i nema. Za njih sve bilo je isto (što na prvi pogled i nije loše), ali već svaki govor o razlici jednog i dijade, smisla je za njih imao koliko i danas mnogima zakon o tendencijskom padu profitne stope.

Despot sve to zna, i kada nekog uvodi u filozofiju, to čini kao vešti provokator; a takav mora biti svako ko sebi stavi u zadatak nagovaranje na filozofiju, poučavanje sagovornika da svako odnošenje ka filozofiji, pozitivno ili negativno, svojevrsno je filozofiranje; kada danas čitamo kako Despot tumači filozofiju preko logike kao mizosofiju, (a općinjen pritom retorikom i njenim skrivenim obrtima i paradoksima), pred sobom imamo posve jasnú, nedvosmislenu provokaciju, provokaciju s krajnje određenim ciljem - da sagovornika navede da se zamisli nad sobom, nad stvarima i svetom, da uđe u dijalog s onima koji znanjem svojim na određene odgovore po meri svoga znanja pretenduju. No, dijalog s Despotom, nije običan dijalog: on voli da citira Ničea: *Die Wahrheit ist hässlich*, Ničea u kojeg su se jedni kleli, a drugi govorili kako ga treba čitati ne verujući mu.

Despot ne pripada ni prvima ni drugima, jer on ne veruje ni samom sebi, ni svojim sagovornicima, a još manje spremam je

poverovati na reč svojim filozofskim prethodnicima koji su jedini ishod videli u tome da krenu na put u Platonopolis, u svet gde filozofija prebiva u neskrivenosti, a filozofi žive u neprimetnosti.

Sva filozofija i svo mišljenje njegovo ako i nastaje u osami, podrazumeva dijalog, svejedno da li je reč o predavanjima, pismima ili dnevnicima; no taj dijalog podrazumeva njegov specifičan način izlaganja misli do kojih on dolazi, njegov poseban način mišljenja, njegov iskonski način korišćenja filozofskih termina koji je naučio u mladosti čitajući Hajdegera. Zato, pri susretu s Despotovim spisima ima se isti onaj osećaj kao i pri čitanju Hajdegerovih seminara o Parmenidu ili Heraklitu, ima se osećaj filozofije koja nastaje, izrasta i živi u intersubjektivnom prostoru koji čine filozof i njegovi učenici/sagovornici tvoreći misaonu zajednicu prožetu duhom apsolutnog, ali strogo ograničenog vidokruga. Osnovni problem ogleda se tu, ne u odnosu bića i njegove granice, već u odnosu blizine i daljine, budući da se, u isto vreme, mora biti blizu (da bi se razumelo) ali i daleko (da bi se i dalje mislilo).

Za svakog originernog filozofa karakteristično je da nas svojim sirenskim glasom uvlači u svoj svet, gde demonstrira način na koji on vidi stvari i njihovu vezu s pojmovima, svet kojim se prelivaju njegove ostvarene ili još u potpunosti nesazrele zamisli, u svet određen samo njemu do kraja znanim pojmovima i samo njemu svojstvenim načinima upotrebe reči. Moglo bi se stoga pomisliti kako je ključ *svega* zapravo u *načinu*, u *methodosu*, u pristupu i putu ka značenju pojmovea koje nikad nije do kraja fiksirano, već se menja od jednog do drugog istinskog filozofa. Ne moramo ovde ni pominjati mislioce poput Huserla koji su koristili pojmove svojih prethodnika ali su im pritom na sebi svojstven način menjali značenje prilagođavajući ih potrebama svoje filozofije; taj postupak je karakterističan za većinu filozofa: svako od njih nastojao je da izgradi svoju filozofiju i danas jedva uspevamo da shvatimo šta hteo je zapravo reći nama mnogo bliži Dekart, no jednakom sumnjom ophrvan već dalek nama sv. Avgustin.

Svet filozofije nekog autora, uvek je, i u prvom redu, njegov lični, individualni svet, ali nikad ne i svet *filozofije kao takve*. O *Filozofiji kao takvoj* (koju je prvi jasno ugledao Platon) - u njenom apsolutnom smislu poslednji je govorio Proklo; svestan toga, on se tri puta tokom dana molitvom zahvaljivao Suncu: u jutro, kada se ono javlja, predveče dok zalazi, ali i u podne kada je ono najviše. Sve tri molitve behu jednako značajne i jednako motivisane, no ona u podne, u času najjasnije svetlosti Proklu bivala je i najznačajnija, budući da on je dar bogova video u daru vida, u daru da se gleda ono što ne beše dato svakom da vidi a još manje da do kraja sagleda.

Danas, oni retki među nama, a poučeni u mladosti Plotinom i Proklom, oni kojima pripada i Despot, ovu su pouku uvek imali na umu; o nužnosti boravka filozofa u blizini svetlosti, u blizini neskrivenosti, govori nam i jedan do nas došao svima znani Heraklitov fragment koji kazuje o blizini vatre i bogova što borave u njoj a koja je njihov konkretni izraz. Ta slika Despota nikad nije napuštala: u tom velikom daru Prometeja on je sagledao sudbinu filozofije, ali i sveta o kojem ona nastoji da kaže poslednju istinu.

Pretendenata na tu poslednju istinu u epohama koje nas dele od velikog Efežanina nije nedostajalo. Despot nije mogao da s nekim od njih izbegne dijalog: dovoljno je pomenuti Kanta, Hegela ili Šelinga (koji ga je za dugo vreme opčinio svojim tumačenjem slobode, i može se slobodno reći da je pojам slobode jedan od ključnih za razumevanje Despotove filozofske pozicije u celini).

Ne treba gubiti iz vida da Hegel i Šeling nisu sa one strane где behu Plotin i Proklo, iako su ih neki videli kao njihove rehabilitatore, posebno kad je reč o Hegelu u odnosu na Prokla⁴⁹⁹. U isto vreme Hegel i Šeling behu odviše veliki da bi Despot mogao ostati izvan njihovog uticaja. Taj uticaj nije uvek bio pozitivan, ali, ima li nekog filozofskog uticaja koji bi bio samo pozitivan? Zato za Despota behu jednako važni Dekart i Lajbnic koji pripremiše sa

⁴⁹⁹ Znalcima ruske filozofije poznato je da mnogi u Rusiji filozofa A. F. Loseva vide kao ruskog Prokla, a po uzoru na one koji su u Hegelu videli nemačkog Prokla. Ako postoji tradicija, i ako se misao prenosi kroz prostor i vreme nezavisno od nas ali pod uticajem onih besmrtnih brojeva o kojima govorи Proklo u *Elementima teologije*, onda se s punim opravdanjem može kako je Despot naš Proklo.

svoje strane nemačku klasičnu filozofiju, ali i oni mislioci koji su nastojali da istu prevladaju, i otvore, navodno, nove filozofske vidike (Marks).

Stoga, ostaje potpuno razumljivo što sagovornike Despot nije tražio samo među filozofima neoplatonističke tradicije; naprotiv, reklo bi se da je žudeo da popriča i sa onima drugima, čak i sa svojim savremenicima; u takvim, mada retkim, ali često „zvezdanim“ trenucima, on bi izabrao da govori o Marksu čije je delo, naizgled i navodno, bilo najbliže njegovom neposrednom okruženju⁵⁰⁰. Despot se tu poigravao sa svojim čitaocima, ponekad slušaocima, prepuštao ih bujici napisanih, vešto zarobljenih reči, a sam ostajući u dubokoj pozadini dijaloga, koji se otvara između teksta i čitaoca, u prostoru gde ovaj poslednji ostaje pasivan koliko i nemi tekst. Pravu igru misli Despot rezerviše za sebe, budući da se nalazi u hiperprostoru [on bi rekao u ravni hiper-logike] gde je jedino mesto susreta nad-čoveka i nad-boga, ako ozbiljno shvatimo njegovu *logiku*, iznetu u *Logičkim fragmentima* (1976), a koja je s punim predumišljajem svedena na fragmente da se ne bi zaledila i pretvorila u sistem, kojem se smeši najbolja moguća sudbina - raspad na labilne, haotične disipativne strukture. Odatle samo je jedan korak do vatrene strukture kakvu imaju besmrtna božanska bića u intermundijama. Smatram da su *Logički fragmenti* ključ za razumevanje filozofije Branka Despota.

Despot logiku shvata kao *metafiziku logosa*, kao najviše učenje o umu, no pritom svestan je opasnosti koja se krije u

⁵⁰⁰ Kada danas čitamo Despotove spise ne možemo se oteti utisku da tu nešto ipak nije u redu: s jedne strane reč je o minucioznim, brillantnim analizama svima dobro poznatih Marksovih stavova; no s druge strane, nejasno je zbog čega je u to uložen toliki trud na rasponu od bar dve decenije. Smatram da se pozadina Despotovih tumačenja svima nam navodno znamenja Marksovih iskaza, a vidi se, birao je baš takva mesta, ne može razumeti samo s obzirom na stil i način na koji se ti stavovi interpretiraju, ako se pritom ne zna kontekst koji čini vreme u kojem on to čini. Ne možemo izbeći utisku da je krajnji cilj njegovih interpretacija bio izazivanje lošeg raspoloženja kod onih naših marksista koji su smatrali da na velikog Karla Hajnriha imaju tapiju. A ima u svemu tome i neke zavodničke igre: taman se čitalac malo opusti, skoro da zadrema, hypnotisan Despotovim izlaganjem o Marksu i njegovom pričom o radu (Lf, 101-108), a onda se naglo, neprijatno probudi daljom pričom o Aristotelu (Lf, 110). Marks, Aristotel? Ma u čemu je stvar? Aristotel marksiste nije nikad opterećivao; na kraju krajeva nisu ga ni znali. Ali, Despot, da, kome je to Despot htio nešto da ispriča???

tendenciji novovekovne filozofije da se uzdigne „na nivo apsolutne nauke“; jeste nesporno i da novovekovna filozofija istupa s namerom da na mesto nekad tražene nauke (έπιστήμη ζητουμένη) koju određivahu Platon i Aristotel kao filo-sofia, u smislu težnje ka znanju, sada stavi filozofiju kao apsolutno naučno znanje. No, ono što je tu bitno, krije se u Despotovom ogradijanju od te tendencije ukazivanjem na *Filozofa* kao pretpostavku filozofije.

Apsolutnu nauku o umu koja samu sebe saznaće, Hegel je nazvao logikom, a u tom smislu ona je osnova i samo jedro metafizike⁵⁰¹ koja se u Hegelovom sistemu pretvara u apsolutnu logiku pa se može nazvati transcendentalnom, ili metafizičkom. Sve to jeste na teorijskom planu omogućio Kant, ali ostaje nesporno da se filozofija u Novo doba nalazi na jednom drugom putu, različitom od onog kojim je išla od Pitagore do Suaresa, i da ta dva puta vezuje samo isto ime.

Uvažavajući sve vrednosti starog puta, Despot ističe kako je nova apsolutna nauka - filozofija bez filozofa; nova filozofija kao apsolutna nauka izgubila je onu dimenziju koju je predobro poznavala antika i imala kao svoj prvi aksiom: filozofija nije tek skup teorijskih iskaza o svetu već način života u njemu i to Despot nije gubio iz vida. Zato njegova filozofska pozicija koja se gradi na principima velikih neoplatoničara nije anahrona u smislu nevremenosti, već je vanvremena, budući da prebiva s one strane samoga vremena.

Kad se ovako posmatraju stvari, *Logički fragmenti* zadržavaju posebno mesto u nizu Despotovih spisa; tu su na posredan ili neposredan način sabrana sva pitanja njegove filozofije, premda nisu mogli dati i svi odgovori. Taj spis imao je svoju latentnu nameru da bude svojevrsni uvod u filozofiju, i Branko Despot od takve namere nije odustao. Kao što su se svi Huserlovi spisi na kraju pokazali kao niz manje ili više uspešnih pokušaja uvođenja u fenomenologiju, tako su se i svi potonji

⁵⁰¹O tome opširnije u Hajdegerovim predavanjima o Heraklitu iz letnjeg semestra 1944: Logik. Heraklits Lehre vom Logos, in: Heidegger, M.: *Heraklit*, GA, Bd., 55, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1979, § 3. Logika i λόγος.

