

Naslov originala:
G. W. F. HEGEL
VORLESUNGEN UBER DIE GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE
(FROMMANS VERLAG, STUTTGART 1940)

GEORG VILHELM FRIDRIH HEGEL

ISTORIJA FILOZOFIJE

I.
SA JUBILARNOG IZDANJA OD 1940. GODINE

TRECE IZDANJE

Preveo
Dr NIKOLA M. POPOVIĆ

Predgovor
Dr VELJKO KORAC



BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
BEOGRAD 1975.

PREDAVANJA IZ ISTORIJE FILOZOFIJE

Kada se radi o istoriji filozofije odmah moramo primetiti da je ona, ako se njen predmet shvati kako treba, zaista od velikog značaja, ali da ona ostaje značajna čak i ako se njena svrha shvati naopako; — pa štaviše, taj značaj može izgledati da raste utoliko više ukoliko je pogrešnija predstava o filozofiji i o značaju koji njena istorija ima za nju. Jer se poglavito na osnovu istorije filozofije dokazuje da filozofija kao nauka nema nikakve vrednosti.

Mora se priznati da je opravdan zahtev po kome svaka istorija, ma šta bio njen predmet, treba nepristrasno da izlaže činjenice, i da ne polaže pravo na to da pomoću njih izazove neko naročito interesovanje ili da postigne neku naročitu svrhu. Pa ipak, svakidašnjim izrazom toga zahteva ne postiže se mnogo. Jer istorija jednog predmeta nužno stoji u najtešnjoj vezi sa predstavom koju imamo o njemu. Prema toj predstavi određuje se već šta se smatra važnim i svrhovitim za njen predmet, i od njegovog odnosa prema onome što se desilo zavisi izbor događaja koje treba izložiti, način na koji ih treba shvatiti i stanovišta pod koja se oni podvode. Tako se može desiti da neki čitalac, rukovodeći se svojom predstavom koju je stvorio o državi, ne nađe u političkoj istoriji jedne zemlje upravo ništa od onoga što u njoj traži. To još pre može da se desi u pogledu istorije filozofije; i može se pokazati da postoje takva izlaganja ove istorije o kojima bi se moglo pomisliti da se u njima nalazi sve drugo samo ne ono što se smatra filozofijom.

Što se tiče ostalih istorija, predstava o njihovom predmetu unapred je jasno određena bar u pogledu njegovih glavnih od-

redaba, bilo da se radi o nekoj određenoj zemlji, o nekom narodu ili o ljudskom rodu uopšte, ili o matematici kao nauci, fizici itd., ili o nekoj umetnosti, kao što je slikarstvo itd. Međutim, filozofija u poređenju sa ostalim naukama ima tu specifičnu odliku ili, ako se hoće, tu manu što postoje pre svega najrazličitija shvatanja o njenome pojmu, o onome što ona treba i može da postigne. Ako ta prva pretpostavka, naime predstava o predmetu istorije, nije nešto unapred jasno određeno, onda će uopšte sama istorija biti nužnim načinom nešto neodređeno; i samo će utoliko dobiti izvesnu stalnost ukoliko se o njenom predmetu usvoji neka određena predstava, ali joj se u tome slučaju lako može učiniti zamerka zbog jednostranosti, i to od strane onih koji o njenome predmetu imaju drukčije predstave.

Pa ipak ta njena mana stoji u vezi samo sa jednim površnim shvatanjem te istorije. Ali sa tom njenom manom stoji u vezi jedan drugi dublji njen nedostatak. Ako, naime, postoje različiti pojmovi o filozofiji kao nauci, onda treba u isto vreme znati da nas jedino pravi pojam o njoj osposobljava da razumemo filozofski dela koja su izrađena u duhu toga pojma. Jer, kada se radi o mislima, a naročito o spekulativnim mislima, onda razumevanje znači nešto sasvim drugo, potpuno različito od shvatanja samo gramatičkog smisla reči i od toga da se one doduše unesu u sebe, ali samo u oblast predstavljanja. Otuda je moguće da neko poznaje tvrđenja, postavke, ili, ako se hoće, mnjenja pojedinih filozofa, da se mnogo bavio dokazima i izvođenjima njihovih mnjenja, a da mu i pored svih tih napora nije pošla za rukom glavna stvar, naime razumevanje njihovih glavnih postavki. Zbog toga ne oskudevamo u istorijama filozofije koje se sastoje iz mnogo knjiga i, ako se hoće, u kojima se izražava učenost, ali kojima nedostaje razumevanje samoga gradiva kojim su se toliko bavili. Pisci takvih istorija mogu se uporediti sa životinjama koje su saslušale sve tonove neke muzike, ali do čije svesti nije dospelo jedno, a to je harmonija tih tonova.

S obzirom na pomenutu okolnost nije ni kod jedne nauke tako neophodno kao kod istorije filozofije da se pre njenog izlaganja da jedan uvod u nju, i da se u njemu pre svega tačno odredi predmet čija istorija treba da se prikaže. Jer, može se reći, kako je moguće da se počne sa obrađivanjem jednog predmeta čije je ime zaista opšte poznato, ali o kome se ipak ne zna u čemu se on sastoji. Mi bismo u pogledu istorije filozofije imali pri takvom postupanju samo i jedino to rukovodno na-

čelo da istražujemo i opisujemo sve ono čemu je ikad dato ime filozofija. Uistinu, ako pojam filozofije treba da se utvrdi putem naučne metode, a ne proizvoljno, onda se takvo jedno obrađivanje pretvara u samu filozofiju kao nauku. Jer, što se tiče filozofije kao nauke, njena svojstvenost sastoji se u tome što njen pojam samo prividno sačinjava početak i što samo celokupno izlaganje te nauke predstavlja dokaz njenog pojma, štaviše, može se reći, samo nalaženje njenog pojma, tako da je u suštini taj njen pojam jedan njen rezultat.

Otuda se u ovom uvodu isto tako mora pretpostaviti pojam filozofije kao nauke, pojam predmeta njene istorije. Pa ipak, ukupno uzev, sa ovim uvodom, koji treba da se odnosi samo na istoriju filozofije, stvar stoji isto onako kao i sa onim što je maločas rečeno o samoj filozofiji. Ono što u tome uvodu može da se kaže ne predstavlja toliko nešto što unapred treba svršiti koliko naprotiv nešto što se može opravdati i dokazati samo putem obrade same istorije. Samo iz toga razloga ova prethodna objašnjenja ne mogu se podvesti pod kategoriju proizvoljnih pretpostavki. Međutim kada se ta objašnjenja, koja prema njihovome opravdanju predstavljaju u suštini rezultate, stavljaju unapred, onda to ima samo onaj isti značaj koji može imati prethodno opisivanje najopštije sadržine jedne nauke uopšte. Pri tome ono mora služiti tome da se odbiju mnoga pitanja i mnogi zahtevi koji bi se jednoj takvoj istoriji mogli postaviti na osnovu običnih predrasuda.

UVOD U ISTORIJU FILOZOFIJE

Pri razmišljanju o značaju istorije filozofije mogu nam pasti na pamet njegove raznovrsne strane. Ako hoćemo da shvatimo njegovo središte moramo ga tražiti u suštinskoj vezi koja postoji između ove prividne prošlosti i sadašnjeg stupnja koji je filozofija dostigla u svome razvitku. Da ta veza ne predstavlja neku od onih spoljašnjih strana koje se mogu uzeti u obzir kada je reč o istoriji ove nauke, već da ona naprotiv izražava unutrašnju prirodu njene namene, da se zaista događaji te istorije nastavljaju u svojim posledicama kao i svi događaji, ali da su oni pri tom na jedan naročiti način stvaralački, — to je ono što treba ovde bliže razjasniti.

Istorija filozofije izlaže nam niz plemenitih duhova, galeriju heroja misaonog uma koji su, blagodareći snazi toga uma, prodrli u suštinu stvari, prirode i duha, — u suštinu samoga boga, i tako su uspeali da svojim radom steknu najveće blago, blago umnoga saznanja. Zbog toga su događaji i ranije ove istorije u isto vreme takvi da u njihovu sadržinu i vrednost ne ulazi toliko ličnost i njen individualni karakter, — dok, naprotiv, u političkoj istoriji subjekat podviga i događaja jeste pojedinac po osobenosti svoje naravi, svoje genijalnosti, svojih strasti, po energičnosti ili slabosti svoga karaktera, uopšte po onome što ga čini tim određenim pojedincem, — već naprotiv u njoj su tvorevine utoliko izvrsnije ukoliko je za njih manje zaslužan naročiti pojedinac, ukoliko one tome nasuprot više pripadaju slobodnome mišljenju, opštem karakteru čoveka kao čoveka, ukoliko više samo to bezlično mišljenje predstavlja stvaralački subjekat.

Ove tvorevine mišljenja, posmatrane sa istorijskog stovišta, jesu, kako izgleda, stvar prošlosti i leže s one strane naše stvarnosti. U stvari, pak, mi po onome što smo jesmo u isto vreme istorijski; ili tačnije, kao što — u onome što u ovoj oblasti, istoriji mišljenja, — prošlost predstavlja samo jednu stranu: tako — u onome što mi jesmo — ono što je kao zajedničko neprolazno jeste nerazdvojno povezano sa tim da smo mi istorijski. Posed samosvesne umnosti koji pripada nama, sadašnjem svetu, nije postao neposredno, te da je ponikao samo iz tla sadašnjosti, već je u njemu suštinsko to što on predstavlja nasleđe i, tačnije rečeno, proizvod rada, i to rada svih ranijih naraštaja ljudskoga roda. Isto onako kao što veštine spoljašnjeg života, mnoštvo sredstava i sposobnosti, ustanove i običaji društvene zajednice i političkog života jesu rezultat razmišljanja, izumevanja, potreba, nevolja i nesreća, duhovitosti, htenja i stvaranja one istorije koja je prethodila našoj sadašnjosti: tako i za ono što mi u nauci, i tačnije u filozofiji, jesmo ima da se zahvali predanju koje se kroz sve ono što je prolazno i što je usled toga prošlo prepliće kao neki, po Herderovim* rečima, sveti lanac, i koje je održalo i za nas sačuvalo sve ono što su naši preci proizveli.

Ali ovo predanje nije neka domostojiteljka koja samo verno čuva ono što je dobila i održava ga i prenosi na potomstvo u neizmenjenom obliku; — kao što tok prirode u beskonačnoj promenljivosti i živosti svojih oblika i formi stalno ostaje kod istih prvobitnih zakona i nimalo ne napreduje. Ono nije neki nepokretni kip od kamena, već je nešto živo što raste kao neka moćna reka koja sve više nadolazi što je dalje prodrila počev od svoga izvora.

Sadržinu ovoga predanja sačinjava ono što je proizveo duhovni svet, i opšti duh nikada se ne zaustavlja. Međutim, uglavnom je opšti duh ono čime se mi ovde bavimo. Doduše, moguće je slučaj da se celokupan duhovni život jedne nacije nalazi u stanju stagnacije: njena opšta obrazovanost, njena umetnost i njena nauka; takav slučaj imamo, kako izgleda, na primer kod Kineza, koji su pre dve hiljade godina bili u svemu na istome stupnju duhovnog života na kome se i danas nalaze. Ali duh sveta ne tone u taj ravnodušni mir. To ima osnov u njegovom jednostavnom pojmu. Njegov život jeste delanje. Delanje pretpostavlja neki dati materijal na koji je usmereno i koji ono ne

* Herder's Werke: Zur Phil. und Gesch. Th. V., S. 184—186. (Stuttgart und Tübingen, 1828.)

umnožava i proširuje dodavanjem novog materijala, već ga suštinski prerađuje i preinačava. Sve što su pojedini naraštaji proizveli u nauci, u duhovnom tvorenju, sve to predstavlja izvesno nasleđe koje je poniklo iz ušteda svih predaka, jedan sveti hram u koji su sva ljudska pokolenja unela ono što im je u životu bilo od pomoći, ono što su pronašli tragajući po dubinama prirode i duha. To nasleđivanje jeste u isto vreme primanje nasleđa i njegovo zaposedanje. Ovo nasleđe sačinjava dušu svakog potonjeg pokolenja, njegovu duhovnu supstanciju kao nešto na šta se naviklo, njegove principe, predrasude i njegovo bogatstvo; i u isto vreme ta duhovna zaostavština spada na stupanj jednog datog gradiva koje biva preobraženo od strane duha. Na taj način izmenjeno ono što je dobiveno, i prerađeni je materijal upravo time obogaćen i u isto vreme sačuvan.

Isto tako se naše držanje i naša delatnost, kao i držanje i delatnost svakog doba, sastoje u ovome: nauku koja postoji treba da razumemo i da je putem obrazovanja zadobijemo, i upravo time da je unapredimo i podignemo na jedan viši stupanj. Time što je dobro savladamo, mi iz nje stvaramo nešto što je osobeno u poređenju sa onim što je ona bila ranije. U prirodi takvog stvaranja koje pretpostavlja jedan postojeći duhovni svet, koji ono pri usvajanju preinačava, ima svoj osnov to što naša filozofija može u suštini da postane samo u vezi sa ranijom filozofijom i što je nužno proizašla iz nje. I u toku istorije nama se ne prikazuje postajanje nekih stranih stvari, već to naše postajanje, postajanje naše nauke.

Od prirode ovog odnosa na koji je ovde ukazano zavise one predstave i ona pitanja koji nam mogu pasti na pamet pri razmišljanju o zadatku istorije filozofije. Iz saznanja toga odnosa dobija se u isto vreme bliže obaveštenje o subjektivnoj svrsi koja se postiže studiranjem istorije ove nauke, naime: studiranjem istorije te nauke zadobija se saznanje o samoj toj nauci. Osim toga, odredbe po kojima treba obrađivati ovu istoriju nalaze se u tome odnosu, usled čega njegovo bliže proučavanje mora da predstavlja jedan od glavnih ciljeva ovog uvoda. Naravno, toga radi je neophodno potrebno da se već poseduje pojam o svrsi na koju je filozofija usmerena, i štaviše da se taj pojam uzme za osnovu. I, kao što je već rečeno, pošto ovde ne može biti reči o naučnom izlaganju toga pojma, to i predstojeće proučavanje može biti usmereno ne na to da pojmovno dokaže prirodu toga postajanja, već naprotiv da o njemu napravi prethodnu predstavu.

To postojanje nije neko prosto pasivno izlaženje, kakvo za-
mišljamo, na primer, kada govorimo o izlaženju Sunca, Meseca
itd., — neko prosto kretanje u bezotpornom medijumu prostora
i vremena. Ono što pri tome treba sebi da predložimo u nizu
predstava to su tvorevine slobodnog mišljenja; to je istorija
sveta misli, intelektualnog sveta, kako je on postao, kako se ro-
dio. Postoji jedno staro predubedenje po kome mišljenje pred-
stavlja onu odliku kojom se čovek razlikuje od životinje; mi će-
mo ostati pri tom predubedenju. Po tome ubeđenju čovek ima
da zahvali mišljenju za sve plemenitije odlike kojima se izdvaja
od životinja. Sve što je ljudsko, ma kako ono inače izgledalo,
ljudsko je samo po tome što u njemu deistvuje i što je u njemu
deistvovala misao. Ali mada je misao na taj način nešto suštin-
ske, supstancijske, delotvorne, ipak ona ima posla sa raznovr-
snim stvarima. Međutim, strogo uzev, najsavršenijim se mora
smatrati ono gde misao ne radi ništa drugo niti se bavi ničim
drugim, već gde je, budući zauzeta jedino sama sobom — upra-
vo onim što je najplemenitije — tražila i pronašla samu sebe.
Istorija o kojoj je ovde reč jeste istorija samopronalaženja mi-
sli: kod misli stvar stoji tako što ona nalazi sebe samo time što
samu sebe proizvodi, — štaviše što ona jedino egzistira i stvar-
na je time što nalazi sebe. Ova proizvođenja jesu filozofije i niz
tih proizvođenja, tih pronalaženja, na koja misao polazi da bi
pronašla samu sebe, predstavlja rad od dve i po hiljade godina.