Despotovi spisi, posredno ili neposredno, pokazali kao različiti oblici „uvodenja“ nagovaranjem u filozofiju.

Tema nam je znana i ima poreklo već u spisu koji se pripisuje Aristotelu, a koji dolazi do nas u nekoliko fragmenata, što se kod raznih autora variraju i ponavljaju, a čija je osnovna misao *nagovor na filozofiju*. Sva pitanja Despotove filozofije svode se na jedno: ima li danas još filozofije, a ako je ima, šta ona jeste? Da bi na to odgovorili, ili mu se makar problemski približili, moralo bi se prethodno nešto reći i o vremenu koje to pitanje omogućuje, ali i o onom i iz kojeg nam ono dolazi.

Danas, u vreme prevlasti egzaktnih nauka i informacionih tehnologija većina će se bez dvoumljenja složiti kako je vreme filozofije ostalo negde za nama, da nje nema, jer je po ljudski opstanak potpuno nepotrebna, kao što više nisu potrebni ni vera ni uteha. Naše vreme ne nalikuje onom koje je od filozofije očekivalo utehu (Boetije), ali još je manje blisko dobu koje kao najviše orijentire isticaše nadu, veru i ljubav (ap. Pavle).

Vreme u kojem smo se obreli je posebno, oskudno vreme, i mnogi stoga smatraju da filozofija, ako je u njemu uopšte može biti, ne treba biti samo posebna već i izuzetna po misiji koja joj je namenjena oskudnošću vremena u noći sveta.

Stoga, kada je o filozofiji reč, kakva ona uopšte može biti? Može li se obresti u takvoj formi da je mi i ne prepoznamo? Ili, ako je u određenom trenutku imala svoj početak, zar se već iz njega ne može izvesti i njen kraj kao načina mišljenja onog što je večno i nepromenljivo, njen kraj koji će biti takav da filozofiji može omogućiti opstanak dokle god ima filozofa koji su njena pretpostavka. Svako uvođenje u filozofiju stoga prepostavlja znanje o tome šta je filozofija a koje nigde nema konkretno dok postoji i dalje samo filozofiranje (Kant), jedno večno biti na putu (*auf dem Wege sein*).

b. Filozofija između (i posle) nastanka i njenog prevladavanja

Uvođenje u filozofiju jedna je od tema koja prati filozofiju i filozofe u istoriji; dovoljno je prisjetiti se prve knjige Proklovog tumačenja Platonovog dijaloga *Parmenid* (659.4-772.6) gde najveći filozof pozne antike alegorijski tumačio kako se dospeva do filozofije, kao i način i mesto gde ona prebiva. Svim potonjim „uvođenjima“ u filozofiju, a po uzoru na upravo pomenuti, zajedničko je nastojanje da se odgovori na pitanje kako dospeti do filozofije i šta je zapravo filozofija.

Za Despota je karakteristično da on filozofiju vidi izvan njene realizacije, isključivo u formi njene mogućnosti, budući da se danas filozofija realizuje isključivo kao absolutna nauka, da se ostvaruje u nauci i tehnici a dokle god je absolutna nauka, filozofija ostaje filozofija bez filozofa (Lf, 118), dok je po njegovom najdubljem uverenju *Filozof pretpostavka Filozofije*. Filozofiji je potreban filozof, čovek u njegovoј životnosti, odnosno, život kao takav, pošto absolutna nauka ostaje s one strane života.

Ispravnost ovog stava danas je u toj meri nesporna, da preko njega često prelazimo kao preko nečeg do te mere evidentnog, što niti izaziva neku sumnju, niti podstiče na razmišljanje, a još manje nam govori da bi u svetu koji je određen prevlašću digitalnih tehnologija stvari mogle biti drugačije. Mi znamo da je u antičko doba filozofija bila i način života, sve do srednjeg veka kada je postala apstraktna nauka i dimenziju života prepustila monaštvu; mi isto tako znamo, da stoička i epikurejska škola nisu učile filozofiji drugih škola (kao što to još po poslednji put beše u Likeju), već tome kako treba živeti van polisa kao građanin kosmosa. Tragove takvog shvatanja filozofije u novo doba nalazimo kod Fihtea koji je govorio da svako bira filozofiju zavisno od toga kakav je čovek, i jasno je da Despot nije mogao ostati po strani od tematizovanja problema slobode kakav nalazimo u nemačkoj klasičnoj filozofiji.

A to, da je filozofija jedinstvo znanja i života, nalazimo po prvi put u najvećoj meri ostvareno kod Platona u njegovoj Akademiji (i to je možda deo razloga što o njoj premalo znamo), no taj ideal preuzeli su potom i njegovi najveći naslednici Plotin i

Proklo koji su jednako filozofiju mislili i živeli i zato svojim mišljenjem i delom Despot je najbliži njima.

Daleki echo te stare tradicije može se čuti i danas, u slučajevima kad sâm život biva ugrožen i doveden u pitanje njegov opstanak; tada se, u isto vreme, počinje govoriti o ugroženosti filozofije, o ugroženosti mišljenja samog, njegove slobode, ali i slobode u celini. Najpre te glasove, pojedinačne, ali sve učestalije, srećemo u blagoj formi: prvo se ističe kako bi filozofija trebalo biti prevladavana nekom drugom duhovnom formom, a potom, kako vreme prolazi, počinju da se umnožavaju glasovi koji dovode u pitanje ne samo njen smisao, već i smisao celokupne sfere duha.

Ako je već Marks, sredinom četrdesetih godina XIX stoljeća, govorio o potrebi da se filozofija prevlada tako što će se iz nje izaći u ekonomiju, budući da je u prvi plan u to doba dospela kritika ekonomije tada nastajućeg građanskog društva, a on u isticanju tog zahteva nije bio usamljen, samo je jasno nazirao obrise oluje koja već beše formirana za obzorjem; no, tada, još uvek se produžetak filozofije video u jednom drugom obliku, upravo tih godina i dovršenom u sistemu Hegela, no filozofija kao takva ne beše još opozvana, budući da imala je uz sebe snažan glas još živog Šelinga. Otvaralo se samo pitanje nekog drugačijeg načina njenog postojanja. Ako je filozofiju kao sistem dovršio još u Hajdelbergu, iste godine kad se Marks rodio, Hegel je ipak umro premlad te je i nakon smrti ostao još dovoljno „živ“, a za neke koji mu „veruju na reč“, tako je i danas.

Nije trebalo da prođe mnogo vremena, pa da se ode još korak dalje, a taj korak, ili iskorak u nihilizam pokazao se presudnim i odlučujućim: zahvaljujući njemu, sada se govorи kako je vreme filozofije kao takve zauvek prošlo⁵⁰² i daleko za nama, da ona, u obliku nekog zastarelog, zaledenog pojma, počinje da deli sudbinu umetnosti koja po svom bitnom određenju odavno pripada prošlosti, kako je u svojim uvodnim predavanjima iz estetike

⁵⁰² Činjenica je da joj je velikodušno, poštujući matematiku hebdomada, Marijan Cipra dodelio još dva stoljeća nakon Hegela i njen kraj smestio u vreme koje upravo živimo - u XXI stoljeće. Videti: Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 272.

govorio u Berlinu početkom dvadesetih godina XIX stoljeća tada od svih priznat i slavni Hegel.

Ako je sve to, odista tako, ima mnogo razloga da ti stavovi uprkos svim argumentima i u naše vreme budu propraćeni s mnogo nesporazuma, možda i zluradosti, ali, ponajviše, nerazumevanja; i dalje je nejasno o kakvoj je filozofiji to reč, o kakvoj filozofiji, nakon svega što se dogodilo, uopšte može biti govora? Ako je filozofija u ranijim epohama postojala i čak na početku novog doba davala u retkim trenucima odlučujući ton ljudskom mišljenju, obezbedujući pritom i čovekovom životu najviši smisao, zašto danas, u naše vreme koje je još više no sve ranije epohe izloženo najopasnijim izazovima, filozofije navodno više nema, a mnogi govore sa znatnom dozom oholosti da i ne treba da je bude; zar upravo nedostatak filozofije treba da bude to najizrazitije svojstvo kojim bi se naše vreme razlikovalo s obzirom na sva njemu prethodna? Zašto bi neko *juče* bilo vrednije i smislenije, i zašto je ovo naše *danas* manje vredno i manje smisлено, ako znamo da je vreme uvek samo jedno *sad* – pitaju mnogi iz svoje oholosti.

Ovako formulisana pitanja imaju svoj smisao i zadržavaju ga, budući da na ovaj ili onaj način, otvoreno ili prikriveno, dolaze iz filozofije (jer drugačije je nemoguće), a dolaze iz filozofije o kojoj se u mnogo navrata s najvećom odlučnošću ponavljalo da ona može biti samo *jedna*. Uvek, i u svako doba, ona je istina, i ona je uvek završena. Takva je bila već na njenom početku kod jednog od najblistavijih umova koje nam je dala antika – kod Parmenida⁵⁰³.

Smatram da ovim današnjim, po svom poreklu i prirodi novovekovnim stavovima, uopšte ne dominira svest o stanju filozofije ili o njenoj potrebi, čak, uveren sam da tu se i ne radi ni o kakvoj filozofiji. Pre će biti da se pod filozofijom danas u većini slučajeva misli nešto što je njenoj prirodi oduvezek bilo strano, nešto

⁵⁰³ Dovoljno je uporediti dve knjige: Nićev spis *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka* i Finkov spis *Grundprobleme der antiken Philosophie*; iako međusobno različite, i jedna i druga završavaju se izlaganjem o Heraklitu i Parmenidu. Kao da je s njima došlo do prvog kraja filozofije, da je samo mišljenje tu već na početku, dospelo do svoga zenita. Tačno je, kako to Hajdeger kaže, da se λόγος jasno misli tek iz metafizike, no to važi za nas; prvim misliocima λόγος beše iznutra znan u svojoj potpunosti.

što ona već po definiciji nije, a da je s *Filozofijom*, čak i ako nema više mnogo onih koji je misle, a još je manje onih koji žive u njoj, sve u najboljem redu.

Filozofije ima, ali nema više ljudi za filozofiju. Danas se živi za sasvim druge stvari, i nove proklamovane vrednosti udaljile su ljude od filozofije. Preplašeni ishodom tri neuspela putovanja u Sirakuzu ljudi su odustali i od pomisli da bi mogao postojati *Platonopolis*, poslednja moguća oaza i najveće pribrežište duha, ne samo pozne antike, već i svakog doba, u kome makar jedan filozof iz najviše odgovornosti živi filozofiju i njenu sudbinu.

Od starih, nama su ostale reči. Savršeno gubimo iz vida sve ono što se podrazumeva u času dok se one izgovaraju a posebno ono što se imalo u vidu kad su prvi put bile izrečene. Već Platon svestan toga, imajući u vidu Parmenida, od koga ga deli samo nešto više od stoleća, kaže kroz Sokrata koji je u mladosti navodno govorio s velikim gostom iz Eleje: „Stvar je u tome što sam se ja još veoma mlad sreo s njim /Parmenidom/, tada već veoma starim i meni se pokazala u svakom smislu njegova plemenita priroda. Zato se ja bojam da mi ni njegove reči ne razumemo, a pogotovo ne smisao koji su one podrazumevale“ (*Teetet*, 184a).

Međutim, u nastojanju da se umom dokuči biće (*Fedon*, 66c2), da se dospe do Božanskog uma⁵⁰⁴, koji u Proklovom alegorijskom tumačenju personifikuje sam Parmenid (628.3), potrebno je preći dug put, put od Klazomene do Atine (628.19). Proklo kazuje kako jonski filozofi putovahu za istinom u Atinu gde će se upoznati s italskom filozofijom; oni, dakle, putuju u Atinu gde su misao o jednom već doneli Zenon i njegovostareli učitelj i gde se ona čuva u usmenom predanju i sećanju na davno održan razgovor. Predanje kazuje da težnja znanju o božanskom odlikovala je od ranije Atinjane, i da su upravo stoga, njima pohitali u pomoć Zenon i Parmenid, ali prethodno odavši počast bogovima (618.13-14); behu svesni toga da će upravo Atina biti novo središte filozofije, posrednik probuđenim dušama da pređu od prirode ka umu, da

⁵⁰⁴ Ovde se ima u vidu prva knjiga Proklovog komentara Platonovog *Parmenida* (659.4-772.3) i u njemu Proklova analiza (659.4-772.3) Platonovog *Uvoda* u dijalog *Parmenid* (126a-128e5-6).

upravo tom gradu, kome je pokrovitelj mudrost sama, predodređeno je da bude mesto susreta dveju velikih škola (italske i jonske), mesto susreta umnog bića i prirode (660.27-8), i da će se tu filozofija nastaviti preko najvećeg Sokratovog učenika.

Parmenid je učio tome da je biće jedno. Zenon to nije dokazivao, smatrajući da učenju Parmenida nisu potrebne spoljne potvrde istinitosti, već je nastojao da učenju svog Učitelja podršku obezbedi posredno, pokazujući s njemu svojstvenom „demonskom snagom“ (kako kazuje mnogo stoleća potom Proklo) da oni koji polaze od toga da je biće mnoštvo, ne nailaze na manje teškoća no oni koji tvrde kako je biće jedno.

Parmenidova misao u tumačenju Zenona postala je poznata u južnoj Italiji nakon što mu je ukraden spis u kojem se ona izlaže; s njegovim izlaganjem Atinjanima, misao, da jeste samo jedno, prešla je u novo središte grčkog sveta, da bi, zahvaljujući Kefalu i njegovim saputnicima, priateljima iz Klazomene, potom postala poznata i na istočnim obalama Egejskog mora.

Šta ovde vidimo? Proklo nam u samom uvodu svog spisa o Platonovom dijalogu „Parmenid“ ukazuje na osnovno svojstvo znanja: njegovu *prenosivost*. A prenose ga i predaju oni koji su za to već unapred, posebnim obredima pripremljeni. Znanje se ne sreće na ulici, ili u polju; ono prebiva na svetim mestima, kao što se i Heraklitov spis nalazio ne bilo gde, već u Artemidinom hramu.

Tako se, već na samom početku potvrđuje da Filozofija postoji, da postoji u svojoj večnosti, ali da nije u posedu nastalih bića podlunarnog sveta, kojima je suđeno da mogu samo filozofirati, ali ne i imati filozofiju u svom posedu; istinska filozofija postoji kao način života nenastalih bogova i njene tragove (koje umom domašuju smrtnici) nalazimo u dijalektičkoj egzegezi božanskog koja nam dolazi iz elejske škole⁵⁰⁵.

⁵⁰⁵ U antičko doba postojalo je nekoliko načina opisivanja bogova: *pitagorejski* (pomoću brojeva), *asirski* (u službi sveštenika koji se koriste neposrednim, konkretnim slikama, i govore o izvorima, čuvarima...), *helenski* (reč je o orfičkoj teologiji gde se izlažu nama najpoznatije relacije, sačuvane u mitovima i gde se pominju Hronos, Zevs, Uran) i konačno, *elejski* (gde se božansko vidi u odnosu jednog, bića, mnoštva, delova), pri čemu je reč o pomenu toj dijalektičkoj egzegezi /božanskog/ koja tematizuje pojам metoda, pojам

U čemu se ogleda neprolazna veličina prvih ali i poslednjih antičkih filozofa? Oni ni u kom slučaju ne bi bili veliki, ni predaja o njima ne bi došla do nas, da svi oni, i Parmenid i Heraklit, i Platon i Anaksagora nisu u vidu imali isto: život večnih bogova koje su pitagorejci videli kao brojeve, a da *mišljenje jednog* kao onog najvišeg jeste *živo mišljenje* oličeno u sjaju nepokretnih zvezda, čijeg je misaonog ognja sunce jedini vlastelin, kako стоји na početku Proklove *Himne suncu*. To živo mišljenje ima svoj večni lik u uvek živim filozofijama „koje se bore za svoj čisti i pravi smisao, a time i za smisao istinske čovečnosti“⁵⁰⁶.

S druge strane, to neugaslo mišljenje i danas ozaruje, iz takvog načina filozofiranja kakvim se odlikuje Branko Despot, a čiju filozofiju određuje traženje, što u sebi sadrži trajni zahtev da ostane se i danas uz otvorena pitanja, među kojima je svenadmašujuće pitanje – pitanje sveta⁵⁰⁷. Samo takva filozofija ostaje živa i traje sve dok ima onih što s harmonijom koja na nas lije iz visina žive u saglasju, a od ljudi neprimetno, jer, kako Edmund Huserl na kraju svog *Bečkog predavanja* kaže: *Denn der Geist allein ist unsterblich.*

(2012)

puta; taj metod, koji se ogleda u vežbama koje počivaju na odnosu *za* i *protiv*, razvija Parmenid, a tako dijalektiku razume i Aristotel.

⁵⁰⁶Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag 1962, S. 13.

⁵⁰⁷Fink, E.: *Bewusstseinanalytik und Weltproblem*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/Br. 1976, S. 297.

Zaključak

Mogućnost i sudbina filozofije

Nakon svega što je dosad izloženo preostaje mi da se još jednom pomenu neki tradicionalni kao i nove kritički pristupi metafizici; pri čemu će, možda, njen opstanak biti izvesniji u susretu sa primedbama no sa pohvalama. Samo na taj način moguće je otvaranje novih perspektiva prve filozofije, jer ona i dalje jeste i bez nje ne možemo ako se ne odričemo potrage na putu ka onom najvišem koje su stari Grci videli kao božansko.

Živimo i dalje u vremenu koje nema mnogo razumevanja za filozofiju, i to ne samo stoga što se ljudi ne bave njom kako treba, smatrajući njene izvore presahlim, niti stoga što ljudi za nju više nemaju iskonskog interesa, već prevashodno zato što u vreme posle Hegela postoji široko rasprostranjeno uverenje da metafizika više nije moguća, da su njena pitanja besmislena, ili, ako se ne ide tako daleko, kaže se da je jedini zadatak filozofije da se ostvari, da njen smisao više nije teorijski već praktički, a pritom se često navodi i Hegelovo upozorenje kako je metafizika u njenom tradicionalnom smislu ugrožena iz sebe same, te se dovodi u pitanje njena pretenzija da prelazi preko neposredno datog; zaboravlja se da Hegel, kritikujući metafiziku onostranog, samo dovršava jedan vid tradicionalne metafizike i istovremeno otvara horizonte nove filozofije.

Naklonost ili nenaklonost, prihvatanje ili neprihvatanje filozofije, još ništa ne kazuje definitivno o samoj filozofiji, već pruža samo nagoveštaje o duhu vremena. Postalo je veoma moderno da se govori o kraju svega, o kraju istorije, ekonomije, filozofije, pa tako i metafizike. O kraju metafizike slušamo vesti već dva stoljeća no, kako dobro primećuje Rajner Vil (R. Wiehl, 1929-2010)⁵⁰⁸ "pokazalo se da metafizika mnogo sporije umire no što su to najavljivali vesnici njene smrti"; glasovi o smrti metafizike dopiru s raznih

⁵⁰⁸ Wiehl, R.: *Metaphysische Enwürfe im 20. Jahrhundert*, in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg. D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 275.

strana (pozitivisti, neopozitivisti, M. Hajdeger⁵⁰⁹); tlo za tako nešto pripremala je još školska filozofija s kraja XIX stoljeća neokantovske orijentacije koja je svu tadašnju i buduću filozofiju videla samo kao naslede Kantove filozofije koja je pred sobom imala jedini zadatak da kritički promisli temelje modernih naukâ. Ako metafizika u XX stoljeću nailazi na otpore, oni su posledica slepog srljanja za Kantom koje vodi u zamku formalizacije (zbog čega je sam Kant osuđivao svoje prethodnike).

Ranije kritike metafizike obično su isticale njen nenaučni karakter, previdajući da metafizika nikad nije ni pretendovala na status posebne nauke, budući da je bila pre svake nauke. A ako je sebe smatrala istinskom naukom, onda je tu po sredi pojам nauke bio u jednom posve drugačijem smislu; posledica tog nesporazuma se ogleda u stalnom isticanju nemogućnosti metafizike da odgovori na neka od pitanja unutar realnog sveta u čemu se pozitivne, posebne, regionalne nauke pokazuju uspešnim. Međutim, mera metafizike niti je uspešnost niti je njen zadatak da odgovara na pitanja posebnih nauka budući da ona sama nije posebna nauka i da se ne nalazi u ravni s njima.

Sama istorija kritike metafizike jednako je stara koliko i sama metafizika; čini se da čak ima više kritičara metafizike no što ima samih metafizičara; možda je to imao na umu Engels kad je govorio kako su kritičari svake filozofije obično pobornici najgore filozofije; istorija kritike metafizike pokazuje da je zapravo reč o kritici metafizike sa drugačijih, ali opet, određenih metafizičkih pozicija, bez obzira na to da li se ona svodi samo na nekakav *lexicon philosophicum* (J. Thomasius), ili na nekakvo "pojmovno

⁵⁰⁹ O samom "kraju" metafizike Hajdeger se izjašnjava dvomisleno: metafizika nije mrtva ali se mora prevladati, no dotle mi delimo njenu sudbinu; dovršenje, piše Hajdeger, ne znači i svršenost u smislu dokrajčenosti. Poslednja filozofija nije savršenija od prethodne: Platonovo mišljenje nije savršenije od Parmenidovog, Hegelova filozofija nije savršenija od Kantove, jer svaka epoha filozofije ima svoju nužnost. Prevladavanje metafizike stoga ne znači njeno potiskivanje, već njen "prebolevanje", mogućnost da se dospe do "izvornijeg mišljenja što se od metafizike ne odvraća nego se samo i jedino u promišljanju toga kraja stavlja pod svoja vlastita pitanja" (Schulz, 1982, 285).

pesništvo" (F. A. Lange), na neku "jezičku igru" (L. Vitgenštajn), ili na "terorizam čiste teorije" (B. Bauer). Može se ipak pokazati kako i među kritičarima metafizike nalazimo one koji ovoj kao prvoj filozofiji, izriču pravu pohvalu; tako, Martin Luter, kritikujući metafiziku i Aristotela piše: "Pogrešno bi bilo reći da "bez Aristotela nema teologiju"; naprotiv: teolog se može biti samo bez Aristotela".

Imajući u vidu okolnosti koje su se tokom potonje istorije složile, većina će isticati kako je već od najstarijih vremena metafizika shvatana kao *prva filozofija*, kao mišljenje o onom najvišem (teologija), odnosno, *prva mudrost (prote sophia)* kojoj svako, ko hoće biti filozof, neprestano mora da teži. Sve do sredine XVIII stoljeća, ona je smatrana za osnovnu, temeljnu nauku čiji predmet obuhvata predmete svih drugih nauka; svoje posebno mesto ova (po važnosti) *prva filozofija* nalazila je u tome što je još od vremena svog nastanka neprestano pitala za istinito i izvorno bivstvujuće, da bi s pojavom Platona nastojala da bude znanje o "samim stvarima" shvaćenim kao prauzrocima (*aitia*) koji omogućuju postojanje pojavnog sveta, pa stoga Aristotel i kaže kako su već kod njegovog velikog učitelja, u dijalogu *Fedon*, oblici shvaćeni kao uzroci bivanja i postojanja (*Met.*, 1080a).