Misao koja je suštinski misao jeste po sebi i za sebe, jeste
večna. Ono što je istinito sadrži se samo u misli, istinito je ne
samo danas i sutra, već izvan svih vremena; a ukoliko se nalazi
u vremenu istinito je uvek i u svako doba. Pa kako je onda mo-
guće da svet misli ima istoriju? U istoriji se izlaže ono što je
promenljivo, što je iščezlo, što se izgubilo u tami prošlosti, ono
čega više nema. Međutim, istinita, nužna misao, — i mi samo sa
takvim mislima imamo ovde posla, — nije podložna nikakvoj
promeni. Pitanje: kako stoji sa tim, jeste prvo pitanje koje že-
limo raspraviti. Na drugom pak mestu, nama pored filozofije
moraju odmah pasti na pamet čitavo mnoštvo najvažnijih tvo-
revina koje su takođe proizvodi misli, a koje ipak moramo is-
ključiti iz naših raspravljanja. Takvi proizvodi jesu religija, po-
litička istorija, državni ustav, umetnosti i nauke. Postavlja se
pitanje: kako se razlikuju ove tvorevine od onih koje čine naš
predmet; i ujedno: kako se one odnose u istoriji jedna prema
drugoj. O oba ova stanovišta treba navesti ono što je korisno
da bismo se snašli u pitanju: u kome se smislu ovde izlaže isto-

rija filozofije. Osim toga, mora se najzad imati pre svega jedan
opšti pregled pre nego se pristupi onome što je pojedinačno:
inače se od samih pojedinačnosti ne vidi celina, od samih drve-
ta ne vidi se šuma, od samih pojedinih filozofija ne vidi se filo-
zofija. Hoćemo da znamo u čemu se sastoji odnos pojedinih fi-
lozofija prema onome što je opšte. Duh zahteva da dobije neku
opštu predstavu o svrsi, o nameni celine, kako bi se znalo šta se
može očekivati. Čovek želi da ima opšti pregled o jednom pre-
detu koji potom gubi iz vida kada pođe u njegove pojedine de-
love. U stvari pojedini delovi imaju svoju izvanrednu vrednost
na osnovu svoga odnosa prema celini. Nigde nije to slučaj tako
kao kod filozofije i potom kod njene istorije. Doduše, kod neke
istorije to utvrđivanje opšteg ne izgleda tako neophodno kao
kada se radi o nekoj nauci u pravom smislu. Jer na prvi pogled
istorija izgleda kao neki niz slučajnih događaja koji dolaze je-
dan za drugim. Svaka činjenica stoji izolovana za sebe; njihova
povezanost se pokazuje samo u pogledu vremena. Međutim, već
u političkoj istoriji mi sa tim nismo zadovoljni. Mi u njoj na-
slučujemo, saznajemo važnu vezu u kojoj pojedini događaji
dobijaju svoj naročiti položaj i odnos prema nekom cilju, pre-
ma nekoj svrsi, pa time i neki značaj. Jer ono što je u istoriji
značajno takvo je samo na osnovu svoga odnosa prema onome
što je opšte i na osnovu svoje veze sa njim. Uvideti to opšte
znači, dakle, shvatiti značaj pojedinačnoga.

Zbog toga želim da kažem po nekoliko uvodnih reči jedino
o sledećim pitanjima.

Prvo pitanje odnosi se na definiciju istorije filozofije; tre-
ba odrediti njeno značenje, njen pojam i njenu svrhu iz toga će
proizići sve što se tiče metoda njenog obrađivanja. Naročito će
se pri tom veza između istorije filozofije i same filozofije kao
nauke pokazati kao nešto najinteresantnije; to jest pokazati
se da ona ne izlaže spoljašnju stranu sadržine, ono što se desi-
lo, događaje, već kako sama ta sadržina, — to što izgleda da se
pokazuje kao nešto istorijsko, — pripada filozofiji kao nauci:
da je sama istorija filozofije naučna i štaviše da se uglavnom
pretvara u filozofiju kao nauku.

Na drugom mestu mora se bliže odrediti pojam filozofije
i na osnovu njega utvrditi šta treba izdvojiti iz beskonačnog
građiva duhovne obrazovanosti naroda i iz njenih mnogobroj-
nih strana, pa sve to isključiti iz istorije filozofije. Već po svo-
joj sadržini vrlo je bliska filozofiji religija i misli u njoj i o
njoj, naročito u obliku mitologije, a tako isto su bliske filozo-

fiji po svojoj formi i ostale nauke koje se izgrađuju (misli o državi, o dužnostima i zakonima), tako da izgleda da istorija filozofije kao nauke mora da postane po svome obimu potpuno neodređena. Može se zastupati mišljenje da se u istoriji filozofije moraju imati u vidu sve ove misli; šta se sve nije nazivalo filozofijom i filozofiranjem? S jedne strane treba bliže razmotriti tesnu vezu koja postoji između filozofije i srodnih oblasti, kao što su religija, umetnost, ostale nauke, a isto tako i politička istorija. S druge strane, kada oblast filozofije bude određena kako valja: onda ćemo sa definicijom onoga šta filozofija jeste i šta u nju spada dobiti u isto vreme *polazište* njene istorije koje moramo razlikovati od početka religijskih učenja i slutnji bogatih u mislima.

Iz pojma samog predmeta koji je obuhvaćen prethodnim dvema tačkama mora osim toga da se pokaže put koji vodi *trećem* pitanju, naime pitanju koje se odnosi na opšti pregled toka ove istorije i na njegovu *podelu* na nužne periode; — na podelu u kojoj istorija filozofije mora da se pokaže kao jedna celina koja se organski razvija, kao jedan racionalni sklop, na osnovu koga jedino sama ta istorija dobija vrednost prave nauke. Pa ipak, ja se pri tom neću zadržavati na uobičajenim refleksijama o korisnosti istorije filozofije i o ostalim metodima njenog obrađivanja. Njena korisnost jasna je sama sobom. Naposljetku, pak, ja ću na kraju govoriti o *izvorima* istorije filozofije, pošto je takav običaj.

A.

POJAM ISTORIJE FILOZOFIJE

Prva misao koja nam u pogledu istorije filozofije može pasti na um sastoji se u tome da se može u samom njenom predmetu skrivati neka unutrašnja protivrečnost. Jer filozofija ima nameru da sazna ono što je nepromenljivo, večno, što je po sebi i za sebe. Njena svrha jeste istina. Međutim, istorija pripoveda o takvim stvarima koje su u jedno vreme postojale, dok su u drugo doba išezle, pri čemu su bile potisnute nekom drugom stvari. Pođemo li od toga da je istina večita, onda ona ne spada u oblast onoga što je prolazno i nema nikakve istorije. A ako ima istoriju, a istorija se sastoji u tome što nam izlaže niz minulih oblika saznanja: onda se u njoj ne može naći istina, jer istina nije nešto minulo.

Moglo bi se reći: „To opšte razmišljanje pogodilo bi isto tako ne samo ostale nauke već takođe i samu hrišćansku reli-

giju,” te bi se mogla naći protivrečnost u tome „što postoji istorija te religije i ostalih nauka; bilo bi međutim suvišno dalje ispitivati ovo razmišljanje samo za se, pošto je ono neposredno opovrgnuto već samom tom činjenicom što takve istorije postoje.” Ali, da bismo pravilnije shvatili smisao one protivrečnosti moramo istaći razliku koja postoji između istorije spoljašnjih udesa jedne religije ili nauke i istorije samog takvog jednog predmeta. Sem toga, mora se uzeti u obzir to što zbog osobene prirode njenog predmeta sa istorijom filozofije stvar stoji drukčije nego sa istorijom drugih oblasti. Odmah se jasno vidi da navedena protivrečnost ne bi mogla da se odnosi na onu spoljašnju istoriju, već samo na unutrašnju istoriju, na istoriju same sadržine. Hrišćanstvo ima istoriju svoga širenja, istoriju udesa svojih pristalica itd., i pošto je ono izgradilo svoju egzistenciju u obliku crkve, to sama ova crkva predstavlja takvo jedno spoljašnje određeno biće, koje, nalazeći se u najraznovrsnijim vremenskim odnosima sa ostalim svetom, doživljuje raznovrsne udese, usled čega u suštini ima svoju istoriju. Što se pak tiče samog hrišćanskog učenja, ono doduše kao takvo takođe nije bez istorije, ali ono je nužnim načinom ubrzo dostiglo vrhunac svoga razvika i zadobilo svoj određeni okvir. I ta stara veroispovest važila je u svako doba, pa još i danas, smatra se, važi kao nepromenljiva istina, — kada ovo važenje od sada ne bi bilo ništa drugo do privid, i kada reći ne bi bile prazna formula ljudskih usana. Ali širi obim istorije ove nauke obuhvata samo dve različne stvari: s jedne strane raznovrsne dodatke i odstupanja od one nepromenljive istine i, s druge strane, pobijanje ovih jeresi i čišćenje preostale osnove od dataka i vraćanje njenoj jednostavnosti.

I druge nauke imaju, kao religija, svoju spoljašnju istoriju, isto tako i filozofija; — ona ima istoriju svoga postajanja, širenja, procvata, propadanja i ponovnog oživljavanja, istoriju svojih učitelja, usavršitelja, takođe svojih protivnika, isto tako istoriju spoljašnjih odnosa, češće, prema religiji, katkad i prema državi. Ova strana njene istorije daje isto tako povod za postavljanje interesantnih pitanja kao što je, između ostalih, ovo pitanje: kako stoji sa tom pojavom što se filozofija „iako teorija apsolutne istine, ograničava u svome pojavljivanju uglavnom na mali broj pojedinaca, na naročite narode, na naročite epohe u vremenu; kao što je na isti način u pogledu hrišćanstva, — istine u mnogo opštijem obliku nego što je njen filozofski oblik, — pravljena teškoća, izražena u pitanju: zar

ne sadrži u sebi protivrečnost to što se ta religija pojavila u vremenu tako dockan i što je tako dugo, pa još i danas, ostala ograničena na naročite narode. Međutim ovo i druga takva pitanja već su mnogo specijalnija, a da bi zavisila samo od pokrenute opštije protivrečnosti; i tek kada budemo bolje upoznali osobenost filozofskog saznanja moći ćemo dublje da uđemo u ta pitanja koja se više odnose na spoljašnju egzistenciju filozofije i na njenu spoljašnju istoriju.

Što se pak tiče odnosa između istorije religije i istorije filozofije u pogledu unutrašnje sadržine, istoriji filozofije se ne priznaje, kao religiji, neka od samog početka konačno određena istina kao sadržina koja bi kao nepromenljiva bila lišena istorije. Međutim, sadržina hrišćanstva, koja je istina, ostala je kao takva nepromenjena i zbog toga nema nikakve, ili skoro nikakve* istorije. Otuda, što se tiče religije kod nje otpada ona pomenuta protivrečnost, i to na osnovu njene osnovne odredbe po kojoj je ona hrišćanstvo. Jeresi, međutim, i dodaci ne pričinjavaju nikakve teškoće; oni su nešto promenljivo i po svojoj prirodi nešto sasvim istorijsko.

Doduše, druge nauke imaju u pogledu sadržine takođe svoju istoriju. Zaista, i ona sadrži jedan deo u kome se izlažu promene te njihove sadržine, napuštanje stavova koji su ranije važili. Ali veliki deo te sadržine, možda njen veći deo, takav je da se mogao održati; i novina koja je postala nije neka promena ranije tekovine, već njen dodatak i povećanje. Ove nauke napreduju putem nadovezivanja. Doduše, u razvoju mineralogije, botanike itd. ponešto se ispravlja na onome što je prethodilo; ali njihov najveći deo i dalje ostaje i bez promene umnožava se onim novim što pridolazi. Kod jedne takve nauke kao što je matematika istorija ima u pogledu sadržine poglavito samo tu priyatnu dužnost da pripoveda o njenim proširenjima; i elementarna geometrija, na primer, može se, u obimu u kome ju je izložio Euklid, smatrati da je otada postala neistorijska.

Naprotiv, u istoriji filozofije ne pokazuje se niti neprekidno trajanje neke jednostavnije sadržine bez dodataka niti samo tok nekog mirnog dodavanja novih blaga uz već stečeno; naprotiv ona, kako izgleda, pruža samo prizor promena celine koje se stalno prinjavljaju i čiju zajedničku vezu ne sačinjava više čak ni prost cilj: štaviše sam apstraktni predmet, umno saznanje, jeste ono što iščekava, i zgrada nauke mora naposletku da deli sa tim praznim mestom pretenziju filozofije i njeno taštimo postalo ime.

* S. Marheineke: *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens*. Berlin 1823. § 133—134.

1. UOBICAJENE PREDSTAVE O ISTORIJI FILOZOFIJE

Ovde nam se odmah nameću obične površne predstave o ovoj istoriji koje valja spomenuti i ispraviti. O ovim vrlo poznatim shvatanjima koja su i Vama, gospodo moja, bez sumnje poznata, — jer u stvari to su najbliže refleksije koje nam mogu sinuti u glavi pri prvoj pomisli na istoriju filozofije, — ja ću ukratko reći samo ono što je nužno; i objašnjenje razlike između pojedinih filozofija uvešće nas potom dublje u samu stvar.

a. Istorija filozofije kao zaliha mnenja

Već na prvi pogled izgleda naime da se zadatak istorije sastoji u tome da izlaže slučajne događaje iz života raznih vremena, raznih naroda i pojedinaca, — slučajne delom po njihovom vremenskom redu delom po njihovoj sadržini. Što se tiče slučajnosti u pogledu vremenskog reda o njoj će biti govora docnije. Na pojam, o kome želimo da se na prvom mestu pozabavimo, odnosi se slučajnost sadržine, — slučajne radnje. Sadržinu pak koja pripada filozofiji ne sačinjavaju radnje i spoljašnji događaji strasti i sreće, — već nju sačinjavaju misli. Slučajne pak misli nisu ništa drugo do mnenja, a filozofskim mnenjima nazivaju se mnenja o bliže određenoj sadržini filozofije i o njenim osobenijim predmetima, — o bogu, prirodi i duhu.

Prema tome mi odmah nailazimo na vrlo uobičajeno shvatanje istorije filozofije, naime da se njen zadatak sastoji u tome da opširno ispriča o filozofskim mnenjima kako su u vremenu ponicali i kako su se u njemu predstavljala. Kada se govori blago onda se taj materijal naziva mnenjem; oni pak koji misle da su u stanju da to izraze u temeljnije obrazloženom sudu nazivaju tu istoriju štaviše galerijom budalaština ili bar galerijom lutanja onih ljudi koji su se udubili u mišljenje i u čiste pojmove. Takvo shvatanje može se čuti ne samo od takvih ljudi koji svoje neznanje u filozofiji priznaju (oni ga priznaju, jer, kako se obično misli, to neznanje ne predstavlja smetnju ni za koga da iskaže svoj sud o tome šta je filozofija; naprotiv svaki se smatra sigurnim da ipak može suditi o njenoj vrednosti i suštini iako o njoj ne razume ništa), već čak¹ i od takvih

¹ Prema drugom izdanju u kojem su mesto reči „nicht nur von solchen“ stavljene reči „sondern auch von solden.“ — *Prev.*

ljudi koji sami pišu istoriju filozofije i koji su je pisali. Na taj način ova istorija kao opširno prepričavanje raznovrsnih mnjenja postaje stvar ljubopitstva dokonih ljudi, — ili, ako se hoće, ima značenja za njihovu učenost. Jer, učenost se sastoji pre svega u znanju mnoštva nekorisnih stvari, to jest takvih stvari koje inače nemaju nikakve unutrašnje vrednosti niti kakvog značaja do tog što mogu biti predmet znanja.