Ako je novovekovna filozofija, od vremena Rene Dekarta nastojala da istakne jedan posve novi ton u filozofiji, koji se između ostalog ogledao i u tome da se stalno i iznova postavlja pitanje početka u filozofiji kao i pitanje njenog temelja, a što je imalo za posledicu da se filozofi i sa njima filozofija stalno nalaze na nekom "početku", činjenica je da jedan nov pristup metafizici nalazimo u XVIII stoljeću kod Imanuela Kanta. Njegov uticaj bio je dalekosežan; navodno, on je prvi osporio staru metafiziku i postavio pitanje mogućnosti metafizike kao nauke. Da metafizika ni u vreme svog nastanka, kod Aristotela, nije pretendovala na to da bude u našem smislu nauka, odnosno regionalna ontologija, to je ovde već u mnogo navrata isticano; da Kant hoće da dâ *nove* odgovore, na *stara* filozofska pitanja – isto je tako nesporno kao i to da će se metafizičko mišljenje novog vremena (određeno relacijama metafizika-nauka, mišljenje-verovanje, bivstvovanje-opstanak)

kretati u posve novim odnosima.

Kada je o Kantu reč, on je dete svog vremena. Njegovi odgovori, kao i odgovori njegovih sledbenika, neokantovaca i njihovih epigona, ostaju anahroni od trenutka kad sa scene silazi njutnovsko tumačenje sveta. Kantova kritika metafizike, njegov zabludni pokušaj da metafiziku naučno učvrsti (a zapravo je iznutra obruši) ostaje danas nedelotvorna i ograničena koliko i Njutnov pogled na svet (koji svoj smisao ima samo kad se radi o makroveličinama i sporim kretanjima). Sa promenom fizikalne slike sveta mi smo danas u mogućnosti da iz jedne drugačije "fizike" pokušamo da makar razumemo namere metafizike.

U vreme nakon Kanta, u drugoj polovini XIX stoljeća, filozofija je težila tome da radije bude sve, samo ne više i metafizika, gurnuta u stranu usled velikih uspeha pozitivnih nauka⁵¹⁰ a čiji problematičan domašaj mi tek danas možemo da kritički ocenimo; mnogi su u metafizici tada videli samo izraz nenaučnog mišljenja ili denaturalizovanu teologiju. Trebalo je da prođe dosta vremena pa da filozofija demistifikuje nelegitimne pretenzije pozitivnih nauka u čijoj se vlasti našla, a koje su tad sebi uzele za pravo da (srećom za kratko) određuju kako prirodu filozofije tako i njen osnovni zadatak i cilj. Ograničenja nametnuta od strane naučnog mišljenja filozofiji, najbolje možemo videti na primeru antifilozofije Vitgenštajna koja svet svodi na predmet iskustva bez namere da se zapita o tome šta je u njegovoј osnovi, po čemu svet uopšte jeste svet

**

Uprkos svemu, da u znaku Aristotelove metafizike živi u velikoj meri i savremena filozofija (što će poneko smatrati paradoksalnim), lako će se pokazati već samim ukazivanjem na sukob procesne i supstancialne ontologije, ili, jednostavnije, na sukob antiesencijalizma (Vajthed, Kvajn) i esencijalizma. Ako je dotični spor po nekim i dalje u toku pa se čini aktuelnim, ako je

⁵¹⁰ Što se oseća i danas kad u doba kraja nauke počinje da buja lamentovanje nad lešom nauke koja, vaskrsla iz pepela može biti samo nova grana estetike (o tome opširnije u završnom delu knjige: Uzelac, M.: *Postklasična estetika*, Vršac 2004).

ulog u igri danas često otežan i ostrašćenom isključivošću, pa imamo sukob iracionalnog i racionalnog, postmodernog i modernog, onda promišljanje osnovnih tema metafizike, a tako i Aristotelovog učenja o supstanciji (koje i samo izaziva nesporazume, pa se ne zna da li je tu reč o supstancializmu u smislu postvarenja, ili o nekom učenju o sa-pripadnosti protivrečnosti) i danas zavređuje posebnu pažnju.

Konačno, ako metafizika treba da odgovori na zahtev što stoji pred filozofijom, da promišlja najviše interesne i mogućnosti kojima treba da bude ispunjen ljudski opstanak, jasno je da ona ne može biti nauka na način kako to od nje očekuju predstavnici modernih nauka, jasno je da ih ona mora razočarati, i jasno je da njoj upućeni prigovori što dolaze sa te strane promašuju svoj cilj. Pitanja koja bi najpre mogla ugroziti metafiziku moraju doći iz nje same i na to je prvi ukazao Kant postavljajući dotad previdano pitanje njene mogućnosti.

Savremeni filozofi se ne slažu ni u određenju metafizike: smatra se da je tu reč o nauci koja se bavi pitanjem o bivstvujućem u celini, o temelju onog što jeste (Hajdeger), pitanjem o celini (Hartman), o poslednjem cilju (Bloch), ili pitanjem o transcendenciji (Jaspers). Međutim, jedno je sigurno: nedovoljnost tradicionalne filozofije ukazuje na potrebu preobražaja metafizike i to iz njene biti, tako što će ona dobiti sasvim novi lik spekulativne filozofije, što bi omogućilo da i nova metafizika kao i sva tradicionalna pitanja i s njima doneti pojmovi dobiju novi smisao.

Posve je stoga razumljivo što Martin Hajdeger celokupnu istoriju metafizike vidi kao istoriju zaborava pitanja o bivstvovanju, i to pre svega "u svetlu sumraka sholastičkog mišljenja, u udžbeničkom logicizovanju i opojmljivanju bivstvovanja, u esencijalizovanju mišljenja od D. Skota do F. Suareza, u vladavini epigonskih shvatanja u modernoj teoriji saznanja, psihologiji ili sociologiji, u fundiranju logike i teorije saznanja na pogrešnim osnovama, konačno, u postavljanju ontologije u ravan sa ostalim oblastima znanja".

Kada je reč o današnjem stanju u kome se metafizika nalazi, a ona nam je ovde i dalje, prvi, osnovni i jedini oslonac na putu

razumevanja *pitanja nad pitanjima*, „kako razumeti *arche*“, treba sve vreme imati u vidu da "antimetafizički" orijentisane filozofije (što sam već naglasio), polaze od jednog drugačijeg shvatanja vremena različitog od onog koje ima u vidu tradicionalna, racionalna metafizika (što je za svoj predmet imalo vanvremeno bivstvujuće kao bivstvujuće): nakon Hegela pitanje o suštini vremena dobija prednost u odnosu na pitanje o biti bivstva i potonje filozofije se počinju graditi na tezi o vremenosti bivstvovanja a što za posledicu ima napuštanje sistematičnog pojmovnog raspravljanja jer se s uvidom u vremenost istine i bivstvovanja odbacuje ranije uvek prepostavljana trajnost metafizičkih suština.

Pitanje koje se ovde posle svega postavlja i dalje, jeste pitanje: *da li smo odista došli do kraja metafizike?* Kao što se u naše doba vreme ubrzava i živimo u sve bržem ritmu, kao što se naučne i filozofske paradigme sve brže smenjuju, tako, skoro svakodnevno, zapljuškuju nas najrazličitiji stavovi o tome šta je metafizika i koje su njene mogućnosti, koji je smisao filozofije i ima li još ikakve razložnosti u tome da se njoj danas obraćamo.

Još sredinom XX stoljeća činilo se da je s metafizikom definitivno završeno, da je razorna kritika metafizike i njene deficijentnosti kakvu je u nizu svojih dela i naknadno tek objavljenih predavanja sprovodio Hajdeger, definitivna i završna reč po tom pitanju, jer upravo kod njega, već početkom četrdesetih godina možemo (u II knjizi o Ničeu) naći i rečenicu u kojoj se kaže: *neće li se u metafizici budućnosti pojaviti takve mogućnosti, o kojima mi danas ništa ne znamo?*

Nesporno je da ovde Hajdeger ima u vidu tradicionalnu metafiziku, odnosno metafiziku redukovani pod uticajem novovekovnih nauka i na način kako ju je razumeo Kant. Videli smo da je *metafizika* u srednjem veku, a potom i u novo doba, dobila drugačije značenje kakvo nije imala u vreme svog nastanka, a posebno u vremenu koje je sledilo, budući da se srednjevekovna, kao i novovekovna *metafizika* bitno razlikuje od *prve filozofije* o kojoj je pisao Aristotel. Zato, svaki pokušaj kritike metafizike,

prepostavlja prethodnu svest o tome kakva se metafizika kritikuje, kakvu metafiziku imamo u vidu. Ne treba po stoti put ponavljati da se Kantovo shvatanje metafizike formira na tragu pojma metafizike kakav je vladajući u srednjem veku i da se on bitno razlikuje od onog iz kojeg je potekao taj pojam.

Sve što se kasnije zbiva, pa i danas, jeste stvar interpretacije. U tom smislu nesporno je da Hajdegerovo tumačenje metafizike i kraja metafizike ostaje samo po sebi legitimno, ali, uslovno legitimno. Sve što on piše jeste njegova, Hajdegerova filozofija. Platon o kojem piše Hajdeger je Hajdegerov Platon. Niče o kojem piše Hajdeger je Hajdegerov Niče.

Uprkos svemu, naša tema ovde nije metafizika budućnosti, već samo metafizika koja danas postaje ponovo, s punim razlogom i opravdanjem moguća; nalazeći se na početku jednog uvođenja u filozofiju kojim se bavi ova knjiga, mi se ovde bavimo mišljenjem kao takvim koje samo je sebi svoj najviši predmet i spremamo se da mišljenjem dospemo do mišljenja, da razumemo to mišljenje mišljenja o kojem već Aristotel govori u spisima koji su do nas došli pod tim provokativnim naslovom: *metafizika* a koji on nije skovao, pa je nastao tek kod njegovih sledbenika.

Tokom ovog izlaganja u više navrata je rečeno da *metafizika*, odnosno *prva filozofija* (*proté philosophía*), kako je tu disciplinu nazivao Aristotel, postavlja pitanje o bivstvujućem, odnosno o bivstvujućem kao takvom (*ón hè ón*). Isto tako, istakli smo da grčki izraz za bivstvujuće (*tò ón*) od samog početka sadrži u sebi dvoznačnost: s jedne strane, ukazuje na bivstvujuće stvari, a s druge strane, na suštinu stvari. Ta dvoznačnost je prostor igre metafizičkog mišljenja⁵¹¹, a reč je o dvoznačnosti u kojoj živi i sva Hajdegerova filozofija i ona ostaje i dalje velika, živeći pored drugih velikih filozofija njegovih prethodnika, a kako vreme protiče sve ih više nadvisuje. Tako se samo još jednom potvrđuje da filozofija nema ničeg zajedničkog s naukom u današnjem značenju te reči gde teorije, kao i pronalasci, sve većom brzinom zastarevaju i odlaze u prošlost, u istoriju nauke. Takva nije sudbina filozofâ i

⁵¹¹ Fink, E.: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Freiburg/München 1977, S. 169.

filozofskih dela: oni se nalaze u neprestanom dijalogu, prebivaju u jednom jedinstvenom vremenu koje obuhvata čitavu istoriju filozofije.

Kako Hajdeger tumači metafiziku? Reč je o jednom dubokom uvidu proisteklom iz uverenja da je metafizika od samih svojih početaka (u predplatonovskom mišljenju Grka) *ontološko tumačenje bivstvujućeg*, koje počinje od stvari i pita za njihovu bivstvenost, i pritom stoji u jednom tamnom neprozirnom odnosu spram bivstvovanja koje samo po sebi ne tematizuje.