Pa ipak se u isto vreme tvrdi da se ima izvesna korist od toga da se upoznaju takođe razna mnjenja i misli drugih ljudi, jer to pokreće našu moć razmišljanja, izaziva u nama poneku dobru misao, to jest to nam daje povod da mi takođe zadobijemo neko mnjenje, a nauka se sastoji u tome što se na taj način stalno ispredaju mnjenja iz mnjenja.

Ako bi istorija filozofije samo izlagala neku galeriju mnjenja — mada o bogu, o suštini prirodnih i duhovnih stvari, — ona bi predstavljala jednu sasvim suvišnu i dosadnu nauku, pa bilo da se navedu još tolike korisnosti koje bi se mogle izvući iz takvog kretanja misli i iz takve učenosti. Može li išta biti uzaludnije od upoznavanja nekog niza prostih mnjenja, — išta dosadnije? Književna dela koja predstavljaju istoriju filozofije u tom smislu što navode i obrađuju filozofske ideje u obliku mnjenja treba samo površno prelistati pa da uvidimo kako je sve to suvoparno, dosadno i bez značaja.

Mnjenje je subjektivna predstava, proizvoljna misao, uobraženje koje može biti kod mene ovakvo ili onakvo, a kod drugoga može biti drukčije; — jedno mnjenje je *moje*, ono ne predstavlja neku u sebi opštu misao koja je nešto po sebi i za sebe. Filozofija, međutim, nema u sebi nikakvih mnjenja, — nikakva filozofska mnjenja ne postoje. Čim neko, — pa čak i kada je to neki istorio-pisac filozofije — govori o filozofskim mnjenjima, odmah se vidi da je lišen osnovnog filozofskog obrazovanja. Filozofija je objektivna nauka istine, nauka njene nužnosti, pojamovno saznanje, a ne neko mnjenje, niti neko ispredanje mnjenja.

Šire, pravo značenje takve predstave jeste, sem toga, da ono o čemu stičemo saznanje *jesu samo* mnjenja. Akcenat je stavljen na reč *mnjenje*. Ono što stoji nasuprot mnjenju jeste istina. Istina je ono pred čim mnjenje iščezava. Ali istina takođe predstavlja onu reč od koje okreću glavu svi koji u istoriji filozofije traže samo mnjenja ili koji uopšte smatraju da se u istoriji filozofije mogu naći samo mnjenja. Ono što filozofija ovde doživljuje jeste antagonizam dvaju različitih stanovišta. Kao

što je poznato, ima ljudi koji sa stanovišta pobožnosti oglašavaju um ili mišljenje nesposobnim da sazna istinu: naprotiv um, po njihovom mišljenju, dovodi do ponora sumnji, te se moramo odreći uma i samostalnog mišljenja i svoj um staviti u službu slepog verovanja u autoritet, da bismo mogli dospeti do istine. O odnosu religije prema filozofiji i o njenoj istoriji biće reči docnije. Naprotiv, isto tako je poznato drugo stanovište sa koga se tvrdi da je takozvani um pribavio sebi važnost, da je opovrgnuo veru zasnovanu na autoritetu i da je racionalizovao hrišćanstvo, tako da ono što mene obavezuje da nešto priznam to je samo i jedino moje vlastito uviđanje, vlastito uverenje. Ali, čudnim načinom i to tvrđenje o pravu uma preinačilo se u tom smislu što se došlo do rezultata da um nije u stanju da sazna išta istinito. Ovaj takozvani um pobijao je, s jedne strane, religijsko verovanje u ime mislenog uma i pomoću njegove moći, — a u isto vreme je isto tako usmeren protiv uma, neprijatelj je uma; protiv njega ističe unutrašnje naslućivanje, osećanje, praveći tako ono što je subjektivno merilom onoga što objektivno važi, — dakle jedno vlastito uverenje koje svaki stvara sebi iz samog sebe i u samom sebi. Takvo vlastito uverenje nije ništa drugo do mnjenje koje je na taj način postalo za ljude nešto konačno i najviše.

Ako počnemo sa onim na šta ćemo naići u narednoj predstavi, ne možemo a da odmah ne spomenemo ovo shvatanje u istoriji filozofije. To shvatanje predstavlja jedan rezultat koji je prodro u opštu obrazovanost, — takoreći predrasudu naših vremena, osnovni stav u kome se ljudi uzajamno razumeju i raspoznaju, jednu pretpostavku koja se smatra konačnom i na kojoj se zasniva sav ostali naučni rad. Taj osnovni stav jeste jedan istinski znak vremena. Ono što u teologiji važi kao učenje hrišćanstva to nije toliko veroispovest crkve, već svaki više ili manje izgrađuje svoje vlastito hrišćansko učenje prema svome uverenju, a neki drugi čini to isto prema nekom drugom uverenju. Ili, mi često vidimo kako se teologije obrađuju istorijski, kako se teološkoj nauci postavlja zadatak da upozna različita mnjenja; i jedan od prvih zadataka je da poštuje sva uverenja i da ih smatra za nešto što svaki ima da raspravi sam sa sobom, — njen cilj nije da sazna istinu.

Vlastito uverenje je zaista nešto najviše, nešto apsolutno suštinsko što radi saznanja zahteva um u pogledu subjektivnosti, to jest filozofija; ali um pravi razliku po pitanju da li se to

uverenje zasniva na osećanjima, slutnjama, intuicijama itd., to jest na subjektivnim razlozima, uopšte na osobenosti dotičnog subjekta ili pak na mišljenju, tako da ono proizilazi iz saznanja pojma i prirode same stvari. Uverenje koje postaje na onaj prvi način jeste mnenje.

— Suprotnost između mnenja i istine koja je sada izrečena uočavamo takođe u obrazovanosti sokratsko-platonskog doba, doba propadanja grčkog života, — platonsku suprotnost, između mnenja (δόξα) i nauke (ἐπιστήμη). To je ona ista suprotnost koju nalazimo u doba propadanja rimskog javnog i političkog života pod Avgustom i posle njega. Epikureizam i ravnoдушnost prema filozofiji uzimali su maha. U tom smislu je Pilat na Hristove reči: „Ja sam došao na svet da objavim istinu“, odgovorio: „Šta je istina?“ To je važna reč i znači ovo: „Ova svrha, to jest istina, nešto je svršeno, mi smo sa tim načisto. Mi smo otišli dalje, znamo ovo: saznati istinu, o tome ne može biti govora više. Mi smo iznad toga.“ Ko postavlja to tvrđenje zaista je iznad istine.

Ako se u pitanju istorije filozofije pođe od tog stanovišta, onda bi se sav njen značaj sastojao u ovome: da nas upozna sa osobenostima drugih ljudi od kojih svaki ima neku drugu osobenost; — osobenosti koje su dakle meni tuđe i u odnosu prema kojima moj misaoni um nije slobodan, niti učestvuje u njima: koje su za mene samo neki spoljašnji, mrtvi istorijski materijal, jedna masa u samoj sebi beskorisne sadržine. I nalaziti zadovoljstvo u nečem tako beznačajnom znači samo biti nadahnut nekom subjektivnom sujetom.

Za svakog nepristrasnog čoveka istina će uvek biti i ostati velika reč koja će uzbuđivati srce njegovo. Što se pak tiče tvrđenja da se istina ne može saznati, ono se javlja takođe u istoriji filozofije u kojoj ćemo ga docnije bliže proučiti. Ovde treba samo spomenuti ovo: ako se ta pretpostavka prizna, kao što čini na primer Teneman, onda se ne može shvatiti zašto se ljudi još brinu za filozofiju. Jer, u tom slučaju svako mnenje tvrdi lažno da poseduje istinu. Ja se pri tom pozivam zasad na staro predubeđenje koje se sastoji u tvrđenju da se istina nalazi u znanju, ali da se o istini zna samo utoliko ukoliko se misli, a ne kako ko hoće; da se istina ne saznaje u neposrednom opažanju, gledanju, i to niti u spoljašnjem čulnom niti u intelektualnom gledanju (jer svako gledanje kao gledanje je čulno), već samo napornim mišljenjem.

b. Dokazivanje beznačajnosti filozofskog saznanja na osnovu istorije filozofije

Ali posmatrajući tu stvar s drugog stanovišta, sa onom predstavom stoji u vezi jedan drugi zaključak koji se može shvatiti kako se hoće: ili kao neka šteta ili kao neka korist. Kada naime bacimo pogled na takvu raznovrsnost mnogih mnenja, na takvu raznolikost filozofskih sistema, zapadamo u nedoumicu za koji od njih treba da se odlučimo. Tada vidimo da su se u pogledu mnogih materija koje čoveka privlače i čije nam saznanje filozofija želi da pribavi varali čak i najveći umovi, jer su ih drugi umovi opovrgli. „Pa kada se to desilo tako velikim umovima kako mogu ego homuncio polagati pravo na to da o njima odlučujem.“ Ovaj zaključak koji se izvodi na osnovu različenosti filozofskih sistema jeste, po mišljenju nekih, šteta po stvar o kojoj se radi, ali u isto vreme on predstavlja jednu subjektivnu dobit. Jer ova različenost je uobičajeni izgovor — onih koji s izgledom znalca žele da se naprave važnim, kao da se interesuju za filozofiju — a ipak je u stvari potpuno zanemaruju i pored ove vajno dobre volje, štaviše i pored priznate neophodnosti da se o toj nauci treba starati. Ali, ta različenost filozofskih sistema daleko je od toga da se smatra samo prostim izgovorom. Naprotiv, ona se smatra za vrlo ozbiljan, pravi razlog protiv one ozbiljnosti koju filozofi pridaju svome poslu, — za opravdanje tvrđenja da se filozofijom ne treba baviti, i čak za neoborivu instanciju o uzaludnosti svakog pokušaja učinjenog u cilju da se zadobije filozofsko saznanje istine. Ali, čak ako bi se priznalo da filozofija može biti realna nauka i da će jedna filozofija biti zaista istinita, onda se postavlja pitanje: ali koja? Po čemu je možemo poznati? Svaka od njih uverava nas da je upravo ona istinita, — svaka čak navodi druge oznake i druge kriterijume po kojima se istina može poznati; — otuda se čovek trezvenog, razloznog mišljenja mora ustručavati da se odluči.

To je širi interes koji treba da zadovolji istorija filozofije. Ciceron (*De natura Deorum* I., 10 sqq.) daje takvu jednu aljkavu istoriju filozofskih misli o bogu. On je stavlja u usta jednom epikurejcu, ali na nju nije umeo da odgovori ništa bolje; prema tome ona predstavlja njegovo shvatanje. Epikurejac tvrdi da čovek nije došao ni do kakvog određenog pojma. Dokaz da je stremljenje filozofije ništavno izvodi se neposredno iz opšteg površnog shvatanja istorije filozofije: ishod istorije pokazuje se kao postanak najraznovrsnijih misli, mnogobrojnih filozofija koje su jedna drugoj suprotne, koje protivreče jedna

drugoj i jedna drugu opovrgavaju. Ta činjenica, koja se ne može osporiti, sadrži, kako izgleda, opravdanje, štaviše zahtev da i na filozofije treba primeniti Hristove reči i reći: „Ostavi mrtve da pokopaju svoje mrtve, pa pođi za mnom;” — celokupna istorija filozofije predstavlja ne samo jedno carstvo telesno pomrlih pojedinaca, već carstvo bivših, opovrgnutih, duhovno izumrlih sistema, od kojih je svaki sistem usmrtio i pokopao neki drugi sistem.* Naravno, prema tome shvatanju moralo bi se reći, umesto: „pođi za mnom”, naprotiv: „sleduj samom sebi;” to jest drži se svoga vlastitog uverenja, ostani pri svome vlastitom mišljenju. Zašto pri nekome tuđem?

Događa se, dabome, da se pojavi neka nova filozofija. Ta nova filozofija tvrdi da ostale filozofije nemaju nikakve vrednosti. Doduše, svaka se filozofija javlja polazući pravo na to da su njome ranije filozofije ne samo opovrgnute već da je njihov nedostatak otklonjen i da je najzad pronađeno ono što je pravo. Ali prema ranijem iskustvu pokazuje se naprotiv da se na takvu filozofiju mogu isto tako primeniti one druge reči iz Sv. pisma koje je apostol Pavle uputio Ananiju: „Gle, noge onih koji će te izneti već su na pragu.” Gle, filozofija koja će opovrgnuti i potisnuti tvoju filozofiju neće dugo izostati, isto ona kao što nije izostala ni kod jedne druge filozofije.

c. Objašnjenja različnosti filozofija

Da postoje i da su postojale različite filozofije, to je svakako jedna dovoljno utvrđena činjenica. Međutim, istina je jedna, — to nesavladljivo osećanje ili tu nesavladljivu veru gaji um po prirodi svoga instinkta. „Dakle, samo jedna filozofija može biti istina, a pošto su one tako različite onda moraju” — zaključuje se — „sve ostale biti samo zablude. Ali, svaka od njih uverava, obrazlaže i dokazuje da je upravo ona ta jedna filozofija.” To je jedno uobičajeno rezonovanje i jedno saznanje trezvenog mišljenja koje izgleda tačno. Što se pak tiče trezvenosti mišljenja, — te krilaticе — mi na osnovu svakodnevnog iskustva znamo o trezvenosti ovo: kada smo trezni mi u isto vreme s tim ili odmah potom osećamo glad. Međutim, ovo trezveno mišljenje ima taj talenat i tu spretnost da iz svoje trezvenosti ne prelazi na glad, na stremljenje, već da jeste i ostaje u sebi sito. Time se ovo mišljenje koje ovako govori odaje da

* Istorija filozofije je, po tome shvatanju, jedno bojište pokriveno samo kosturima mrtvih.

je mrtvi razum; jer trezveno je samo ono što je mrtvo i pri tom i jeste i ostaje u isto vreme sito. Međutim, fizički život, kao i život duha, ne ostaje zadovoljan u trezvenosti već predstavlja nagon, prelazi u stanje gladi i žedi za istinom, za njenim saznanjem, nastoji na zadovoljenju toga nagona i ne može se zavarati i zasititi takvim refleksijama kao što su one maločas spomenute.

Ono pak što se još može reći o toj refleksiji sastojalo bi se u tome da filozofije, ma kako da se razlikuju, ipak imaju tu zajedničku osobinu što predstavljaju filozofiju. Prema tome, ko bi studirao neku filozofiju ili bi je imao, (ako je to inače filozofija), on bi time ipak imao filozofiju. Ono izgovaranje i rezonovanje koji se čvrsto drže isključivo čiste razlike, te usled gađenja ili iz straha od posebnosti u kojoj je ostvareno nešto opšte ne žele da shvate ili priznaju tu opštost, — ja sam na drugom mestu* uporedio sa onim bolesnikom kome je lekar preporučio da jede voća i kome nude trešanja ili šljiva ili grožđa, ali ih on usled nekog cepidlačenja razuma ne uzima navodeći kao razlog to što nijedan od tih plodova nije voće već je jedan od njih trešnja, drugi šljiva ili grožđe.

Ali nama je u suštini stalo do toga da zadobijemo još dublje saznanje o tome kako stvar stoji sa ovom razlikom filozofskih sistema. Filozofsko saznanje o tome šta su istina i filozofija dopušta da se sama ta razlika kao takva upozna još u jednom sasvim drugom smislu, a ne samo s obzirom na apstraktnu suprotnost između istine i zablude. Objašnjenje te stvari učiniće da nam se u punoj svetlosti pokaže smisao celokupne istorije filozofije.

Mi moramo pokazati i objasniti da ta raznovrsnost mnogih filozofija ne nanosi nikakve štete ne samo samoj filozofiji — mogućnosti filozofije —, već da je ona radi egzistencije filozofije kao nauke apsolutno nužna i da je oduvek to bila, — to je za nju bitno.

Dakako, u ovom razmišljanju mi polazimo od pretpostavke da se cilj filozofije sastoji u tome da istinu shvati mišljenjem, pojmovima, a ne u tome da sazna da se ništa ne može saznati, ili bar da se prava istina ne može saznati, već samo neka vremenska, konačna istina (to jest neka istina koja je u isto vreme takođe nešto neistinito); — osim toga da mi u istoriji filozofije imamo posla sa samom filozofijom.

Ono do čega nam je ovde stalo možemo obuhvatiti jednim jedinim pojmom, pojmom „razvića”. Kada nam on postane ja-

* Encyklopädie § 13, Anmerkung.

san, sve ostalo će se pokazati i proizaći samo od sebe. Tvorevine istorije filozofije nisu nikakve pustolovine, — kao što ni istorija sveta nije samo romantična, — ona ne predstavlja samo neku zbirku slučajnih događaja, doživljaja ritera-lutalica koji se sami potucaju po svetu, besciljno se iznuravaju i čija je delotvornost bez traga iščezla. Isto tako je netačno da je neko samovoljno izmislio nešto ovde, a neko drugi nešto drugo tamo, već u kretanju mislenoga duha postoji u suštini povezanost. Sve biva po zakonima uma.¹ Sa tom verom u svetski duh moramo pristupiti istoriji, a naročito istoriji filozofije.

2. OBJASNJENJA POTREBNA RADI DEFINICIJE ISTORIJE FILOZOFIJE

Malopre navedeni stav koji glasi da je istina samo jedna još je apstraktan i formalan. U dubljem smislu on je polazište; a cilj filozofije jeste: da tu jednu istinu sazna, ali da je u isto vreme sazna kao izvor iz kojeg jedino proizilazi sve ostalo, to jest svi zakoni prirode, sve pojave života i svesti, da su oni samo odsjaj te jedne istine, — ili da sve ove zakone i pojave, idući prividno suprotnim putem, svede na onaj jedini izvor, ali tako da ih na osnovu toga objasni, to jest da pokaže kako oni iz njega proizilaze. Dakle, ono što je najbitnije sastoji se štaviše u tome da se sazna da ta jedna istina ne predstavlja samo neku prostu, praznu misao, već jednu misao koja je u sebi određena.

Radi ovog saznanja moramo razmatrati nekoliko apstraktnih pojmova koji su kao takvi sasvim opšti i suvoparni. To su ova dva pojma: pojam *razvika* i pojam *konkretnosti*. Proizvod mišljenja je nešto zamišljeno uopšte; misao je formalna, pojam je određenija misao, ideja je misao u njenome totalitetu, u njenoj po sebi i za sebe postojećoj odredbi. Ideja je osim toga takođe istina, i to jedina istina. Bitno je sada da se razvije priroda ideje i da se shvati samo na osnovu toga razvika, da ona postane ono što jeste.

a. Pojam razvika

Razvike je jedna poznata predstava. Međutim ono što je svojstveno filozofiji sastoji se u tome što ona proučava ono što se inače smatra poznatim. Ono što se upotrebljava i čime se nasumce rukuje, ono čime se čovek svuda u životu spomaže

¹ U drugom izdanju se ova rečenica nadovezuje neposredno na prethodnu i posle zapete glasi: „i u njemu sve biva po zakonima uma”. — *Prev.*

jeste zapravo nešto nepoznato, ako se nema filozofskog obrazovanja. Dalje proučavanje ovih pojmova spada u logičku nauku. Da ideja mora tek da postane ono što jeste, to izgleda protivrečno; ona je ono što jeste, moglo bi se reći.

Da bismo shvatili u čemu se sastoji razvike moramo razlikovati — tako reći — dva razna stanja. Jedno od tih stanja poznato je pod imenom dar, moć, biće po sebi (kako ga ja nazivam), *potentia*, δύναμις. Drugo pak stanje jeste samostalno biće, stvarnost (*actus*, ἐνέργεια). Mi kažemo: čovek je uman, ima um po prirodi; tada ga on ima samo kao podobnost, kao klicu. U tome smislu čovek ima um, razum, fantaziju, volju čim je rođen, štaviše u majčinoj utrobi. Dete je takođe čovek, ali ono ima samo moć uma, njegovu realnu mogućnost; to je isto kao da nema nikakvog uma, on u njemu još ne egzistira: ono još nije u stanju da uradi išta umno, nema nikakve umne svesti. Tek kada ono što je čovek na taj način po sebi postane za njega, — dakle um za sebe: tada čovek ima stvarnost u nekom pogledu, — stvarno je uman, i tada postoji za um.

Pa šta to zapravo znači? Ono što je po sebi mora za čoveka da se opredmeti, da postane svesno; ono tako postaje za čoveka. Ono što je za nj predmet isto je što je on po sebi; i tek tako čovek postaje za sebe sama, udvostručen je, održao se, nije postao neki drugi. Čovek je mislen, i tada on zamišlja misao u mišljenju samo mišljenje jeste predmet, umnost proizvodi ono što je umno, um je njen predmet. (Mišljenje se tada takođe sroza na stupanj bezumlja, to je drugo pitanje.) Čovek koji je po sebi uman nije dalje otišao ako je uman za sebe. Ono što je po sebi održava se, a ipak je razlika ogromna. Iz njega ne proizilazi nikakva nova sadržina; ipak je ta forma jedna ogromna razlika. Od ove razlike zavisi sva različnost u istoriji sveta. Svi ljudi su umni; formalnost ove umnosti je u tome što je čovek slobodan; to je njegova priroda. Ipak je kod mnogih naroda postojalo ropstvo i delimice još postoji; i narodi su s tim zadovoljni.¹ Jedina razlika između afričkih i azijskih naroda s jedne strane, i Grka, Rimljana i naroda novijeg doba s druge strane sastoji se samo u tome što ovi (evropski) narodi znaju da su slobodni i da je to njihovo pravo, dok oni

¹ U drugom izdanju deo ovoga pasusa koji počinje rečima „Čovek je mislen”..., pa do reči „i narodi su s tim zadovoljni” glasi ovako: „Čovek je, na primer, mislen, i tada on zamišlja misao; na taj je način u mišljenju jedino mišljenje predmet, umnost proizvodi ono što je umno, um je svoj vlastiti predmet. Što mišljenje tada takođe može pasti na stupanj bezumlja, to je drugo pitanje koje nas se ovde ne tiče. Ako pak pre svega čovek koji je po sebi uman ipak ne izgleda da

prvi jesu to takođe, ali oni to ne znaju, oni ne egzistiraju kao slobodni. To sačinjava ogromnu promenu stanja. Svako saznanje, učenje, svaka nauka, čak svako delanje nije usmereno ni na šta drugo do li na to da se ono što je unutrašnje, što je po sebi, izvuče iz sebe i da se opredmeti.

Stupati u egzistenciju znači promeniti se i pri tom ostati jedno isto. Ono što je po sebi reguliše tok. Biljka se ne gubi u čistoj neizmernoj promeni. Tako je u klici biljke. Klici se ne može ništa videti. Ona ima nagon da se razvije, ona ne može izdržati da postoji samo po sebi. Nagon je protivrečnost koja se sastoji u tome što on jeste samo po sebi a ipak to ne treba da je. Nagon istupa u spoljašnju egzistenciju. Mnogošta proizlazi iz njega; ali sve to već se sadrži u klici, — dabome, ne razvijeno, već umotano i idealno. Završetak ovoga istupanja nastaje, ono sebi postavlja jedan cilj. Najviše izlaženje iz sebe, predodređena svrha jeste plod, — to jest proizvođenje klice, vraćanje u prvobitno stanje. Klica hoće da proizvede samu sebe, da se vrati samoj sebi. Ono što je u njoj izlaže se, i potom se vraća u ono jedinstvo od kojeg je pošlo. Istina, kod prirodnih stvari imamo taj slučaj da subjekt koji čini početak i egzistirajuća stvar koja sačinjava kraj — plod, seme — jesu dve različite jedinke. Udvostručavanje ima taj prividni rezultat što se raspada u dve jedinke; u pogledu sadržine one su jedno i isto. Isto je tako u animalnom životu: roditelji i deca su različne jedinke, mada su iste prirode.

U duhu stvar stoji drukčije. On je svest, slobodan je, i to zbog toga što u njemu početak i kraj padaju ujedno. Klica u prirodi, pošto se pretvorila u nešto drugo, ponovo se vraća u jedinstvo. Isto imamo u duhu; ono što je po sebi postaje za duh, i tako on postaje sam za sebe. Plod, seme¹ ne postaju za prvu klicu, već samo za nas; kod duha su i jedno i drugo ne samo po sebi ista priroda, već su oboje jedno za drugo i upravo usled toga predstavljaju samostalna bića. Ono radi kojeg je drugo isto je kao to drugo. Samo blagodareći tome duh je u

je otišao dalje nakon što je postao uman za sebe pošto se ono što je po sebi samo održalo, to je ipak ta razlika ogromna; nikakva nova sadržina ne proizilazi, pa je ipak forma samostalnosti jedna ogromna razlika. Na toj razlici počiva celokupna razlika razvika u istoriji sveta. Jedino se na osnovu toga objašnjava zašto je, kada su svi ljudi po prirodi umni, a formalnost te umnosti jeste upravo to da se bude slobodan, zašto je, velim, ipak kod mnogih naroda postojalo ropstvo i delimice još postoji, a narodi su time bili zadovoljni." — *Prev.*

¹ U drugom izdanju: „Plod i seme koje se u njemu sadrži.” — *Prev.*

svome drugome kod sama sebe. Razvike duha je izlaženje, samorazlaganje i ujedno dolazanje sebi.

Ta samoprisutnost duha, to njegovo dolazanje k sebi može biti izraženo kao njegov najviši, apsolutni cilj. Samo to on hoće i ništa drugo. Sve što se zbiva na nebu i na zemlji — večno se zbiva — život boga i sve što se u vremenu stvara teži samo tome da duh upozna sama sebe, da opredmeti sama sebe, da nađe sebe, da se osamostali, da se sa sobom čvrsto poveže. On je udvostručavanje, otuđivanje, ali da bi mogao da nađe sama sebe, da bi mogao da dođe k samom sebi. Samo je to sloboda; slobodno je ono što ne stoji u vezi sa nečim drugim, što nije od njega zavisno. Duh, kada dođe samom sebi, postiže to da bude slobodniji. Samo se tu javlja prava svojina, samo tu nastaje pravo vlastito uverenje. Ni u čemu drugom, osim u mišljenju, duh ne dolazi do ove slobode. Tako u opažanju, u osećanjima: ja se osećam zavisnim, nisam slobodan, već sam takav, mada imam izvesnu svest o tome mom osećanju. U volji čovek ima određene svrhe, određen interes; ja sam doduše slobodan jer taj interes predstavlja nešto moje, ali te svrhe uvek sadrže nešto drugo, ili nešto takvo što za mene predstavlja drugo, kao što su nagoni, sklonosti itd. Samo je u mišljenju sva tuđost providna, iščezla; duh je u njemu slobodan na apsolutan način. Time je u isto vreme izražen značaj ideje, filozofije.

b. Pojam konkretnoga

Kada je reč o razviku može se postaviti pitanje: šta se razvija? šta je apsolutna sadržina? Razvike je formalna delotvornost, bez sadržine, — misli se. Delo pak nema neke druge odredbe nego delotvornost; time je određeno opšte svojstvo sadržine. Biće po sebi i samostalno biće jesu momenti delotvornosti; delo jeste to da u sebi sadrži takve različite momente. Ali, delo je pri tome suštinski jedno; i to jedno jeste ono što je konkretno.¹ Nije konkretno samo delo, već takođe i ono što je po sebi, subjekat delotvornosti koji počinje: proizvod, isto tako delotvornost i ono što počinje.² Tok razvika je takođe sadržina, sama ideja. Postoji jedno i neko drugo i oboje su jedno; to je treće, — jedno je u drugome kod sama sebe, ne izvan sebe.³

¹ U drugom izdanju: „i to jedinstvo različitih jeste zapravo ono što je konkretno.” — *Prev.*

² U drugom izdanju: „najzad proizvod je isto tako konkretan, kao delatnost i ono što počinje.” — *Prev.*

³ Poslednje dve rečenice sažete su u drugom izdanju ujedno i glase: „Tok razvika je takođe sadržina, sama ideja koja se sastoji upravo u

Evo jedne uobičajene predrasude: filozofska nauka ima posla samo sa apstrakcijama, praznim opštostima, — naprotiv opažaj, naša empirička samosvest, naše samoosjećanje, osećanje života jeste nešto u sebi konkretno, neko u sebi određeno bogatstvo. U stvari filozofija se nalazi u oblasti misli, s tim u vezi ona ima posla sa opštostima, njena sadržina je apstraktna, ali samo s obzirom na formu, na elemenat, u samoj sebi pak ideja je suštinski konkretna, — jedinstvo različitih odredaba. To je ono u čemu se ogleda razlika između saznanja uma i prostog razumskog saznanja; i posao filozofiranja je da nasuprot razumu pokaže: da se istinito, ideja ne sastoji u praznim opštostima, već u jednom opštem koje u sebi jeste nešto posebno, nešto određeno. Ako je istinito apstraktno, onda je ono neistinito. Zdrav ljudski um odnosi se na konkretno. Tek refleksija razuma je apstraktna teorija, neistinita, tačna samo u ljudskoj glavi, — između ostaloga takođe nije praktična. Filozofija je najveći neprijatelj apstraktnoga, vraća nas natrag konkretnome.

Tako je ideja po svojoj sadržini u sebi konkretna, kao i po sebi, a isto tako interes je da za nju bude spolja ono što je ona po sebi. Ako se oba pojma povežu¹ dobijamo kretanje konkretnoga. Pošto ono što je po sebi jeste već u samom sebi konkretno, te mi stavljamo samo ono što postoji po sebi: to pridolazi samo nova forma, tako da se sada pojavljuje kao različno ono što je ranije bilo obuhvaćeno u iskonskom jednom. Konkretno treba da postane za sebe. Ono je u sebi različno, — kao nešto po sebi, kao mogućnost ono još nije stavljeno kao različno, još je u jedinstvu (jedinstvo protivreči različnosti); ono je prosto a ipak različito. Ova unutrašnja protivrečnost konkretnoga jeste onaj činilac koji podstrekava na razviće. Tako se dolazi do egzistencije razlika. Isto tako razlika dolazi takođe do svoga prava. To pravo je u tome što se ona uzima natrag, ponovo se ukida; njena istina je jedino da postoji u jednome. To je život, i to kako prirodni tako i život ideje, duha u sebi. Ideja nije apstraktna — najviša suština² o kojoj se ništa drugo ne može reći; takav bog je proizvod razuma savremenog sveta. Istinito je kretanje, proces ali u njemu je mir; razlika, kada postoji,

tome što mi imamo jedno i nešto drugo, i što njih oboje jesu jedno koje jeste treće, pošto jedno jeste u drugome kod sebe, a ne izvan sebe." — Prev.

¹ U drugom izdanju: „Ako povežemo pojam konkretnoga sa pojmom razvića..." — Prev.

² U drugom izdanju: „Da je ideja apstraktna, ona bi bila samo najviša suština o..." — Prev.

jeste samo razlika koja iščezava, na osnovu čega postaje puno konkretno jedinstvo.

Radi daljeg objašnjenja ovog pojma konkretnosti možemo navesti pre svega čulne stvari kao primere onoga što je konkretno. Mada cvet ima različne kvalitete, kao što su miris, ukus, oblik, boja itd., ipak je on jedan. Na ovome listu ovoga cveta ne sme nedostajati ništa od ovih kvaliteta; svaki pojedinačni deo toga lista ima sve osobine koje ima celi list. Isto tako zlato sadrži u svakoj svojoj tački sve svoje kvalitete nerazdvojne i nepodeljene. Što se tiče čulnoga mi priznajemo da u njemu takve razlike postoje zajedno; ali u pogledu duhovnoga različno se poglavito shvata kao suprotno. Mi ne nalazimo protivrečnost u tome i prilazimo mu dobronamerno, naime u tome što miris i ukus cveća, mada su jedno za drugo drugi, ipak postoje u jednome; mi ih ne protivstavljamo jedno drugome. Samo razum, razumsko mišljenje shvata drugosti kao nepodnošljive jedne za druge. Materija je na primer složena, ili prostor je kontinuiran i neprekidan; sem toga, mi isto tako možemo pretpostaviti tačke u prostoru. Materija je povezana, ona se može takođe razbiti, i na taj način se može stalno deliti u beskonačnost; tada se kaže da se materija sastoji iz atoma, punktualiteta, dakle da nije kontinuirana. Tako se u jednome imaju obe odredbe: kontinuitet i punktualitet. Obe njih razum shvata kao odredbe koje se uzajamno isključuju: „Ili je materija apsolutno kontinuirana ili punktualna;" u stvari pak ona poseduje obe te odredbe.