Tako je metafizika - zaborav bivstvovanja. Zaboravnost tog zaborava nije posledica neke greške ili neke metodske naivnosti koja bi se nekim neposrednim uvidom mogla prevazići. Ona je, pre svega, sudsudina mišljenja i traje preko dve hiljade godina. Ta "zaboravnost" se ne može prevazići ni tako što će biti imenovana i tim imenovanjem dovedena u predmetno polje svesti. Osnovna teškoća ogleda se u tome što se prostoru-vremenu samo bivstvovanje sve vreme otkriva kao bivstvujuće i pojavljuje kao bivstvenost stvari, kao bivstvovanje na bivstvajućem.

Metafizika, po tumačenju Hajdegera, pita uvek o bivstvajućem u celini, ali celovitost te celine promišlja kao najviše bivstvajuće (koje se nalazi u odnosu spram svih stvari) i koje je neko zbirajuće i sabirajuće središte. To najviše bivstvajuće Stagiranin je video kao *theîon*, i u tom smislu *metafizika* je isto što i *teologija*.

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

Misleći čovek stoji u bivstvovanju, misleći stoji u svetlu neskrivenosti, ali on zaboravlja da promisli svetlo sâmo u kojem se on sa svim ostalim stvarima pojavljuje. Ta "zaboravnost" ne može

biti prevladana niti prevaziđena nekom duhovnom radikalnošću našeg mišljenja: zaborav bivstvovanja je usud istorijskog puta metafizike i nije zaostavština mislioca koji se bavi metafizikom, pa se zato ona ne može jednostavno otkloniti nekim misaonim aktom. Ponajpre, stvar je u tome da je svojstvo bivstvovanja u tome da se ono pokazuje kao bivstvovanje bivstvujućeg, a ne kao bivstvovanje sâmo. Činjenica da mi danas o tome govorimo, ne znači i da je time sam zaborav bivstvovanja i prevladan, budući da mi u njemu i danas živimo; pa ipak, to što mi o tome uopšte govorimo, ne svedokuje ni o čem drugom, no o tome da se naša situacija u svetu i odnos spram njega počinje bitno menjati.⁵¹² Ali, možda upravo svetsko-istorijska situacija u kojoj se nalazimo najavljuje jedno novo iskustvo bivstvovanja⁵¹³.

Istoriju metafizike Hajdeger tumači kao istoriju tumačenja pojma bića: taj put po njegovom mišljenju vodi od Platona, za koga je biće *ideja*, odnosno *dobro*, preko Dekarta koji ideju tumači kao *perceptio*, pa potom i preko Kanta koji biće vidi kao uslov mogućnosti predmetnosti predmetâ, da bi se metamorfoza ovog pojma završila sa Nićeom koji biće shvata u duhu Platona, savršeno metafizički iz aspekta vrednosti, i za što on koristi metaforu volja ka vlasti.

Platon biće razlikuje od bivstvujućeg kao pojedinačnog; za njega *biće* je isto što i *ousía* i označava *bivstvo*, podrazumevajući sveopšte u odnosu na pojedinačno; bivstvo bivstvujućeg ukazuje na najopštije onog što je najopštije – ukazuje na najviši rod, na ono što je krajnje univerzalno. Tako se pojmom biće, odnosno bivstvom bivstvujućeg, misli na nešto najranije, apriorno, misli se na nešto

⁵¹² Ne znam da li je to imao u vidu Hajdeger. Verovatno ne, jer on nije dospeo do pitanja mišljenja sveta, kako je to kasnije radikalno postavio Fink; on nije čak došao do toga da se Niće može nalaziti s druge strane metafizike, i to u času kad počne bivstvovanje da tumači ne kao vrednost (kao volju za moć), već kao igru. Videti: Fink, E.: *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, S. 188.

⁵¹³ Upravo to je podstaklo Hajdegera da se posveti Hegelovom tumačenju iskustva, odnosno iskustva bivstvovanja. Ovo je posebno važno, jer po rečima Finka (*Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Freiburg/München 1977, S. 172), Hajdeger upravo Hegela smatra apsolutnim vrhuncem i dovršenjem metafizike.

što svemu prethodi, ali ne u vremenskom, već logičkom smislu. Pritom, tumačenjem bića kao opštег, još uvek se ništa ne kazuje o biću, već samo o tome kako metafizika osmišljava pojам bića.

Biće je po Platonu prisutnost nepromenljivog u neskrivenom, i to *biće* kao *bivstvo* on označava izrazom *ideja*. Ideje nisu predstave koje bi mi imali u svojoj svesti; tako nešto biće moguće tek mnogo vekova nakon Platona, u vreme neoplatonizma. Ideja je nešto prethodeće kao prisutnost.

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

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

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

postojanost), bolje od svega odgovara tome da se razume postojanost i prisutnost.

Tako piše Hajdeger.

Da li nas takvo tumačenje zavodi? Svakako. Njegova knjiga o Ničeu više govori o njegovoj filozofiji, no o filozofiji Ničea, iako on, tumačeći Ničea, ovom do kraja neostvarenom filozofu, učitava više no što je on mogao i da sanja u retkim trenucima ingenioznosti.

Ovo ipak nije mesto za raspravu o Hajdegeru i njegovoj filozofiji⁵¹⁴. Do tako nečeg doći će tek kasnije, kad se steknu uslovi; možda tek kroz tri stotine godina, kako je on proricao u svom poslednjem intervjuu. Njegova filozofija čeka tumače. Uostalom i filozofija Platona i Aristotela čekala je svoje prave tumače skoro dve hiljade godina i zato je ona "stara" tek nekoliko stoljeća i do naših dana ostaje do kraja neprotumačena; Platonu i Aristotelu počinje se na pravi način pristupati tek od vremena Renesanse (ne treba zaboraviti da je Stagiranina i Toma Akvinski čitao u latinskom prevodu i to u avgustinovskoj, dakle neoplatonističkoj, interpretaciji); filozofija Prokla još je mlada: prvi, o poslednjem velikom filozofu Antike, s punim razumevanjem i svešću o njegovoj veličini, govori tek Hegel. Pored ove tradicije (Platon, Dekart, Kant, Herder, Fihte, Hegel, Niče), kakvu tumači Hajdeger, metafizika ima i jednu drugu tradiciju (Aristotel, Toma, Suares, Dekart, Huserl, Fink): to je tradicija koja polazi od Aristotela a koju ovde ne možemo slediti, niti ćemo se na nju pozivati, jer sve to u velikoj meri prevazilazi granice ovih uvodnih predavanja.

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

⁵¹⁴ Teško se može reći šta je opasnije: doći u sukob s pristalicama Hajdegera, ili sa njegovim protivnicima. I jedni i drugi jednako su isključivi.

prvim grčkim misliocima.

No, da bi se tu dospelo, moguće je s njenog kraja, što znači obratiti se Hegelu u čijoj filozofiji Hajdeger nalazi absolutni vrhunac i dovršenje tradicionalne metafizike⁵¹⁵.

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

Hajdeger smatra da se razumevanje bivstvovanja, od samih početaka filozofije, kreće u horizontu vremena, ali da taj horizont vremena bivstvovanja nikad nije sam postao predmet mišljenja i tako promišljen. Metafizika bivstvovanje shvata kao sadašnje, kao nešto što je u svojoj celini prezentno i time ga svodi na bivstvujuće.

U tome bi zapravo bila granica metafizike; najveća greška se pravi kada se tvrdi kako metafizika postavlja pitanje o bivstvovanju, jer se tokom čitave istorije događa uzajamno zamenjivanje bivstvovanja bivstvujućim i obratno. Tu se ne radi, razume se o nekoj grešci, već pre o jednom sudbonosnom događaju, i isto tako; tu nije reč o nehaju ili brzopletosti mišljenja⁵¹⁶ (pravog mišljenja tu zapravo i nema).

U predgovoru spisa „*Šta je metafizika?*“ Hajdeger doslovno kaže: „Ali, metafizika samo bivstvovanje ne dovodi do jezika, jer ona ne misli bivstvovanje u njegovoj istini, niti misli istinu kao neskrivenost, niti misli neskrivenost u njenoj biti.“⁵¹⁷ Na taj način, tokom čitave njene istorije, metafizici je istina bivstvovanja, po rečima Hajdegera, ostala skrivena, a da pritom sama metafizika govoreći stalno na najraznovrsnije načine o bivstvovanju stvara privid kako zapravo govori o bivstvovanju, pri čemu ona, zapravo, nikada ne odgovara na pitanje o istini bivstvovanja, jer, takvo pitanje i ne postavlja, budući da bivstvovanje misli isključivo kao bivstvujuće.

⁵¹⁵ Fink, E., *op. cit.*, S. 172.

⁵¹⁶ Heidegger, M.: *Einleitung zu: „Was ist Metaphysik?“*, in: *Wegmarken*, Bd. 9, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976, S. 370.

⁵¹⁷ *Op. cit.*, S. 369.

Antička ontologija od Parmenida do Plotina određuje bivstvenost bivstvujućeg kao *ousía*, a *ousía* iz horizonta *parousía* iz sadašnjosti. Tako je prisutnost, *parousía*, prezentnost, osnovna karakteristika u metafizičkom tumačenju bivstvovanja u svim kretanjima i promenama metafizike. U novo doba prezentnost bivstvujućeg pretvara se u prezentnost "reprezentacije" predstavljenog subjekta. Ali i jedno i drugo: *parousía* kod Grka i *representatio*⁵¹⁸ u novo doba, samo su različiti načini kako se vremenost bivstvovanja pokazuje, a da se pritom, sama, izrazito ne misli.

Hajdeger piše kako se bivstvo bivstvujućeg, od početka grčkog mišljenja pa do Ničeovog učenja o večnom vraćanju jednakog, pokazuje kao istina bivstvujućeg, a da je zapravo samo jedan, premda odlučujući način bivstvovanja, koji se nikako nužno ne pokazuje samo kao prisutnost prisutnog⁵¹⁹.

Time, po rečima Finka, Hajdeger na najtemeljniji način ukazuje na granice metafizike. Tu se bivstvovanje misli samo kao bivstvujuće i bivstvo, i kreće u horizontu prezentnosti, a time i vremena, a sama veza bivstvovanja i vremena ostaje u tami nepomišljenog⁵²⁰.

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

Za Hajdegera, Hegel dovršava metafiziku ukoliko se nalazi u fazi kraja istorije metafizike, na tlu novovekovnog subjektivizma. Hajdeger, kaže Fink, insinuira Hegelu jednu ontološku pred-

⁵¹⁸ U predavanju *Šta znači misliti?* (1952) nastalom na osnovu istoimenog ciklusa predavanja pročitanih godinu dana ranije na Frajburškom univerzitetu, Hajdeger ukazuje kako je termin *representatio* u novo doba došao na mesto *prisutnosti*. Bivstvovanje bivstvujućeg samo označava prisutnost prisutnog.

⁵¹⁹ Heidegger, M.: *Holzwege*, Frankfurt, a.M. 1950, S. 142.

⁵²⁰ Fink, *op. cit.*, S. 174.

odluku.⁵²¹ On tumači Hegela kao kartezijanca, a mišljenje bivstvovanja mora da proistekne iz mišljenja i u njemu da nađe temelj, jer se mišljenje sâmo pokazuje kao pravo, istinsko bivstvujuće. Mišljenje je uvek mišljenje mišljenja, tj. samosvest i samosaznanje.

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

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

U svakom slučaju, Finkov zaključak je ovde nedvosmislen: Hajdegerovo tumačenje Hegelovog mišljenja uprkos svoj strogosti interpretacije, uprkos strogog, velikog uvida, ostaje - jednostrano⁵²². Ta jednostranost perspektive je za Hajdegera nužna, zato što on iskustvo tumači kao način kako se u horizontu *Subjektitätä* interpretira bivstvovanje. Za Hajdegera kao i za Hegela iskustvo nije način ljudskog odnosa prema bivstvovanju, već čisti samoodnos bivstvovanja ka sebi.