Ili mi o čoveku kažemo on ima slobodu; druga odredba jeste nužnost.¹ „Ako je duh slobodan, tada on nije podložan nužnosti": i vice versa, „njegovo htenje, mišljenje determinirano je nužnošću, dakle nije slobodno;" „jedno," kaže se, „isključuje drugo." Mi ovde shvatamo razlike — kao razlike koje se isključuju — kao razlike koje ne sačinjavaju nešto konkretno. Istinitost, duh jeste konkretan, i njegove odredbe su sloboda i nužnost. Tako se više saznanje sastoji u uviđanju da je duh u svojoj nužnosti slobodan, i da samo u njoj nalazi svoju slobodu, kao što se njegova nužnost nalazi samo u njegovoj slobodi. Nama je ovde teže da uspostavimo jedinstvo. Postoje pak takođe egzistencije koje jednostrano pripadaju nužnosti; to su prirodne stvari. Priroda je zbog toga apstraktna, ne dospeva do prave egzistencije; to ne znači da ono što je apstraktno apso-

¹ U drugom izdanju: „Ili ako mi, na primer, o čovekovom duhu kažemo da on ima slobodu: tada poglavito razum protivstavlja drugu odredbu, u ovom slučaju nužnost." — Prev.

lutno ne egzistira. Crveno, na primer, jeste jedna apstraktna čulna predstava; i kada čovek obične svesti govori o crvenom, on ne smatra da ima posla sa nečim apstraktnim. Međutim, jedna ruža koja je crvena jeste jedno konkretno crveno, na kojem se mnoge takve apstraktnosti mogu razlikovati i izolovati. Sloboda može takođe biti apstraktna sloboda bez nužnosti; ta lažna sloboda je samovolja, i upravo blagodareći tome ona je suprotnost same sebe, besvesna vezanost, prazna misao o slobodi, — čisto formalna sloboda.

Treće, plod razvića je jedan rezultat kretanja. Ali ukoliko je on samo rezultat jednoga stupnja utoliko je on tada kao vrhunac toga stupnja u isto vreme polazište jednog drugog stupnja razvića i njegovo prvo. Otuda je Gete s pravom negde kazao: „Ono što je izgrađeno stalno se opet pretvara u materijal.” Materija koja je obrađena, koja ima formu ponovo je materija za neku novu formu. Duh se povlači u sebe i pretvara se u predmet; i pravac njegovog mišljenja na nj daje mu potom formu i odredbu misli. Ovaj pojam u kome je on shvatio sebe i koji jeste on, ova nova protivrečnost, to njegovo biće, od njega ponovo odvojeno, on iznova pretvara u objekt, iznova upravlja svoju delotvornost na nj. Tako ovo delanje dalje formira ono što je ranije formirano, daje mu više odredaba, čini ga određenijim u njemu, savršenijim i dubljim. Ovo kretanje kao konkretno predstavlja jedan niz razvića koji ne sme da se zamisli kao prava linija koja se proteže u apstraktnu beskonačnost, već kao neki krug, kao vraćanje u sama sebe. Periferiju ovoga kruga sačinjava veliko mnoštvo krugova; celina jeste jedan veliki vremenski niz razvića koji se savija i vraća u sebe.

c. Filozofija kao saznanje razvića konkretnoga

Pošto sam na taj način objasnio prirodu konkretnoga uopšte, to ću sada dodati o njegovome značenju ovo: istinito, određeno tako u samom sebi, ima nagon da se razvije. Samo ono što je živo, što je duhovno budi se u sebi, razvija se. Ideja je tako — konkretna po sebi i u razvoju — jedan organski sistem, jedan totalitet koji u sebi sadrži čitavo bogatstvo stupnjeva i momenata.

Filozofija pak za sebe jeste saznanje ovog razvića, i kao samo pojmovno mišljenje ona je to misaono razviće. Ukoliko je više to razviće napredovalo utoliko je filozofija savršenija. Osim toga ovo razviće ne ide prema spoljašnosti, kao u spoljašnost, već razdvajanje razvića jeste upravo idenje ka unu-

trašnjosti; to jest opšta ideja nalazi se i dalje u osnovi i ostaje ono što je sveobuhvatno i nepromenljivo.

Pošto izlaženje filozofske ideje u njenome razviću nije neko menjanje, neko pretvaranje u nešto drugo, već isto tako izvesno ulaženje u sebe, izvesno samoudubljivanje: onda napredovanje čini ideju, ranije opštu, neodređenu, određenijom u njoj; — dalje razvijanje ideje ili njena veća određenost jeste jedno i isto. Ovde ono što je najekstenzivnije jeste takođe najintenzivnije; — ekstenzija kao razviće nije neko rasturanje i raspadanje, već je isto tako izvesna povezanost, koja je utoliko snažnija i intenzivnija ukoliko je rasprostrtnost, ono što je povezano bogatije i šire.

To su apstraktni stavovi o prirodi ideje i njenog razvića. Takva je prosvetljena filozofija u samoj sebi; — postoji jedna ideja u celini i u svima njenim delovima, kao što u jednom živom individuumu kroz sve njegove udove struji jedan život, kuca jedno bilo. Svi delovi koji se u njoj pojavljuju i njihova sistematizacija proizlaze iz te jedne ideje; sve ove posebnosti jesu samo ogledalo i odrazi te jedne živosti; one imaju svoju stvarnost samo u ovome jedinstvu, i njihove razlike, njihove različite određenosti zajedno jesu samo izraz i forma koja se nalazi u ideji. Tako je ideja središte koje je u isto vreme periferija, svetlosni izvor koji u svima svojim ekspanzijama ne ide izvan sebe već ostaje prisutan i imanentan sebi; tako je ona sistem nužnosti i svoje vlastite nužnosti, koja je time isto tako njena sloboda.

3. REZULTATI ZA POJAM ISTORIJE FILOZOFIJE

Kao što je filozofija sistem u razviću, tako je to i istorija filozofije; i to je glavna stvar. — osnovni pojam koji će se izložiti u ovoj raspravi ove istorije.

Da bi se to objasnilo mora se pre svega istaći ona razlika u pogledu načina pojavljivanja koja se može dogoditi. Proizlaženje različitih stupnjeva u razvoju misli može da se događa sa svešću o nužnosti na osnovu koje se izvodi svaki sledeći stupanj i na osnovu koje mogu da proizađu samo ova odredba ili samo ovaj oblik; — ili ono može da se događa bez te svesti, poput nekog prirodnog proizlaženja koje izgleda slučajno, — tako da zaista pojam dejstvuje u unutrašnjosti svojoj shodno svojoj konzekvenciji, ali ta konzekvencija nije izražena: kao što u prirodi na stupnju razvića granja, lišća, cveća i plodova svako od njih postaje za sebe, ali ono što njihov redosled rukovodi i determinira jeste unutrašnja ideja, — ili kao što se kod deteta

pojavi telesne moći, a naročito duhovne delotvornosti, jednostavno i neusiljeno jedna za drugom, tako da roditelji koji takvo iskustvo doživljuju prvi put gledaju to pred sobom kao neko čudo, pitajući se kako to dolazi iz unutrašnjosti i sada se pokazuje, i celi niz tih pojava ima oblik samo uzastopnosti u vremenu.

Predstaviti jedan način ovog proizlaženja, naime izvođenje oblika, pomenutu saznanu nužnost odredaba, to je zadatak i posao same filozofije, i pošto je čista ideja ono do čega je ovde šalo, a još ne njeno dalje uposebljenje u obliku prirode i duha: to je ono predstavljajući pre svega zadatak i posao logičke filozofije. Drugi pak način toga proizlaženja, naime da se različni stupnjevi razvića i njegovi momenti pojavljuju u vremenu, u obliku zbivanja, na tim i tim određenim mestima, kod ovog ili onog naroda, pod određenim političkim okolnostima i uz određene zaplete sa njima — jednom rečju u ovoj empiričkoj formi — to je drama koju nam prikazuje istorija filozofije. To shvaćanje ove nauke jedino je dostojno nje; ono je u sebi istinito na osnovu pojma stvari, i da se ono u pogledu stvarnosti pokazuje isto tako istinitim i da se u njoj potvrđuje, to će se pokazati kao rezultat proučavanja same ove istorije.

Shodno toj ideji ja sada tvrdim da je redosled sistema filozofije u istoriji isti kao redosled u logičkom izvođenju pojmovnih odredaba ideje. Ja tvrdim ovo: kada se osnovni pojmovi sistema koji su se pojavili u istoriji filozofije sasvim očiste od onoga što se odnosi na njihovo spoljašnje uobličjenje, na njihovu primenu na posebnosti i tome slično, onda se dobijaju različiti stupnjevi odredbe same ideje u njenome logičkom pojmu. Obrnuto pak: ako se uzme logičko izvođenje za sebe, u njemu će se dobiti tok istorijskih pojava u njegovim glavnim momentima; — ali, razume se, ove čiste pojmove moramo umeti da raspoznavamo u onome što dotična istorijska pojava sadrži. Osim toga, svakako se sa jedne strane takođe razlikuje sled kao vremenski niz istorije od sleđa u rasporedu pojmova; gde se ta strana nalazi — da to pak bliže izložimo, odvelo bi nas suviše daleko od naše svrhe.

Primitiću samo još ovo: iz onoga što je rečeno jasno se vidi da proučavanje istorije filozofije jeste proučavanje same filozofije, što uostalom drukčije i ne može biti. Ko proučava istoriju fizike, matematike itd. taj time upoznaje takođe samu fiziku i matematiku. Ali da bismo u empiričkom liku i empiričkoj pojavi u kojoj se filozofija istorijski pokazuje raspoznali njen tok kao razviće ideje, moramo, dabome, već doneti sa so-

bom poznavanje ideje, — isto onako kao što radi ocenjivanja ljudskih radnji moramo već imati pojmove o tome šta je pravo i umesno. Inače se jednom oku, lišenom ideje, pokazuje samo neuređena gomila mnjenja, kao što to vidimo u mnogim istorijama filozofije. Onaj ko vam drži predavanja iz istorije filozofije ima zadatak da vas obavesti o toj ideji i da vam prema tome objasni pojave. Pošto posmatrač mora već da poseduje pojam stvari da bi ga u njenoj pojavi mogao ugledati i da bi predmet istinski mogao protumačiti: to se ne smemo čuditi ako postoje poneke površne istorije filozofije, ako se u njima predstavlja niz filozofskih sistema kao neki niz prostih mnjenja, zabluda, i zanovetanja, — zanovetanja koja su doduše i izmajstorisana sa velikim utroškom oštroumlja, uz napor duha, i kakvi ti se komplimenti ne čine njihovoj formalnoj strani. Pa kako bi takvi istoriopisci, koji su lišeni filozofskog duha, mogli da shvate i prikažu ono u čemu se pokazuje umno mišljenje?

Iz onoga što je navedeno u formalnoj prirodi ideje jasno se vidi da ime nauke zasluhuje samo ona istorija filozofije koja je shvaćena kao takav jedan sistem razvića ideje (samo se zbog toga ja trudim oko nje, držim predavanja o njoj); prosta zbirka znanja ne sačinjava nikakvu nauku. Sama ova istorija pokazuje se kao nešto umno jedino kao takav, na umu zasnovani sled pojava čiju sadržinu sačinjava ono što je um i što one otkrivaju; ona pokazuje da predstavlja jednu umnu činjenicu. Pa kako bi bilo moguće da sve ono što se desilo u poslovanjima uma ne bude i samo nešto umno? Već to mora da je umno verovanje da u ljudskim stvarima ne vlada slučajnost; i upravo je stvar filozofije da sazna da ona, ma kako da njena vlastita pojava jeste istorija, zavisi isključivo od ideje.

Pomoću ovih opštih pojmova koje smo prethodno napomenuli određene su kategorije, čiju primenu na istoriju filozofije moramo bliže posmatrati, — primenu koja će pred nas izneti najznačajnija stanovišta ove istorije.

a. Vremensko razviće raznovrsnih filozofija

Najneposrednije pitanje koje se o ovoj istoriji može postaviti odnosi se na onu razliku pojavljivanja same ideje koja je maločas napravljena, — pitanje kako je moguće da se filozofija pojavi kao razviće u vremenu i da ima istoriju. Odgovor na ovo pitanje zadire u metafiziku vremena, i udaljili bismo se od svrhe koja ovde predstavlja predmet našeg proučavanja kada se

ne bismo ograničili samo na izlaganje onih momenata do kojih je naročito stalo pri odgovoru na postavljeno pitanje.

O suštini duha gore je navedeno da njegovo biće jeste njegovo delo. Priroda je takva kakva je, i zbog toga njene promene jesu samo ponavljanja, njeno kretanje samo kruženje. Tačnije rečeno, njegovo delo sastoji se u tome što zna za sebe. Ja postojim, neposredan sam, ali ja sam takav samo kao živi organizam; kao duh ja postojim samo ukoliko znam za sebe. Γνωθι σεαυτόν, poznaj sebe, taj natpis nad hramom boga znanja kod Delfa predstavlja apsolutni nalog u kome se izražava priroda duha. Međutim, svest u suštini znači da ja postojim za sebe, da sam predmet samom sebi. Sa ovim apsolutnim sudom, sa razlikovanjem mene od mene samog, duh se pretvara u određeno biće, stavlja sebe kao nešto spoljašnje samom sebi; on stavlja sebe u spoljašnjost, što upravo jeste opšta, specifična forma egzistencije prirode. Međutim, jedna od formi spoljašnjosti jeste vreme; ta forma moraće bliže da se prouči kako u filozofiji prirode tako u filozofiji konačnoga duha.

Ovo određeno biće, te dakle biće u vremenu, jeste jedan momenat ne samo pojedinačne svesti uopšte koja je kao takva u suštini konačna, već je takođe momenat razvića filozofske ideje u elementu mišljenja. Jer ideja, zamišljena u njenom mirovanju, jeste u stvari van vremena; zamisliti je u njenome mirovanju znači čvrsto je držati u obliku neposrednosti, a to se po značenju poklapa sa — unutrašnjim — opažanjem nje same. Ali kao što je gore navedeno, ideja kao konkretna, kao jedinstvo razlikovanih momenata nije u suštini mirovanje, i njeno određeno biće nije u suštini opažanje, već kao razlikovanje u sebi, te dakle kao razviće ona stupa u samoj sebi u određeno biće i u spoljašnjost u elementu mišljenja; i tako se čista filozofija pojavljuje u mišljenju kao neka egzistencija koja se u vremenu razvija. Ali, taj elemenat samog mišljenja je apstraktan, predstavlja delanje jedne pojedinačne svesti. Ali duh ne postoji samo kao pojedinačna, konkretna svest, već kao duh koji je u sebi opšti, konkretan. Ova pak konkretna opštost obuhvata sve one razvijene forme i strane u kojima on shodno ideji jeste i postaje predmet samog sebe. Tako njegovo misao-no shvatanje samog sebe jeste u isto vreme napredovanje, ispunjeno razvijenom, totalnom stvarnošću; — napredovanje koje ne prožima mišljenje jednog individuumu, niti se predstavlja u nekoj pojedinačnoj svesti, već kao opšti duh koji se predstavlja u istoriji sveta u obilju svoga uobličavanja. Otuda se u ovo-

me razvitku dešava da jedna forma ideje, jedan njen stupanj postane svestan u jednome narodu; tako da *taj* narod i *to* vreme izražavaju samo *tu* formu u okviru koje on izobražava svoj univerzum i izgrađuje svoje stanje, — viši pak stupanj pokazuje se tek stolicima docnije u nekom drugom narodu.

Ako sada dobro uočimo ove odredbe konkretnoga i razvića, videćemo da priroda raznovrsnosti dobija sasvim drugi smisao, — tako je odjednom suzbijeno i na njegovo mesto postavljeno svako brbljanje o različenosti filozofija, kao da je raznovrsnost nešto što stoji, nešto čvrsto što kao takvo ostaje jedno izvan drugoga; — brbljanje u kome oni, koji se u odnosu prema filozofiji šepure i razmeću, smatraju da poseduju čak neko nepobedivo oruđe protivu nje i koji su u svojoj gordosti na takve bedne odredbe — jedna zaista uboga gordost — u isto vreme potpuno neobavešteni o ono malo stvari koje poseduju i koje treba da znaju, na primer, u ovom slučaju o raznovrsnosti, raznolikosti. To je jedna kategorija koju ipak razume svaki, svaki joj prilazi dobronamerno, sa njom je upoznat; i svako misli: u stanju je da se njome služi i da je primenjuje kao neku potpuno razumljivu kategoriju, da se razume po sebi da on zna šta je to. Međutim, oni koji raznovrsnost smatraju apsolutno stalnom odredbom ne poznaju njenu prirodu i dijalektiku te njene prirode. Raznovrsnost je u proticanju, mora u suštini da se shvati kao nešto u procesu razvića, — kao neki prolazan momenat. Konkretna ideja filozofije jeste delotvornost razvića u kojoj treba da se ispolje razlike koje ona sadrži po sebi. Te razlike jesu misli uopšte; jer mi ovde govorimo o razviću u mišljenju. Razlike koje se nalaze u ideji stavljaju se kao misli; to je ono što je prvo. Drugo je da ove razlike moraju dospeti do tle da postoje, jedna ovde, druga onde. Da bi bile sposobne za to one toga radi moraju biti celine, totaliteti, moraju u sebi sadržati totalitet ideje. Samo konkretno jeste stvarno koje nosi razlike; i samo¹ tako razlike postoje kao čitavi likovi.

Takvo potpuno uobličanje misli jeste jedna filozofija. Ali razlike sadrže ideju u jednoj naročitoj formi. Moglo bi se reći: forma je ravnodušna, glavna stvar je sadržina, ideja. I ljudi lako pomišljaju da su u pravu kada priznaju da razne filozofije sadrže ideju, ali samo u različnim formama — u tome smislu što su te forme nešto slučajno. Međutim, u stvari je do njih stalo. Te forme nisu ništa drugo do iskonske razlike same ideje: samo u njima ona je ono što jeste, one su dakle za nju nešto

¹ Reči „i samo“ dodate prema drugom izdanju. — Prev.

suštinsko, One sačinjavaju sadržinu ideje. Sadržina se razvija i na taj način predstavlja formu. Ali raznovrsnost određaba koja se ovdje pojavljuje nije neodređena već nužna; forme se integrale u celu formu. To su odredbe iskonske ideje; uzete zajedno, njihova slika sačinjava celinu.¹ Ukoliko su one jedna izvan druge utoliko njihova zajednica ne pada više u njih, već u nas, u posmatrača.

Svaki sistem je u jednoj odredbi; ali se ne ostaje pri tome da se one tako nalaze jedne izvan drugih. Mora da nastupi takva sudbina tih odredaba koja se sastoji upravo u tome što se one povezuju ujedno i padaju na stupanj momenata. Način na koji se svaki momenat stavlja kao nešto samostalno ponovo se ukida, posle ekspanzije nastaje kontrakcija, — jedinstvo od kojeg su pošle. To treće može opet i samo da bude samo početak nekog drugog razvika. Može izgledati kao da bi se taj tok nastavio u beskonačnost. Međutim, on takođe ima svoj apsolutni cilj, što ćemo docnije bolje uvideti. Potrebni su mnogi preokreti pre nego se duh, dolazeći do svesti o sebi, oslobodi. Prema ovome jedino pravilnom shvatanju istorije filozofije treba posmatrati hram samosvesnog uma. Na njemu se radilo po zakonima uma, blagodareći unutrašnjem poslovođi; ne kao što, recimo, Jevreji ili slobodni zidari rade na solomonskom hramu.

Važna pretpostavka da je takođe u tome pogledu tok stvari u svetu išao po zakonima uma, — što tek daje pravi značaj istoriji filozofije, — nije u tom slučaju ništa drugo do vera u providenje, samo u drugom obliku. Najbolje u svetu jeste ono što proizvodi misao. Otuda je neumesno kada se misli da samo u prirodi postoji um, u duhovnom životu ne. Onaj ko događaje u oblasti duha — a to su filozofije — smatra za slučajnosti ne uzima ozbiljno veru u božanski poredak u svetu, te njegova vera u providenje jeste prazno brbljanje.

Svakako je dugo ono vreme — i dužina vremena je ono što može pasti u oči, — koje je duhu potrebno da bi izradio svoju filozofiju. Ali, ako se uopšte divimo dužini vremena, onda svakako dužina može imati nešto neobično za neposrednu refleksiju isto onako kao veličina prostora o kojima se govori u astronomiji. Što se tiče sporosti svetskoga duha, treba imati u vidu da on nije gonjen, da ne mora da žuri i da ima dovoljno vremena, — „hiljadu godina ispred tebe jesu kao jedan dan“ —; on ima dovoljno vremena upravo zato jer se sam nalazi izvan vre-

¹ U drugom izdanju: „koje zajedno sačinjavaju sliku celine“.
— Prev.

² Reč „momenat“ umetnuta prema drugom izdanju. — Prev.

mena, jer je večan. Efemere od jedne noći nemaju dovoljno vremena radi svojih mnogobrojnih ciljeva; (ko ne umire pre nego je ostvario svoje ciljeve?). Svetski duh¹ ne samo da ima dovoljno vremena, — nije samo vreme ono što se mora utrošiti radi zadobijanja nekog pojma, za to je potrebno mnogo šta drugo. Što on isto tako žrtvuje tolike ljudske naraštaje i generacije u radovima na tome svome samoosveščavanju, što tako mnogo rasipa na postajanje i propadanje — njemu ni do toga nije stalo. Za takvo rasipanje on je dovoljno bogat, on vodi svoj posao naveliko, njemu stoje na raspolaganju nacije i pojedinci koje može da žrtvuje. Danalan je stav. Priroda dolazi od svoga cilja najkraćim putem; to je tačno, — ali put duha jeste posredovanje, zaobilazan put. Vreme, trud, utrošak, — takve odredbe konačnog života ne spadaju ovde. I mi ne smemo postati nestrpiljivi što posebna saznanja ne mogu već sada biti izvedena, — što ovo ili ono nije već tu; u istoriji sveta ide se napred lagano.

b. Primena na obradu istorije filozofije

Prvi zaključak iz onoga što je rečeno glasi da celina istorije filozofije predstavlja jedan u sebi nužan, dosledan razvoj; on je u sebi racionalan, determiniran svojom idejom. Sa ulaskom u filozofiju slučajnost mora da se napusti. Kao što je nužan razvoj pojmova u filozofiji, tako je nužna i njena istorija. Unutrašnja dijalektika uobličavanja jeste njen pokretač. Konačno, niti je istinito niti je onakvo kakvo treba da je; da bi egzistiralo potrebna je određenost. Ali unutrašnja ideja razorava ova konačna uobličanja. Svaka filozofija koja nema apsolutne forme identične sa sadržinom mora da propadne, jer njena forma nije prava. A priori razvoj je nužan. Istorija filozofije ima to da potvrdi kao primer.

Druga odredba koja proizlazi iz dosadašnjeg izlaganja jeste da je svaka filozofija bila nužna i da je još takva, nijedna dakle nije propala već su se sve u filozofiji održale afirmativno kao momenti jedne celine. Ali mi moramo voditi računa o razlici između naročitog principa ovih filozofija kao takvog i njegovog sprovođenja kroz celokupno shvatanje sveta. Principi su se održali, najnovija filozofija predstavlja rezultat svih ranijih principa; i tako nijedna filozofija nije opovrgnuta. Nije opovrgnut princip ove filozofije, već je opovrgnuto samo to da je

¹ Prema drugom izdanju, gde je umesto reči „Er“ = On, stavljeno „Der Weltgeist“ = Svetski duh. — Prev.

taj princip nešto poslednje, apsolutna odredba. Atomistička filozofija, na primer, došla je do uverenja da je atom nešto apsolutno; on je nerazdeljivo jedno, — dublji osnov onoga što je individualno, subjektivno; čisto jedno je apstraktno samostalno biće, otuda je apsolutno bilo shvaćeno kao beskonačno mnoštvo tih jedinica. Taj atomistički princip opovrgnut je; mi nismo atomisti. Duh je takođe jedno koje postoji samostalno, to jest atom; ali to je uboga odredba. Jedno, dakle, ne izražava apsolutno; ali taj princip se takođe održao, samo što on ne predstavlja celu odredbu apsolutnoga. Ovo opovrgavanje javlja se u svim razvićima. Razviće drveta predstavlja opovrgavanje klice, cveće predstavlja opovrgavanje lišća u tom smislu što ono nije najviša, prava egzistencija drveta. Naposljetku plod opovrgava cveće; ali plod ne može da se ostvari bez prethodjenja svih ranijih stupnjeva. Prema tome, naš stav prema jednoj filozofiji mora da sadrži jednu afirmativnu i jednu negativnu stranu; tek tada smo prema jednoj filozofiji pravedni. Ono što je afirmativno sazna se docnije, u životu kao u nauci; opovrgavati je prema tome lakše nego opravdavati.

Treće. Mi ćemo se ograničiti naročito na posmatranje principa. Svaki je princip izvesno vreme vladao; kada je potom u toj formi izvedena celina shvatanja sveta, — to se zove jedan filozofski sistem. Mora se upoznati takođe celo izvođenje. Ali ako je princip još apstraktan, onda on nije dovoljan za razumevanje onih uobličjenja koja pripadaju našem shvatanju sveta. Oskudna odredba jednoga ne može da izrazi, na primer, dubinu duha. Kartezijusove odredbe takve su da su za mehanizam sasvim dovoljne, ali dalje ne; prikazivanja drugih shvatanja sveta (na primer, vegetabilne i animalne prirode) nedovoljna su, te otuda nisu interesantna. Otuda ćemo posmatrati samo principe ovih filozofija, kod karakternih filozofija uzećemo sem toga u obzir i glavne razvoje, primene. Filozofije podređenoga principa nisu konzekventne; one su postigle duboka zapažanja, ali ona leže izvan njihovih principa. Tako u Platonovom Timeusu imamo jednu filozofiju prirode, čije je izvođenje takođe empirički vrlo oskudno, pošto njegov princip još nije bio za to dovoljan; a duboka zapažanja kojih u njemu ima ne poniču iz principa.

Četvrto. Iz toga izlazi shvatanje istorije filozofije po kome u njoj, mada je ona istorija, ipak nemamo posla sa nečim iščezlim. Sadržinu te istorije čine naučni proizvodi uma; oni pak nisu nešto prolazno. Sve što je u toj oblasti urađeno jeste isti-

nito. A istinito je večno, ne egzistira u jedno vreme dok u neko drugo ne egzistira više. Tela duhova koji predstavljaju heroje ove istorije, to jest njihov zemaljski život (spoljašnji udesi filozofa) zaista su iščezli, ali njihova dela (misao, princip) nisu pošla za njim. Jer, umna sadržina njihovih dela nije plod uobrazilje, sanjarenja, nagađanja — (filozofija nije somnambulizam, naprotiv, ona je najbudnija svest); — njihovo delo sastoji se u tome što su oni ono što je po sebi umno izneli na svetlost dana iz dubine duha u kojoj se ono prvobitno nalazi kao supstancija, kao unutrašnja suština, pa su ga istakli u svesti i pretvorili u znanje, — jedno sukcesivno buđenje. Otuda ova dela nisu samo ostavljena na čuvanje u hramu uspomena, — kao slike onoga što je nekad bilo, već su ona i sada još isto tako prisutna, isto tako živa, kao u doba svoga postanka. (Princip nije iščezao; mi sami treba da smo u njemu). To su dela i tvorevine koje nisu ponova uništili i razorili potonji naraštaji. Element u kome se oni čuvaju nije ni platno ni mermer, ni hartija, niti predstava ili pamćenje; — elementi koji su i sami prolazni, ili predstavljaju tle onoga što je prolazno, već taj element jeste mišljenje (pojam), to neprolazno suštastvo duha u koje ne prodiru ni moljci ni lopovi. Tekovine mišljenja kao nešto ugrađeno u mišljenje sačinjavaju biće samoga duha. Upravo zbog toga ta saznanja nisu neka učenost, — znanje za ono što je izumrlo, zakopano i istrulelo; istorija filozofije ima posla sa onim što ne stari, što živi u sadašnjosti.

c. Bliže upoređenje istorije filozofije sa samom filozofijom

Mi možemo da prisvojimo celo obilje, raspodeljeno na razna vremena. U nizu filozofija mora se ukazati na to kako on predstavlja sistemisanje same filozofske nauke. Može se misliti da filozofija mora u stupnjevima ideje da ima neki drugi poredak, različen od poretka u kome su se ovi pojmovi pojavljivali u vremenu. Uglavnom poredak je isti. Ali pri tom se još može primetiti jedna razlika. Početak čini ono što je po sebi, što je neposredno, apstraktno, opšte, što još nije napredovalo. Ono što je konkretnije, obilnije, jeste poznije; ono što je prvo najsiromašnije je u odredbama. Može izgledati da to stoji u suprotnosti sa najbližom predstavom, ali filozofske su predstave po svom smislu isto tako često direktna suprotnost onoga

kako se on poseduje u običnoj predstavi, — ali se ne želi da se ova predstava nađe.¹ Moglo bi se pomisliti da ono što je prvo jeste konkretno. Tako je dete, nalazeći se još u prvobitnom totalitetu svoje prirode, konkretnije. Čovek je ograničen, ne predstavlja više taj totalitet, živi apstraktnijim životom, — tako mi zamišljamo. Čovek dela prema određenim svrhama, ne celom dušom i svim srcem, već se rasparčava u mnoštvo apstraktnih pojedinosti; dete, mladić, deluju iz sve snage. Osećanje i opažanje su prvo, mišljenje je poslednje; tako nam i osećanje izgleda konkretnije nego mišljenje, delanje apstrakcije, opštega. U stvari je pak baš obrnuto. Čulna svest je naravno uopšte konkretnija, i mađa je najsiromašnija u mislima ona je ipak najbogatija u sadržini. Prema tome moramo razlikovati prirodnu konkretnost od konkretnosti misli koja je opet, sa svoje strane, siromašna u čulnosti. Dete je takođe nešto najapstraktnije — najsiromašnije u mislima; upoređen sa onim što je prirodno čovek je apstraktan, ali kao mišljenje on je konkretniji nego dete. Svrha čovekova je svakako apstraktna, po svojoj prirodi opšta, kao, na primer, da izdržava svoju porodicu ili da obavlja zvanične poslove; ali on pomaže jednu veliku objektivnu organsku celinu, uzima je u zaštitu, upravlja njome, — dok u detinjim radnjama glavnu svrhu predstavlja neko detinjsko. Ja i to trenutno, u radnjama mladića njegovo subjektivno obrazovanje ili neko besciljno mlataranje. Tako je nauka konkretnija nego opažanje.