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

⁵²¹ *Op. cit.*, 175.

⁵²² *Op. cit.*, 177-8.

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

Ono što Hegel ima u vidu, a što on mora ostaviti neiskazanim, jeste da se bićem-po-sebi i za-sebe apsolutnog, misli neiskazana jedinstvena celina bivstvovanja, njegova svetlost i skritost, da se time misli svet kao zatvorenost zemlje i otvorenost neba⁵²³.

Mi se danas nalazimo pred sasvim novim izazovima, izazovima koje nam otvaraju digitalne i informacione tehnologije, ali u isto vreme reč je o izazovima natkrivenim pitanjima formulisanim na početku istorije mišljenja. Metafizika kao prva filozofija danas ponovo stupa na scenu. Ostalo je mnogo nerešenih problema. Među njima ističe se pitanje ontološkog statusa virtualnih stvarnosti, pitanje superstruna u modernoj fizici, pitanje mogućnosti zašifrovanosti informacija u kombinaciji određenih aminokiselina (medicina i farmakologija), kao i pitanje suštine i prirode informacije, koja se pored materije i energije, javlja kao treća komponenta u strukturi kosmosa za koji se više ne za da li je trodimenzionalan ili dvodimenzionalni hologram... Sva ta pitanja traže svoje tumačenje u savremenoj filozofiji koja je, ponavljam, moguća samo kao metafizika.

Posve je evidentno, i to sam ovde dovoljno jasno istakao u više navrata, da Aristotelova filozofija nije ostala poštedena pred naletima mnoštva savremenih „filozofskih“ pravaca nakon Hegela koji su se prosto takmičili u tome koji će od njih biti manje „filozofski“ jer su znali za zamku u koju se upada negiranjem filozofije, budući da je to moguće samo sa stanovišta istinske filozofije, a o tome ubedljiva svedočenja imamo već kod Aristotela.

⁵²³ *Op.cit.*, 184-5.

Ali, uprkos svemu, nastupa vreme novog čitanja Aristotela, vreme neo-aristotelizma, vreme u kojem će dugo zanemarene ideje Aristotela biti čitane i mišljene u novom svetlu, u kontekstu celokupne filozofske tradicije koja podrazumeva i sve stranputice na kojima se nalazila metafizika kao i njena permanentna kritika.

U ranijim epohama filozofija je postojala samo kao metafizika i duboko sam uveren da tako će biti i u vremenu koje je pred nama. Ovo se teško danas dâ razumeti usled velikih naslaga opovrgavajućih, a u stvari neutemeljenih stavova kojima je kontaminirano savremeno mišljenje, ali i usled još uvek snažnog opskurnog uverenja da se mora slediti pragmatična moda vremena koje je filozofiji nenaklonjeno, neprijateljsko, budući da svako insistiranje na kritičkom mišljenju doživljava se kao atak na vladajuću primitivnu svest koja nije sposobna da ide dalje od jevtinih floskula o demokratiji, multikulturalnosti ili pluralizmu.

Ima još uvek mnogo onih koji svako pominjanje metafizike doživljavaju kao uvredu za vladajuću rudimentarnu svest nesviklu složenim formama mišljenja i apstraktnim pojmovima. Danas je među mladim ljudima sve više nestrpljivih jurišnika a sve manje poklonika temeljnog mišljenja. To je posve razumljivo u vreme kad na mesto znanja novi sistem obrazovanja nameće informacije i time obaveštenošću potiskuje mudrost.

Kao što je iz susreta Plotina i Prokla sa Platonovom filozofijom nastala nova filozofija koja je sledila duh vremena u kojem je nastala, kao što je Marsilio Fičino obnavljajući neoplatonizam stvorio filozofiju koja je odgovarala njegovom vremenu, i kao što su se „obnove“ filozofije Stagiranina u vreme visoke sholastike (Toma) i neosholastike (Suares) videle u ključu misaonih horizonata XIII, odnosno XVI/XVII stoljeća, tako i današnje novo čitanje Aristotela ne podrazumeva obnovu njegove filozofije (jer ništa što je prošlo ne može se obnoviti u svom ranijem liku), već izgradnju novog misaonog prostora prožetog duhom našeg vremena, ali u svetlu iskustva koje je kategorijalno pripremio Aristotel omogućivši da i sve kategorije dobiju u vremenu potonjem modalnu interpretaciju.

Nova filozofija podrazumeva svo iskustvo njene istorije ali i

istrajanje na tački koja se vidi kao centralna i uporišna u konstrukciji građevine mišljenja; u ovom slučaju to je metafizika, filozofija Aristotela s posebnim osvrtom na one njene delove koji su dugi period vremena bili zanemareni kao sporedni produkt njegovog doba, a koji se sad pokazuju ključnim i posebno podsticajnim.

Poučno je ovde pomenuti iskustvo muzike, tipične novovekovne tvorevine u njenoj estetskoj dimenziji; ona je trajala samo četiri stoljeća da bi potom bila smenjena nečim što je zadržalo samo njeni ime; ta klasična muzika koja se ponekad i danas sluša, a ima svoju istoriju od Palestrine do Čajkovskog i Rahmanjinova, počiva na harmoniji sedam tonova u čijoj je osnovi geocentrična teorija kao i Keplerov sistem nebeskih sfera. Van tog iskustva mi nemamo načina da čujemo muziku i budemo svesni harmonije u njenoj čulnoj formi. Drugim rečima: u novo doba, s pojmom heliocentrizma nastavila je da živi muzika stvorena na sasvim drugim principima u čijoj osnovi beše leštica od sedam tomova po uzoru na sedam nebeskih tela i sedam sfera koje muzički računa i misli veliki Kepler. Ovo biva sasvim razumljivo ako se složimo da je bilo potrebno nekoliko vekova da se na čulnom planu realizuje ono što je u sferi misaonog postavio i omedio besmrtni autor spisa o nebeskoj harmoniji [*Harmonica mundi*].

Isto tako, naše današnje čitanje Aristotela nekom bi se moglo učiniti anahronim, ali samo onom čije je mišljenje kratkog dometa; neo-aristotelizam koji danas nastaje nema svoje poreklo u ranijim pokušajima vraćanja Stagiraninu. Ovde je reč o filozofiji koja po uzoru na Aristotela nastaje u našem vremenu, a s namerom da sve slabosti današnjice prevlada mišljenjem koje svoj cilj (*telos*) ima u onom dalekom (a nadolazećem), zarad brisanja razlike spram večnog u okružju neposredno nam bliske blizine.

Današnje vreme je po mnogo čemu drugačije od prethodnih; najviše se izdvaja „vrednostima“ koje u kontekstu prethodnih nemaju nikakav smisao, ali i time što sve nekada visoke vrednosti deluju lišene bilo kakve potrebe da se makar kao model mogućeg ponašanja imaju u vidu.

Bitno se promenio i ritam vremena u kojem živimo i to presudno utiče na svest ljudi, ukoliko se uopšte još i može govoriti o nekoj nezavisnoj, samostalnoj svesti pojedinaca. Ljudi imaju sve manje vremena, sve manje strpljivosti za čitanje knjiga koje još uvek čuvaju neke moguće sheme potencijalnog mišljenja; naši savremenici hoće da imaju sve, sada i odmah, rado se opredeljuju za sve što obećava lak i brz uspeh; tako je bilo i u ranijim epohama no takvi nisu određivali duh vremena i bili su na njegovim marginama. Stvari su se izmenile: danas ima još uvek onih koji žele da znaju i da razumeju situaciju u kojoj su zatečeni, onih koji žele da razumeju bit i onih (na prvi pogled neproblematičnijih) pitanja s kojima se svakodnevno susreću – ali sada, oni su potisnuti u beskrajne nekomunikativne prostore.

Kako je daleko lakše ljudima presuditi, no suditi i prosudjivati o stvarima koje ih određuju i kontemplativno uslovjavaju, važno je, ne ponavljati prečeste greške i vratiti se temeljnim stavovima na čijem tlu izrastaju i filozofija i nauke koji nam se u ovom času, po svojoj prirodi i na prvi pogled, ne čine spornim.

Iako filozofija sve vreme nastoji da bezpretpostavno utemelji svoja počela, istorija nas uči da uvek se u takvim pokušajima provuče nit nepromišljenog, tračak potonje sumnje, nešto posve beznačajno, što s vremenom postaje jedino značajno; tako se svaka dobra namera na kraju pretvori u izvor nesporazuma s prvočitnom zamišljju.

PS

Da li smo ponovnim vraćanjima početku u ovom završnom delu stigli do samog početka ili dalje od njega krećući se sve vreme unazad, a u nastojanju da dospemo u ono što nam kazuje *arche*?

Nije li se tematizovanjem pojma *sveta* u savremenoj fenomenologiji u prvoj polovini XX stoljeća (Hajdeger, Fink), pokazao opravdanim ovaj način uvođenja u filozofiju, osvetljavanjem njenih problema i tematskih pojmoveva tumačenjem složenih puteva kojima se sve vreme kretala metafizika a u naše

vreme fenomenologija (kao njena druga forma), i to opravdanim u onoj meri u kojoj se dospeva u drugi početak?

Važnija literatura

- Adorno, T.: *Filozofska terminologija*. Uvod u filozofiju, Svetlost, Sarajevo 1986.
- Anzenbacher, A.: *Einführung in die Philosophie*, Herder, Wien/Freiburg/Basel 1989,
- Arpe, C.: *Substantia*, Philologus, 94, 1940, S. 65-78.
- Baur, L.: *Metaphysik*, J. Koesel & F. Pustet, München 1922, S. 163-164.
- Becker, O.: *Mathematische Existenz*. Untersuchungen zur Logik und Ontologie matematischen Phänomene, M. Niemeyer, Halle 1927.
- Becker, O.: *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, Wiesbaden 1957.
- Becker, O.: *Dasein und Dasein*, Pfullingen 1963.
- Bernet, R.: Was kann Phänomenologie heute bedeuten? <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=4841&n=2&y=1&c=1>
- Biemel, W. *Martin Heidegger, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowolt, Reinbeck bei Hamburg 1973.
- Biemel, W.: *Gesammelte Schriften I-II*, frooman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Braubach, B.: *Kant als Schöpfer einer neunen Metaphysik*, Philos. Jahrbuch, 1926, S. 419-413.
- Brentano, Fr.: *Von der manigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg/Br. 1862.
- Brinkmann, K.: *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, De Gruyter, Berlin 1979.
- Bröcker, W.: *Aristoteles*. Frankfurt 1967.
- Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978.
- Cipra, M.: *Temelji ontologije*, Matica hrvatska, Zagreb 2003.
- Cramer, K.: *Metaphysik im 20. Jahrhundert als Metaphysik nach Hegel*, in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 297-322.
- Coereth, E.: *Heidegger und Kant*, in: *Kant und die Scholastik heute*, Hrsg. J.B. Lotz, München 1955, S. 207-255.
- Damjanović, M.: *Ljudski svet i svemir*, predgovor knjizi: Fink, E.: *Epilozi poeziji*, BIGZ, Beograd 1979.
- Deninger, J.: "Wahres Sein" in der Philosophie der Aristoteles, Meisenheim am Glan 1961.
- Despot, B.: *Logički fragmenti*, Zagreb 1970.
- Despot, B.: *Filozofijom kroz nefilozofiju*, Demetra, Zagreb 2010.
- Despotova predavanja (2005-2006): *Proklo. Teološka početnica*. Sabrao i za tisak priredio Dimitrije Savić, Demetra, Filosofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb 2019.
- Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. G.E. Seeck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.