Ako ovo primenimo na razne oblike filozofije, iz toga će proizaći, *prvo*, da su prve filozofije najsiromašnije i najapstraktnije; ideja je kod njih najmanje određena, one se drže samo u opštostima, nisu ispunjene. To se mora znati, kako se u starim filozofijama ne bi tražilo više nego što se u njima može naći. Otuda u njima ne smemo zahtevati odredbe koje pripadaju nekoj dubljoj svesti. Tako se, na primer, postavljalo pitanje da li je Talesova filozofija bila zapravo teizam ili ateizam², da li je on tvrdio da postoji neki lični bog ili samo neka bezlična opšta suština. Tu je stalo do odredbe subjektivnosti najviše ideje, do pojma ličnosti boga. Takva subjektivnost, kako je mi razumemo, predstavlja jedan mnogo, mnogo bogatiji, inten-

zivniji i zbog toga mnogo pozniji pojam koji se u starija vremena uopšte ne može tražiti. Grčki bogovi doista su imali ličnost u fantaziji i predstavi, kao i jedan bog u jevrejskoj religiji; ali sasvim je nešto drugo ono što se predstavlja u fantaziji a drugo opet ono što shvataju čista misao i pojam. Ako uzmemo za osnovu ovu našu predstavu, onda neka stara filozofija, ocenjena prema ovoj dubljoj predstavi, može svakako s pravom da se izrazi kao ateizam. Ali taj izraz je isto tako i netačan, jer misli kao misli početka još nisu mogle posedovati ono razviće do kojeg smo mi došli. Dubina izgleda da ukazuje na intenzitet, ali ukoliko je duh intenzivniji utoliko je on ekstenzivniji, utoliko se više razvio. Ono što je veće ovde je jačina suprotnosti, podvojenosti; veća moć savlađuje veću podvojenost.

Na ovaj rezultat neposredno se nadovezuje ovo: pošto je napredovanje razvića dalje određivanje ideje, a ovo određivanje je njeno produblјivanje i shvatanje u njoj samoj, to najpoznija, najmlađa, najnovija filozofija jeste najrazvijenija, najbogatija i najdublja. U njoj se moralo sačuvati i zadržati sve što na prvi pogled izgleda kao nešto iščezlo, — ona sama mora biti ogledalo cele istorije. Sve što je najprvobitnije jeste nešto najapstraktnije, jer je prvobitno, još nije napredovalo; poslednji oblik koji proizlazi iz ovog napredovanja kao jednog neprekidnog određivanja jeste najkonkretnije. To nije, kao što se pre svega može napomenuti, neko precenjivanje filozofije našeg vremena; jer upravo duh ovog celokupnog izlaganja pokazuje da savršenija filozofija jednog poznijeg vremena predstavlja u suštini rezultat ranijih radova mislenoga duha, da su nju zahtevala, proizvela ta ranija stanovišta, te da nije sama sobom iznikla iz zemlje.

Druga stvar na koju ovom prilikom treba podsetiti sastoji se u tome da se ne smemo ustručavati da kažemo ono što se nalazi u samoj prirodi stvari, naime da ideja onakva kako je shvaćena i predstavljena u *najnovijoj* filozofiji jeste najrazvijenija, najbogatija i najdublja. Ja činim ovu primedbu zbog toga jer su reči nova, novija, najnovija postale u pogledu filozofije njeni vrlo uobičajeni nadimci. Oni koji uobražavaju da su takvim nazivima kazali nešto važno mogu utoliko lakše da se pomire sa tolikim filozofijama ukoliko su više naklonjeni ili da smatraju za Sunce ne samo svaku repaticu već i svaki zažareni pepeo na fitilju sveće, — ili takođe da izviču za filozofiju svako lupetanje, pa da ga navedu kao dokaz bar toga da postoje mnoge filozofije i da svakoga dana jedna filozofija potiskuje drugu. Time su oni u isto vreme pronašli kategoriju u koju mogu da

¹ U drugom izdanju ova je misao izražena ovako: „Može izgledati da je to suprotno najbližoj predstavi; ali filozofske su predstave isto tako često od onoga, kako se ono poseduje u običnoj predstavi, prava suprotnost: koja se takođe zamišlja, ali se ne želi da se ona predstava nađe.” — *Prev.*

² Flatt: *de Theismo Thaleti Milesio abjudicando*. Tüb. 1785. 4.

stave onu filozofiju koja po izgledu dobija neki značaj, — pomoću koje su oni sa tim značajem odmah svršili; oni je nazivaju filozofijom u modi.

Smešni čoveče, ti modom nazivaš to kada sve iznova
Ljudski duh stremlji ozbiljno obrazovanosti svojoj.

Drugi jedan zaključak odnosi se na postupanje prema starijim filozofijama. Na osnovu onog saznanja mi se uzdržavamo takođe od toga da ih okrivljujemo, — što kod njih ne nalazimo odredbe koje za njihovo obrazovanje još nisu postojale; isto tako od toga da im stavljamo na teret zaključke i tvrđenja koje one nisu ni izvodile ni uzimale u obzir, mada bi se iz misli takve jedne filozofije mogli pravilno izvesti. Moramo samo istorijski pristupiti poslu; samo joj ono možemo pripisati što nam se neposredno pokaže. U mnogim istorijama filozofije javljaju se u tome pogledu nepravilnosti, jer možemo videti da se u njima pripisuju jednome filozofu mnogi metafizički stavovi; jedan navod koji treba da važi kao istorijski podatak tvrđenja koja je on postavio, — na koja, međutim, nije mislio, o kojima nije ni slutio niti se kod njega može o njima naći ma i najmanji istorijski trag. Tako se u Brukerovoj velikoj istoriji filozofije navodi o Talesu* i drugima niz od trideset, četrdeset, stotinu filozofema, od kojih se istorijski nije našla ni jedna jedina misao kod tih filozofa, — stavovi, uz to takođe navodi iz zaključaka slične vrste za kojima dugo možemo tragati. Brukerov metod sastoji se naime u tome što neki jednostavni filozofem nekog starog filozofa snabdeva svim zaključcima i premisama koji bi prema Volfovoj metafizici morali predstavljati one premise iz kojih bi taj filozofem morao proizlaziti, — pa takvu prostu očiglednu izmišljotinu navodi tako bezazleno kao da je ona uistinu neka prava istorijska činjenica. Može se vrlo lako shvatiti što se stari filozofi preobraćaju u našu formu refleksije. Ali upravo to sačinjava napredovanje razvića; razlika vremena, obrazovanosti, filozofija sastoji se upravo u tome da li su se takve refleksije, takve misli, takve misaone odredbe i pojmovni odnosi pojavili u svesti, — da li je neka svest bila toliko razvijena ili ne. U istoriji filozofije radi se samo o tome razviću misli i njihovog izlaganja. Odredbe proizlaze pravilno iz jednog stava, ali sasvim je nešto drugo da li su one već izašle na videlo ili nisu; jedino je stalo do izlaženja na videlo onoga što se u unutrašnjosti skriva.

* Bruckeri *Historia critica philosophiae*: Tom, I, p. 465—478 etc.

Otuda moramo upotrebljavati samo najvlastitije izraze dotičnog filozofa, razviće sadrži docnije misaone odredbe koje još ne pripadaju svesti onoga filozofa. Tako Aristotel veli da je Tales tvrdio da je voda princip (ἀρχή) svih stvari. Međutim, reč ἀρχή upotrebio je, kako izgleda, tek Anaksimandar, tako da Tales još nije imao tu misaonu odredbu; on je reč ἀρχή mogao upotrebiti u smislu početka u vremenu, ali ne u smislu onoga što leži u osnovi nečega. Čak ni uzrok kao misaonu odredbu Tales nije uveo u svoju filozofiju, prvi uzrok pak predstavlja jednu još docniju odredbu. Tako postoje čitavi narodi koji još ne poseduju taj pojam; za to je potreban visoki stupanj razvića. I ako se već uopšte razlika u obrazovanosti sastoji u razlici misaonih odredaba koje su se ispoljile, onda taj slučaj mora postojati kod filozofija tim pre. Tako je, prema Brukeru, Tales navodno rekao: Ex nihilo nihil fit; jer Tales tvrdi da je voda večita, i prema tome njega bi trebalo uvrstiti u filozofe koji osporavaju mogućnost stvaranja iz ničega. Međutim, Tales nije o tome — istorijski bar — znao ništa. I gospodin profesor Riter čija je *Istorija jonske filozofije* marljivo napisana i koji se uglavnom uzdržava da u nju unese išta tuđe, ipak je, izgleda, pripisao Talesu više stvari nego što se to istorijski može opravdati. On veli: „Otuda shvatanje prirode koje nalazimo kod Talesa moramo smatrati kao posve dinamičko. On je posmatrao svet kao neku živu životinju koja obuhvata sve i koja se kao sve životinje razvila iz nekog semena, koje je takođe vlažno ili je voda, kao kod svih životinja. Dakle, glavno Talesovo učenje jeste da je svet jedna živa celina koja se razvila iz neke klice i koja se poput životinja održava u životu pomoću neke hrane koja odgovara njenom iskonskom suštastvu.”** To je nešto sasvim različno od onoga što tvrdi Aristotel. Od svega toga kod starih se ne nalazi o Talesu nikakav izveštaj. Taj zaključak je blizak, ali se istorijski ne može opravdati. Mi ne smemo pomoću takvih zaključaka da napravimo od jedne stare filozofije nešto sasvim drugo, različno od onoga što ona jeste prvobitno.

Treće: Kao što pak u logičkom sistemu mišljenja svako njegovo uobličjenje ima svoje mesto na kome jedino važi, pa blagodareći daljem napredovanju razvića spada na stupanj jednog podređenog momenta: tako i svaka filozofija predstavlja u celini takav jedan naročiti stupanj razvića i poseduje svoje određeno mesto na kome ima svoju pravu vrednost i svoj zna-

* *Geschichte der jonischen Philosophie* S. 12—13.

** Uporedi str. 16.

čaj. Njenu osobenost treba suštinski shvatiti prema ovoj odredbi i ceniti je prema ovome mestu, da bismo o njoj doneli pravilan sud. Upravo zbog toga se od nje ne sme ni zahtevati ni očekivati nešto više od onoga što ona ostvaruje. U njoj ne treba tražiti zadovoljenje koje nam može pribaviti samo neko docnije razvijeno saznanje. Mi ne smemo verovati da ćemo kod starih filozofa naći odgovore na pitanja koja postavlja naša svest i koja predstavljaju interese sadašnjega sveta. Takva pitanja pretpostavljaju izvesnu obrazovanost misli. Svaka filozofija, upravo zbog toga što predstavlja jedan naročiti stupanj razvika, pripada svome vremenu i vezana je za njegove ograničenosti. Individuum je sin svoga naroda, svoga sveta; pojedinac može da se šepuri koliko hoće, on neće moći da ga prevaziđe. Jer on pripada onome jednom opštem duhu koji sačinjava njegovu supstanciju i suštinu; pa kako bi mogao da izađe iz nje? Isti taj opšti duh jeste ono što filozofija mišljenjem saznaje; ona je njegovo mišljenje o njemu samome, i prema tome je njegova određena supstancijalna sadržina. Svaka filozofija je filozofija svoga vremena, ona je beočug u celokupnom lancu duhovnoga razvika; prema tome, ona može da pribavi zadovoljenje samo za one interese koji odgovaraju njenom vremenu.

Iz toga pak razloga neka ranija filozofija nije u stanju da zadovolji duh u kome živi jedan dublje određeni pojam. Ono što on želi da u njoj nađe jeste taj pojam koji već sačinjava njegovu unutrašnju odredbu i koren njegovog određenog bića, shvaćenog kao predmet za mišljenje; on hoće da sazna sama sebe. Ali u toj određenosti ideja još ne postoji u ranijoj filozofiji. Zbog toga Platonova i Aristotelova filozofija, a tako isto i sve druge filozofije žive zaista u svojim principima, uvek pa i sada; ali filozofija se ne nalazi više u onome obliku i na onome stupnju na kome su se nalazile Platonova i Aristotelova filozofija. Mi se kod njih ne možemo zadržati, one se ne mogu ponovo oživeti. Zbog toga danas ne mogu više postojati nikakvi platoničari, aristotelovci, stoičari, epikurejci. Njih vaskrsavati značilo bi želeći da se duh koji je obrazovaniji, koji je dublje prodro u sebe vrati na jedan raniji stupanj. Međutim, on to ne može podneti; to bi bilo nešto isto tako nemoguće, nešto ludo, kao kada bi se neki čovek trudio da se ponovo prenese na stanovište mladića, a mladić da ponovo bude dečak ili dete, — mada su taj čovek, taj mladić i to dete jedan isti individuum. Doba ponovnog procvata nauka, nova epoha znanja, koja se otvorila u 15. i 16. stoleću, započela je ne samo sa ponovo oži-

velim proučavanjem, već takođe sa obnavljanjem starih filozofija. Marsilijus Ficinus bio je platoničar; Kozmus Mediči je štaviše osnovao akademiju platonovske filozofije (sa profesorima), i na njeno čelo postavio je Ficinusa. Tako su postojali čisti aristotelovci, kao što je Pomponacius; docnije je Gasendi osnovao epikurejsku filozofiju, filozofirajući epikurejski u fizici; Lipsijus je hteo da bude stoičar itd. Uopšte se tada gajilo uverenje o ovoj suprotnosti: stara filozofija i hrišćanstvo — još se iz hrišćanstva i u njemu nije bila razvila nikakva prava filozofija — tako su dve različne stvari da se u hrišćanstvu ne može razviti nikakva prava filozofija; već da filozofija koja se gajila i mogla gajiti pored hrišćanstva ili protiv njega jeste jedna od onih starih filozofija koje bi se u tome smislu ponovo usvojile. Ali mumije, stavljene među živa bića, nisu mogle da se održe među njima. Duh je odavno sadržao u sebi supstancijalniji život, nosio je u sebi već odavno jedan dublji pojam o samom sebi i prema tome gajio je neku višu potrebu za svoje mišljenje koju one filozofije nisu mogle zadovoljiti. Otuda takvo jedno obnavljanje treba smatrati samo kao neko polazište samoudubljiivanja u uslovljavajuće prethodeće forme, kao neko naknadno proputovanje kroz nužne stupnjeve obrazovanosti; kao što se takvo podražavanje i ponavljanje (ponovno učenje) takvih principa iz nekog davnog vremena koji su duhu postali tuđi javlja u istoriji kao neka prolazna pojava, koja se ionako obavila u nekom izumrlom jeziku. Takve stvari su samo prevodi, a ne originali; a duh nalazi zadovoljenja samo u saznanju svoje vlastite prouzročnosti.

Kada se najnovije doba isto tako ponovo poziva da se vrati na stanovište neke stare filozofije, u kome se cilju preporučivala naročito Platonova filozofija — više kao sredstvo za spasavanje da bismo se ispetljali iz svih zapleta potonjih vremena —: onda takvo vraćanje ne predstavlja onu nepristrasnu pojavu prvog ponovnog učenja; već taj savet skromnosti potiče iz istog izvora kao i ono traženje od obrazovanog društva da se vrati divljacima severoameričkih šuma, njihovim običajima i odgovarajućim predstavama, i kao preporučivanje Melhizedekove religije na koju je Fihte (čini mi se u njegovom delu *Čovekovo opredeljenje*) ukazao kao na najčistiju i najjednostavniju, te dakle kao na onu religiju kojoj se moramo vratiti. S jedne strane, u takvom vraćanju ne može se predvideti čežnja za nekim početkom i čvrstom polaznom tačkom; ali taj početak treba tražiti u mišljenju i samoj ideji, a ne u nekoj autoritativnoj formi. S druge strane, takvo upućivanje razvijenoga i obogaće-

noga duha na takvu jednostavnost — to jest na neki apstraktum, neko apstraktno stanje ili neku apstraktnu misao — može da se shvati samo kao прибежиште nesposobnih i nemoćnih ljudi koji osećaju da nisu u stanju da udovolje zahtevu da obilan materijal razvica koji vide pred sobom treba mišljenjem savladati i duboko shvatiti, pa traže svoj spas u bežanju od njega i u siromašnosti.