- Djurić, M.: *Stihija savremenosti*. Društveno-filozofska pitanja, Službeni list, Beograd 1997.
- Djurić, M.: *Utopija izmene sveta*. Revolucija, nihilizam, anarhizam, Službeni list, Beograd 1997.
- Djurić, M.: *Niče i metafizika*, Službeni list, Beograd 1997.
- Djurić, M.: *Parmenidova logika bića*, u knjizi: *Iz istorije antičke filozofije*, Sabrani spisi 1, Službeni glasnik, Beograd 2009, str. 35-55.
- Düring, I.: *Aristoteles Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.
- Düßing, K.: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, de Bouvier, Bonn 1968.
- Dyroff, A.: *Kant und die Scholastik*, Philos. Jahrbuch, 37, 1924, S. 97-108.
- Eigler, G.: *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, A. Hain, Meisenheim/Glan 1961.
- Eucken, R.: *Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprinzipien des Aristoteles*, Berlin 1872.
- Eucken, R.: *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879.
- Eucken, R.: *Über der Sprachgebrauch des Aristoteles*, Berlin 1868.
- Fichte, J.G.: *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976.
- Fink, E.: *Zur Ontologischen Frügeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Springer Science+Business Media DordrechtOriginally published by Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands in 1957
- Fink, E.: *Sein, Wahrheit, Welt*, Vor-fragen zum problem des Phänomen-begriffs, Phaenomenologica 1, Martinus Nijhoff, The Hague, 1958.
- Fink, E.: *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960.
- Fink, E.: *Vergegenwärtigung und Bild*, in: Fink, E.: *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Phaenomenologica 21, Den Haag 1966.
- Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1970.
- Fink, E.: *Bruderzwist im Grund der Dinge*, u knjizi: Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Kllostermann, Frankfurt am Main, 1971
- Fink, E.: *Operative Begriffe in Husserl Phänomenologie*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze /hrsg. von Franz-Anton Schwarz/, Alber, Freiburg/München 1976
- Fink, E.: *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, u knjizi: Fink, E.: *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze /hrsg. von Franz-Anton Schwarz/, Freiburg/München: Alber, 1976.
- Fink, E.: *Edmund Husserl † (1859-1938)*, u knjizi: Fink, E.: *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze /hrsg. von Franz-Anton Schwarz/, Alber, Freiburg/München 1976.
- Fink, E.: *Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls*, in: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 45-74.
- Fink, E.: *Philosophie als Überwindung der "Naivität"*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, Alber, Freiburg/Br. 1976, S. 98.

- Fink, E.: *Die intentionale Analyse und das spekulativen Denkens*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze /hrsg. von Franz-Anton Schwarz/, Alber, Freiburg/München 1976
- Fink, E.: *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, Alber, Freiburg i Br. 1977.
- Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979.
- Fink, E.: *Grundfragen der antiken Philosophie*, Hrsg. Franz-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.
- Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.
- Fink, E.: *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- Fink, E.: *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Fink, E.: *Existenz und Coexistenz*. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft, hrsg. Franz-A. Schwarz, Königshausen + Neumann Würzburg 1987.
- Fink, E.: *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- Fink, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.
- Fink, E.: *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Fink, E.: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Bd. I, Dordrecht/Boston/London 1988.
- Fink, E.: *Pädagogische Kategorienlehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995
- Fischer, N.: *Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustinus*, Revue des Études Augustiniennes 33 (1987) 205-234.
- Fellmann, F.: *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Alber, Freiburg/München 1983.
- Fellmann, F.: *Phänomenologie als aesthetische Theorie*, Alber, Freiburg/München 1989
- Förster, E.: *Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch*, in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 123-143.
- Gadamer, H.G.: *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo 1978.
- Gadamer, H-G.: *Die Wahrheit des Kunstwerks*, in: Gadamer, H-G.: *Neuere Philosophie I* (Hegel-Husserl-Heidegger), Gesammelte Werke, Bd. 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tuebingen 1987.
- Gadamer, H-G.: *Denken und Gedanken*, in: Gadamer, Hans-Georg.: *Hermeneutische Entwürfe*, Vorträge und Aufsätze, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.
- Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, u knjizi: Gadamer, H.-G.: *Fenomenološki pokret*, ПЛАТΩ, Beograd 2005
- Geiger, M.: *Beitraege zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, in: "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Bd. 1, 1913, S. 567-684.

- Geyser, J.: *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Herder, Freiburg 1923.
- Gigon, O.: *Die archai der Vorsokratiker bei Theophrast und Aristoteles*, in: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum (Göteborg 1966), Hrsg. I. Düring, Heidelberg 1969, S. 114-123.
- Gilson, E.: *l'Être et l'essence*. Paris 1948.
- Gilson, E. *God and Philosophy*. New Haven, 1960.
- Gilson, E.: *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1965.
- Gohlke, P.: *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlin 1936.
- Gohlke, P.: *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn 1952.
- Gohlke, P.: *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954.
- Gohlke, P.: *Moderne Logik und Naturphilosophie mit Aristoteles*, Paderborn 1962
- Grabmann, M.: *Mittelalterliches Geistesleben*, M. Hueber, München 1926.
- Grondin, J.: *Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8)*, In: Th. Rentsch (Hrsg.), *Heidegger : Sein und Zeit. (Klassiker Auslegung, 25)*, Akademie Verlag, Berlin 2007, S. 1-27.
- Hageman, G./Endres, A.: *Metaphysik*, Herder, Freiburg 1922.
- Happ, H.: *Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles*, in: *Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965, S. 155-187.
- Haranguş, C.: *Discursul ontologic în philosophie*, Edit. Hestia, Timișoara 1995.
- Haranguş, C.: *Eseu de ontologie descriptivă*, Ed. Augusta, Timișoara 2002.
- Hartmann, E.v.: *Kategorienlehre*, Ausgewählte Werke, Bd. 10, Leipzig 1896.
- Hartmann, E.v.: *Geschichte der Metaphysik I*, Ausgewählte Werke, Bd. 11, Leipzig 1899.
- Hartmann, N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935.
- Hegel, G.V.F.: *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970.
- Hegel, G. V. F.: *Estetika I*, Kultura, Beograd 1970.
- Hegel, G.V.F.: *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1974.
- Hegel, G.V.F.: *Razlika između Fihtevog i Šelingovog sistema filozofije*, u knjizi: Hegel, G.V.F.: *Jenski spisi*, IRO „Veselin Masleša“, Sarajevo 1983.
- Hegel, G.V.F.: *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, V. Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1987.
- Hegel, G.V.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Sarajevo 1989.
- Heidegger, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlin 1947.
- Heidegger, M.: *Holzwege*, Frankfurt, a.M. 1950
- Heidegger, M.: *Die Technik und die Kehre*, Pfulingen: Neske, 1962.
- Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik?*, in: Heidegger, M.: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967.
- Heidegger, M.: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967.

- Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1975.
- Heidegger, M.: *Holzwege*, Gesamtausgabe Bd. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, M.: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in: GA, Bd. 1, V. Klostermann, Frankfurt/M 1978, S. 58-188.
- Heidegger, M.: *Einleitung zu: „Was ist Metaphysik?“*, in: *Wegmarken*, Bd. 9, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger, M.: *Heraklit*, GA, Bd., 55, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1979.
- Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbewußtseins*, Gesamtausgabe Bd. 20, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1979.
- Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Metaphysik*. Welt-Endlichkeit-Einsemkeit. GA Bd. 29/30, Frankfurt am Mein 1983.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984.
- Heidegger, M.: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA, 79, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1994, S. 3-77.
- Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, Günter Neske, Pfullingen 1954, a kasnije pod istim naslovom: GA, 7, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2000.
- Heidegger. M.: *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, 32003.
- Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922) Gesamtausgabe Bd. 62, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2005. S. 452.
- Heidegger, M.: *Überlegungen VII-XI* (Schwarze Hefte 1938/39), Gesamtausgabe Bd. 95, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2014.
- Heidegger, M.: *Überlegungen XII-XV* (Schwarze Hefte 1939/41), Gesamtausgabe Bd. 96, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2014.
- Heidegger, M.: Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948), Gesamtausgabe Bd.97, V. Klosterman Frankfurt am Main 2015.
- Heimsoeth, H.: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Kohlhamer, Stuttgart (3. izdanje, bez godine izdanja; prvo izdanje: Berlin 1922).
- Heimsoeth, H.: *Atom, Seele und Monade*. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. u.d. Liter., Jg. 1960, Nr. 3, S. 261-398.
- Heimsoeth, H.: *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*, Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. u.d. Liter., Jg. 1963, Nr. 9, S. 829-856.
- Heimsoeth, H.: *Ch. Wollfs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants*, in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*. Metaphysische Ursprünge und ontologischen Grundlegungen, Kant-Studien Ergänzungshefte 71, Bouvier, Bonn 1971, S. 1-92.

- Heimsoeth, H.: *Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit*, in:
Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologischen Grundlegungen, Kant-Studien Ergänzungshefte 71, Bouvier, Bonn 1971, S. 93-124.
- Held, K.: *Phänomenologie der „eigentlichen Zeit“ bei Husserl und Heidegger*, Interdisziplinäre Phänomenologie = Interdisciplinary Phenomenology (2005), 2: 15-35.
- Henrich, D.: *Was ist Metaphysik, was Moderne?* Merkur, (40), 1986, S. 495-508.
- Herrmann, v. F-W.: *Heideggers Philosophie der Kunst*. Eine systematische Interpretation der Holzwege:Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1980.
- Hypolite, J.: *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, Paris 1952.
- Hoffmann, E.: *Die Sprache und die archaische Logik*, Heidelb. Abh. z. Philosophie, 3, 1965.
- Honnefelder, L.: *Scientia transzendens*, F. Meiner, Hamburg 1990.
- Edmund Husserls Vorlesungen zum inneren Zeitbewusstseins* (hrsg. von Martin Heidegger), in „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. IX, hrsg. von E. Husserl, Freiburg i. Br. S. 367-496.
- Husserl, E.: *Die Frage, nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, in: Revue Internationale de Philosophie, Brüssel, 1 Jahrgang, № 2, S. 203-225. Kasnije, Hua, VI, 2^o1962.
- Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, M. Nijhoff, Husserliana IX, Den Haag 1962.
- Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, /hrsg. Von Walter Biemel/ Martinus Nijhoff, Den Haag 2^o1962
- Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft* /hrsg. W. Szilasi/, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965.
- Husserl, E.: *Briefe an Roman Ingarden*, Phänomenologica 25, Den Haag 1968, S. 154.
- Husserl, E.: *Erfahrung und Urteil*, F. Meiner, Hamburg 1972.
- Huserl, E.: *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd 1975
- Husserl, E.: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, M. Nijhoff, Husserliana XXII, Den Haag 1979.
- Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, M. Nijhoff, Husserliana IX, Den Haag 1962.
- Husserl, E.: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, M. Nijhoff, Husserliana XXII, Den Haag 1979.
- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen I-II*, M. Niemeyer, Tübingen 6^o1980 (U tekstu 1980a).
- Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, M. Niemeyer, Tübingen 4^o1980 (U tekstu 1980b).

- Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Husserliana Bd. X, (M. Nijhoff, Den Haag 1966), Hrsg. u. einge. von Rudolf Bernet. – Hamburg : Meiner 1985.
- Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb 1990; prilozi se navode prema knjizi: E. Huserl: *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1991, str. 267-438.
- Husserl, E.: *Kartezijanske meditacije I*, Zagreb 1991.
- Husserl, E.: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, hrsg. U. Melle, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 1998.
- Husserl, E.: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, Kluwer Academic Publishers, Husserliana B. XXXIII, Hrsg. R. Bernet und D. Lohmar, Dordrecht/Boston/London 2001.
- Husserl, E.: *Einleitung in die Ethik*, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924, hrsg. H. Peucker, Husserliana Bd. XXXVII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London 2004.
- Husserl, E.: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte*, Husserliana/Materialien Bd.VIII, Hrsg. D. Lohmar, Springer, Leuven 2006.<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=114FEC5ACA1CC87369C937E825560C70>
- Jamblih, *Protreptik 6* (Pistelli 37. 22-41. 5).
- Jansen, B.: *Das Problem der Metaphysik in philosophisch geschichtlichen Schau – Aristoteles – Kant*, Gregorianum 20, 1939, S. 207-236.
- Janssen, P.: *Existenz-Dasein-Mensch*. Vom Anschein bezeichnenden Sprechens und eines ihm folgenden Wissens aus der Perspektive geschichtlicher Zeit, in: "Journal of the Faculty of Letters, Tokyo, Vol. 19, 1994, S. 13-32.
- Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979
- Ka filozofiji umetnosti*. U spomen Milanu Damnjanoviću; Univerzitet umetnosti u Beogradu i Estetičko društvo Srbije, Beograd 1996.
- Kant, I.: *Metaphysik I-II*. Kants handschriftlicher Nachlass 4-5, Gesammelte Schriften Bd. XVII-XVIII, W. De Gruyter, Berlin/Leipzig 1926-1928.
- Kant, I.: *Opus postumum I-II*. Kants handschriftlicher Nachlass 8-9, Gesammelte Schriften Bd. XXI-XXII, W. De Gruyter, Berlin/Leipzig 1936-1938.
- Kant, I.: *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990.
- Kaulbach, F.: *Die Metaphysik des Raums bei Leibniz und Kant*, Kant-Studien Ergänzungshefte 79, H. Bouvier & Co., Bonn 1960.
- Kaulbach, F.: *Einführung in der Metaphysik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.
- Kern, I.: *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, M. Nijhoff, Den Haag 1964.
- Kierkegaard, S.: *Bolest na smrt*, Velika edicija „Ideja“, Mladost, Beograd 1980.

- Krämer, H.J.: *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, Kant-Studien, 58, 1967, S. 313-354.
- Krampf, W. *Die Metaphysik und ihre Gegner*, Anton Haim, Meisenheim am Glann 1973.
- Landgrebe, L.: *Phänomenologie und Metaphysik*, F. Meiner, Hamburg 1949.
- Landgrebe, L.: *Phänomenologie und Geschichte*, Gerd Mohr, Gütersloh 1968.
- Landgrebe, L.: *Die Zeitanalyse in der Phänomenologie und in der klassischen Tradition*, u zborniku: *Phänomenologie — lebendig odertot?* Karlsruhe 1969.
- Lehmann, K.: Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers, I-II, Freiburg/Br, 2003.
- Lohmar, D.: *Einleitung des Herausgebers*, in: Husserl, E.: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte*, Husserliana/Materialien Bd.VIII, Hrsg. D. Lohmar, Springer, Leuven 2006, S. XIII-XX.
- Lotz, J.B.: *Die transzendentale Methode in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und die Scholastik*, in: *Kant und die Scholastik heute*, Hrsg. J.B. Lotz, München 1955, S. 35-108.
- Lotz, J.B.: *Sein und Existenz*, Herder, Freiburg 1965.
- Maritain, J.: *Court traité de l'existence et de l'existant*. Paris 1964.
- Martin, G.: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*, Kant-Studien, 51, 1959/1960, S. 261-275.
- Martin, G.: *Allgemeine Metaphysik*. Ihre Probleme und ihre Metode. W. de Gruyter, Berlin 1965.
- Metzger, A.: *Phänomenologie und Metaphysik*, Neske, Pfullingen 1966.
- Merlan, Ph.: *on hei on und prote ousia: Postscriptum zu einer Besprechung*. Philos. Rundschau, 7, 1959, S. 148-153.
- Moreau, J.: *Die finalistische Kosmologie*, in: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. G.E. Seeck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, S. 59-76.
- Moser, S.: *Metaphysik einst und jetzt*. W. de Gruyter, Berlin 1958.
- Müller, A.: *Die philosophischen Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie*, F. Vieweg & Sohn, Braunschweig 1922.
- Müller, A.: *Naturwissenschaft und Metaphysik*, in: *Schriften zur Philosophie* (Hrsg. C.J. Bock) H. Bouvier u. Co., Bonn 1967, S. 92-115.
- Natorp, P.: *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, Philos. Monatshefte, 24, 1887/88, S. 37-65; 540-574.
- Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum (Göteborg 1966), Hrsg. I. Düring, Heidelberg 1969.
- Oehler, K.: *Die sistematische Integration des aristotelischen Metaphysik. Physik und Erste Philosophie im Buch Lambda*, in: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Verhandlungen des 4. Symposium

- Aristotelicum (Göteborg 1966), Hrsg. I. Düring, Heidelberg 1969, S. 168-192.
- Pannenberg, W.: *Metaphysik und Gottgedanke*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1988.
- Pažanin, A.: *Povijesnost svijeta života i praktična filozofija*, u knjizi: Pažanin, A.: *Moderna filozofija i politika*, RO Informator, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1986.
- Pažanin, A.: *Duhovne znanosti i praktična filozofija u djelu Joachima Rittera*, u: Ritter, J.: *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, preveli Ante Pažanin i Pavo Barišić, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1987.
- Pažanin, A.: *Aristotelova Metafizika kao prva filozofija*, u knjizi: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988, str. 17-82.
- Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988.
- Pažanin, A.: *Istina i svijet života u fenomenologiji kasnoga Husserla*, u knjizi: Pažanin, A.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988.
- Pejović, D.: *Protiv struje*, Mladost, Zagreb 1965.
- Perpeet, W.: *Von der Zeitlosigkeit der Kunst*, u časopisu: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunsthistorische Wissenschaft (1), 1951.
- Pfänder-Studien*, hrs. H. Spiegelberg/E. Avé Lallement, Phänomenologica 84, M. Nijhoff, Den Haag 1982
- Pöggeler, O.: *Denkweg Martin Heideggers*, G. Neske, Pfulingen 1963.
- Praus, G.: *Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles*, Kant-Studien, 59, 1968, S. 98-117.
- Pejović, D.: *Realni svet*, Nolit, Beograd 1960.
- Przywara, E.: *Analogia entis*, J. Kösel & F. Pustet, München 1932.
- Pzillas, F.: *Vom Sein des Seienden. Eine Entwicklungslinie aus der jüngsten Metaphysik*, in: Philos. Jahrbuch, 61, 1951, S. 62-78.
- Randal, J.H.: *Die Bedeutung der Naturphilosophie des Aristoteles*, in: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. G.E. Seeck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, S. 235-242.
- Rasel, B.: *Istorija filozofije*, Kosmos, Beograd, 1962.
- Ricoeur, P.: *Živa metafora*, BibliotekaTečka, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1981.
- Ritter, J.: *Aristotel i predsokratovci*, in: Ritter, J.: *Metafizika i politika*, Biblioteka politička misao, Zagreb 1987, str. 62-79.
- Routila, L.: *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie: Untersuchungen zur ontologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles* (Acta Philosophica Fennica, Fasc. XXIII), Amsterdam 1969.
- Schneeberger, G.: *Kants Konzeption der Modalbegiffe*, Basel 1912.
- Schwucker, J.: *Der Einfluss des Newtonschen Weltbildes auf die Philosophie Kants*, in: Philos. Jahrbuch, 61, 1951, S. 52-58.
- Seiler, J.: *Die scholastische Stof-Materie-Lehre und die Physik*, in: Philos. Jahrbuch, 61, 1951, S. 18-31.

- Schestow, L.: *Edmund Husserl. Dem Andenken des grossen Philosophen...* prema:
 Huserl, E.: *Kriza evropskikh nauka*, Gornji Milanovac 1991.
- Siewerth, G.: *Sein und Wahrheit*, Patmos, Düsseldorf 1975.
- Siewerth, G.: *Der Thomismus als Identitätssystem*, Gesammelte Werke, Bd. 2,
 Patmos, Düsseldorf 1979.
- Siewerth, G.: *Das Schicksal der Metaphysik* (von Thomas zu Heidegger),
 Gesammelte Werke Bd. 4, Patmos, Düsseldorf 1987.
- Simon, J.: *Was ist Metaphysik und was wäre ihr Ende?* in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 505-527.
- Sloterdijk, P.: *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983.
- Specht, E.K.: *Über die primäre Bedeutung der Wörter bei Aristoteles*, in: *Kant-Studien*, 51, 1959. S. 102-113.
- Stallmach, J.: *Dynamis und Energeia*. Untersuchungen am Werk Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959.
- Stegmaier, W.: *Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles – Descartes – Leibniz*, Diss. Tübingen 1974.
- Stein, G.: *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins, Nauwelaerts/Herder, Louvain/Freiburg 1950.
- Stenzel, J.: *Metaphysik des Altertums* (Teil 1), München/Berlin 1929.
- Stenzel, J.: *Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriefsbildung*, in: *Kleine Schriften*, Darmstadt 1961, S. 72-85.
- Trendelenburg, F.A.: *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim 1963.
- Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. de Gruyter, Berlin 1970.
- Tugendhat, E.: *Ti kata tinos*, Alber, Freiburg 1982.
- Ulmer, K.: *Philosophie der modernen Lebenswelt*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972.
- Uzelac, M.: *Intersubjektivität und Welt*, u zborniku: *Die Frage der Grundlegung der Politik im Denken Eugen Finks*, Freiburg/Br. 1988, str. 30-43.
- Uzelac, M.: *Die Philosophie der Welt und die Welt der Philosophie*, in: *JTLA* (Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokio, Aesthetics), Vol. 17, 1992, S. 79-98.
- Uzelac, M.: *Auf der Suche nach dem Allheilmittel oder die Aufgabe der Philosophie in einer Zeit der gefährdeten Wertevorstellungen*, *JTLA* (Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics), Vol.21, 1996: Resonantia Dialogica VII. S. 97-102.
- Uzelac, M.: *Art and Phenomenology in Edmund Husserl*, Axiomathes, Nos. 1-2, Trento 1998, pp. 7-26.
- Uzelac, M.: *Fenomén – živý či mrtvý? O zakladajícím charakteru základních pojmu Eugena Finka*, in: *Fenomén jako filosofický problem*. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka, OIKOYEMENH, Praha 2000, S. 143-149.

- Vianu, T.: *Tezele unei filosofii a operei*, Ed. Univers, Bucureşti 1999.
- Vollrath, E.: *Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles*, Ratingen bei Düsseldorf 1969.
- Vollrath, E.: *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Wupertal 1969.
- Vries, J. de.: *Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form, Scholastik*, 32, 1957, S. 161-185.
- Vries, J. de: *Grundbegiffe der Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- Wagner, H.: *Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs*, Phil. Rundschau, 7, 1959, S. 129-148.
- Wagner, H.: *Über das aristotelische pollachos légethai tò ón*, in: Kant-Studien, 53, 1961-1962, S. 75-91.
- Wenzel, A.: *Die Weltanschaung Spinozas*, W. Engelmann, Leipzig 1907.
- Wiehl, R.: *Metaphysische Entwürfe im 20. Jahrhundert*, in: *Metaphysik nach Kant?* (Hrsg D. Henrich u. R.-P. Horstmann) Klett-Cotta 1988, S. 275-296.
- Wieland, W.: *Zur Deutung der aristotelischen Logik*, Phil. Rundschau, 14, 1966, S. 1-27.
- Wieland, W.: *Die aristotelische Physik*, Göttingen/Ruprecht 1970.
- Wiplinger, F.: *Metaphysik. Grundfrage ihres Ursprunges und ihrer Vollendung*, Alber/Herder, Freiburg/Wien 1976.
- Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Enke, Stuttgart 1924.
- Wundt, M.: *Dei deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Mohr, Tübingen 1939.
- Wundt, P.: *Hegels Logik und die moderne Physik*, Köln 1949.
- Wundt, P.: *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Tübinger Beitr. z. Altertumswiss., Kohlhammer, Stuttgart 1953.
- Žunjić, S.: *Aristotel i henologija*, Prosveta, Beograd 1988.