Na osnovu onoga što je rečeno može se objasniti zašto se poneki filozof, — koji (bilo povodom takve naročite preporuke ili uopšte pod uticajem slave jednoga Platona ili stare filozofije uopšte) pristupa njoj da bi tako svoju vlastitu filozofiju zahitio iz njenih izvora, — ne oseća zadovoljnim takvim proučavanjem pa ga neopravdano napušta. U njemu se može tražiti zadovoljenje samo do izvesnog stepena. Mora se znati šta se može tražiti u starim filozofijama ili u filozofijama kojeg određenog doba; ili se bar mora znati da se u takvoj filozofiji ima pred sobom jedan određen stupanj razvica mišljenja i da su u njoj postale svesne samo one forme i potrebe duha koje se nalaze u granicama takvog jednog stupnja. U duhu novijeg doba dremaju dublje ideje kojima je, da bi se probudile i postale svesne, potrebna neka druga okolina i neko drugo vreme, a ne one apstraktne, nejasne i tmurne misli starog doba. Kod Platona, na primer, nisu našla svoje filozofsko rešenje takva pitanja kao što je pitanje o prirodi slobode, o poreklu zla i bede, o providenju itd. Moguće je da se iz njegovih lepih izlaganja dobiju o takvim predmetima delom popularna pobožna shvatanja, delom opet da se na osnovu njih donese odluka da se takva shvatanja ostave sa filozofskog stanovišta potpuno na stranu, ili opet da se zlo i sloboda smatraju samo kao nešto negativno. Ali ni jedno ni drugo ne zadovoljavaju duh kada već takvi predmeti za nj postoje, kada mu je suprotnost samosvesti ulila takvu jačinu koja ga osposobljava da se udubi u takve interese. Isto tako stoji stvar sa pitanjima o moći saznanja, o suprotnosti između objektivnosti i subjektivnosti koja u Platonovo doba još nije postojala. Unutrašnja samostalnost našega Ja, njegovo samostalno biće njemu su bili nepoznati. Čovek se tamo još nije vratio u sebe, još se nije osamostalio. Naravno, subjekat je bio slobodan individuum, ali on je znao za se samo u jedinstvu sa svojom suštinom. Atinjanin je znao za svoju slobodu, jedan rimski građanin, jedan ingenius bio je slobodan. Ali da je čovek po sebi i za sebe slobodan, po svojoj supstanciji, da je čovek rođen slobodan — to nisu znali ni Platon ni Aristotel, ni Ciceron ni rimski pravници, mada je jedino taj po-

jam izvor prava. Tek u hrišćanskom principu individualni lični duh predstavlja u suštini beskonačnu, apsolutnu vrednost; bog želi da se svima ljudima pomogne. U hrišćanskoj religiji pojavilo se učenje da su svi ljudi pred bogom slobodni, da je Hristos ljude oslobodio, da su pred bogom jednaki, da su oslobođeni radi hrišćanske slobode. Ove odredbe čine slobodu nezavisnom od porekla, staleža, obrazovanosti itd., i njima je postignut ogroman napredak; — ali one se još razlikuju od tvrdjenja da pojam čoveka sačinjava to da je on nešto slobodno. Osećanje te odredbe raslo je stolicima, hiljadulećima, taj je nagon proizveo najstrašnije revolucije; ali pojam, saznanje o tome da je čovek po prirodi slobodan, to njegovo znanje o sebi nije staro.

B.

ODNOS FILOZOFIJE PREMA OSTALIM OBLASTIMA

Istorija filozofije treba da izloži tu nauku u obliku vremena i onih individualiteta od kojih je proistekla neka njena tvorovina. Ali takvo izlaganje mora da odstrani od sebe spoljašnju istoriju vremena i da podseti samo na opšti karakter naroda i vremena i na njihovo opšte stanje. U stvari pak sama istorija filozofije prikazuje ovaj karakter, i to njegov najviši vrh. Ona stoji u najtešnjoj vezi sa njim, i određeni oblik filozofije koja pripada jednom vremenu jeste i sâm samo jedna njegova strana, jedan njegov momenat. Zbog ove tesne veze treba bliže razmotriti delom u kome odnosu stoji jedna filozofija prema svojim istorijskim okolnostima, delom pak naročito ono što je njoj svojstveno, na šta dakle, po odstranjenju svega što je ma kako blisko sa njom, treba jedino obratiti pažnju. Otuda ova ne čisto spoljašnja već suštinska povezanost ima dve strane koje moramo razmotriti. Prva od tih strana jeste prava istorijska strana te povezanosti, druga strana je povezanost stvari, povezanost filozofije sa religijom itd.; time ćemo u isto vreme dobiti bližu odredbu same filozofije.

1. ISTORIJSKA STRANA OVE POVEZANOSTI

Obično se kaže da treba razmotriti političke prilike, religiju itd., zato što su one imale veliki uticaj na filozofiju svoga vremena i što filozofija isto tako vrši uticaj na njih. Ali, ako se zadovoljimo takvim kategorijama kao što je „veliki uticaj“:

onda se između njih uspostavlja izvesna spoljašnja povezanost i polazi se sa stanovišta da su one svaka za se samostalne. Pa ipak taj njihov odnos moramo ovde posmatrati prema jednoj drugoj kategoriji, a ne prema njihovom uticaju, dejstvu jedne na drugu. Suštinska kategorija je jedinstvo svih ovih različitih uobličjenja, tako da postoji samo jedan duh koji se ispoljava i odražava u različitim momentima.

a. Spoljašnji, istorijski uslov filozofiranja

Pre svega treba primetiti da je potreban izvestan stupanj duhovne obrazovanosti jednoga naroda da bi se uopšte filozofiralo. Aristotel* veli: „Tek pošto su se pobrinuli za svoje životne potrebe ljudi su počeli da filozofiraju”, jer, pošto se filozofiranje sastoji u jednom slobodnom, nesebičnom delanju, to je prethodno morao da iščezne strah od požuda, morao je duh da ojača, da se uzdigao i u sebi učvrstio, strasti su se morale utišati i svest se morala toliko unaprediti, da bi se moglo misliti na opšte stvari. Otuda se filozofija može nazvati jednom vrstom luksuza, upravo ukoliko luksuz označuje ona uživanja i zanimanja koja ne potiču iz spoljašnje nužde. Ukoliko se svakako bez filozofije može. Ali sve zavisi od toga šta se naziva nužnim. Sa gledišta duha filozofija se može označiti upravo kao nešto najnužnije.

b. Istorijско nastajanje duhovne potrebe za filozofiranjem

Ma kako da je filozofija kao mišljenje, poimanje duha jednog vremena apriorna: ipak je ona u suštini takođe rezultat; misao rezultira, proizvedena je, ona se sastoji u živosti, delotvornosti samoproizvođenja. Ova delotvornost sadrži suštinski momenat negacije, proizvođenje je takođe uništavanje; da bi sebe proizvela filozofija ima za svoje polazište ono što je prirodno. Filozofija se javlja u jedno doba u kome se duh jednog naroda radom oslobodio ravnodušne tupavosti prvog prirodnog života, isto onako kao i stanovišta strasnog interesovanja, tako da se istrošila ta njegova usmerenost na ono što je pojedinačno; duh prevazilazi svoj prirodni oblik, on prelazi od svoje realne moralnosti, snage života na razmišljanje, poimanje. Posledica toga je što on tu supstancijalnu formu egzistencije, tu moral-

* *Metafizika I, 2.*

nost, tu veru napada, čini ih nesigurnim; i usled toga nastaje period propadanja. Dalji tok sastoji se u tome što se misao pribira u samoj sebi. Može se reći, tek kada je jedan narod izašao iz svoga konkretnog života uopšte, kada je nastala podvojenost i razlika među staležima, pa se narod približuje svojoj propasti, kada je nastao prekid između unutrašnjeg stremljenja i spoljašnje stvarnosti, kada dosadašnji oblik religije itd. ne zadovoljava više, kada duh pokazuje ravnodušnost prema svojoj životnoj egzistenciji ili nezadovoljan u njoj boravi, kada se jedan moralan život raspada — tek tada se filozofira. Duh beži u prostore misli, i nasuprot stvarnome svetu on sebi izgrađuje jedno carstvo misli.

Filozofija je tada izmirenje sa propadanjem koje je izazvala nisa. Filozofija počinje sa propadanjem jednog realnog sveta; kada se ona pojavi sa svojim apstrakcijama, slikajući sve u tamnim bojama, tada je već minulo doba mladičke svežine i živosti; i njeno izmirenje ne predstavlja izmirenje u stvarnosti već izmirenje u idealnom svetu. U Grčkoj su se filozofi bili povukli sa državnih poslova; oni su bili besposličari, kako ih je narod nazivao, i povukli su se u svet misli.

To je jedna suštinska odredba koja se potvrđuje u samoj istoriji filozofije. Tako je sa propašću jonskih država u Maloj Aziji procvetala jonska filozofija. Sokrat i Platon nisu više ni malo uživali u atinskom državnom životu koji je bio u stanju svoga propadanja. Platon je težio da kod Dionisija ostvari nešto bolje; tako sa propadanjem atinskog naroda u Atini nastaje doba u kome se filozofija u njoj ističe. U Rimu se filozofija rasprostrla tek sa propašću pravog rimskog života, republike, za vreme despotizma rimskih careva, — u to doba nesreće sveta i propasti političkog života u kome se kolebao raniji religijski život, u kome se sve nalazilo u stanju raspadanja i stremljenja ka nečem novom. Sa propašću Rimskog Carstva koje je bilo tako veliko, bogato, veličanstveno, ali u svojoj unutrašnjosti izumrlo, stoje u vezi velika i najviša izgrađenost stare filozofije koju su izvršili aleksandrijski filozofi neoplatoničari. Isto tako u 15. i 16. stoleću kada je germanski život srednjeg veka zadio drugu formu, te je tada — (dok je ranije politički život bio u jedinstvu sa religijom, ili, mada se država borila protiv crkve, crkva je ipak i dalje ostala na vlasti) — nastao prekid odnosa između države i crkve: tada je doduše filozofija bila pre svega stvar učenosti, ali se docnije u moderno doba pojavila samostalno. Tako se filozofija javlja samo u izvesnoj eposi obrazovanosti celine. ↘

c. Filozofija kao misao svoga vremena

Ali dolazi vreme ne samo uopšte da se uopšte filozofira, već se u jednome narodu javlja jedna određena filozofija, i ta određenost stanovišta misli jeste ona ista određenost koja prožima sve ostale strane narodnog duha, koja stoji sa njima u najtešnjoj povezanosti i sačinjava njihovu osnovu. Dakle određeni oblik jedne filozofije postoji u isto vreme sa određenim oblikom onih naroda u kojima se javlja, sa njihovim ustavom i oblikom vladavine, sa njihovim moralom, društvenim životom i njegovim veštinama, navikama i ugodnostima, sa njihovim pothvatima i radovima u umetnosti i nauci, sa njihovim religijama, ratnim udesima i spoljašnjim prilikama uopšte, — sa propašću država u kojima je taj određeni princip pribavio sebi važnost, i sa postojanjem i procvatom novih država u kojima se jedan viši princip rađa ili razvija. Princip određenog stupnja svoje samosvesti koji je postigao, duh je svaki put izradio i razvio u celokupno bogatstvo svoje mnogostranosti. Taj bogati duh jednoga naroda jeste jedna organizacija, — jedna katedrala koja ima svodove, hodnike, redove stubova, dvorane, raznovrsna odeljenja, i sve to poniklo je iz jedne celine, jedne svrhe. Od tih raznovrsnih strana filozofije je jedna forma, ali koja? Ona je najuzvišeniji cvet, — ona je pojam celog lika duha, svest i duhovno suštastvo celokupnog stanja, duh vremena koji postoji kao duh koji misli o sebi. Celina sa mnogo oblika odslikava se u njoj kao jednostavnoj žiži, pojma o njoj koji zna za sebe.

Filozofija koja je nužna u granicama hrišćanstva nije mogla da se pojavi u Rimu, jer sve strane celine jesu samo izraz jedne i iste neminovnosti. Zbog toga se odnos političke istorije, državnih ustava, umetnosti i religije prema filozofiji ne sastoje u tome što bi oni bili uzroci filozofije, ili, obrnuto, u tome što bi filozofija bila njihova osnova; već, naprotiv, svi oni zajedno imaju jedan isti zajednički koren, — duh vremena. Jedna određena suština, to jest karakter jeste ono što prožima sve strane i što se pokazuje u političkom životu i drugim njegovim formama kao u različitim elementima; — to je jedno stanje koje je u svima svojim delovima povezano u sebi, i čije različite strane, ma kako izgledale raznovrsne i slučajne, ma kako izgledalo da su protivrečne, one ipak ne sadrže u sebi ništa heterogeno osnovi. Ovaj određeni stupanj proizašao je iz jednog prethodećeg stupnja. Međutim, pokazati kako duh jednog vremena iskiva svoju celokupnu stvarnost i njenu sudbinu prema svome principu, — pokazati u pojmovima celu tu građe-

vinu, to za nas ostaje po strani; to bi bio predmet filozofske istorije sveta uopšte. Ali, nas se tiču samo ona uobličjenja koja odražavaju princip duha u jednome duhovnom elementu koji je srodan sa filozofijom.

U tome se sastoji položaj filozofije među uobličjenjima. Jedna od posledica toga jeste što je filozofija potpuno identična sa svojim vremenom. Otuda ona ne stoji iznad svoga vremena, ona predstavlja znanje o supstancijalnosti svoga vremena. Isto tako ni jedan individuum kao sin svoga vremena ne stoji iznad toga svoga vremena: supstancijalnost toga vremena koja sačinjava njegovo suštastvo manifestuje on samo u svojoj formi; niko ne može uistinu da izađe iz svoga vremena, isto onako kao ni iz svoje kože. Pa ipak, s druge strane, filozofija stoji u pogledu forme iznad svoga vremena, jer kao mišljenje o onome što predstavlja supstancijalni duh njenog vremena ona ga čini svojim predmetom. Ukoliko se ona nalazi u duhu svoga vremena, on je njena određena svetovna sadržina, ali u isto vreme kao znanje ona je takođe iznad njega, protivstavlja ga sebi; ali to je samo formalno, jer uistinu ona nema nikakve druge sadržine. Sâmo to znanje jeste na svaki način stvarnost duha, samopoznavanje duha; tako je formalna razlika takođe jedna realna prava razlika. To znanje jeste osim toga ono što proizvodi jednu novu formu razvitka; nove forme jesu samo načini znanja. Pomoću znanja duh postavlja razliku između znanja i onoga što jeste; to sadrži opet jednu novu razliku, i tako proizlazi jedna nova filozofija. Filozofija je dakle već neki širi karakter duha; ona je unutrašnje mesto rođenja duha, koji će se docnije pojaviti u pravom uobličjenju. Konkretnost toga upoznaćemo u daljem izlaganju. Tako ćemo uvideti da se ono što je bila grčka filozofija ostvarilo u hrišćanskom svetu.

2. ODVAJANJE FILOZOFIJE OD ONIH OBLASTI KOJE SU SA NJOM SRODNE

U bližem srodstvu sa istorijom filozofije stoji istorija ostalih nauka i obrazovanosti, a naročito istorija umetnosti i religije, i to delom po svome elementu delom po svojim predmetima. Naročito ta srodnost jeste onaj činilac koji dovodi u zabunu obrađivanje istorije filozofije. Ako se upusti u tekovine obrazovanosti uopšte a naročito naučne obrazovanosti, i još više u mitove raznih naroda, u filozofeme koji se samo u njima nalaze, osim toga u same religijske misli koje već kao misli postoje, u spekulacije koje se u njima pojavljuju, onda istorija

filozofije nema granica; — delom zbog mnoštva samog gradiva i ogromnih napora potrebnih za njegovu obradu i preradu, delom zato što je to gradivo neposredno povezano sa mnogim drugim stvarima. Ali njeno odvajanje ne sme da se izvede proizvoljno i takoreći nasumce, već mora da se svede na temeljne odredbe. Ako se budemo držali samo imena filozofije, onda će celo to gradivo spadati u njenu istoriju.

Ja ću govoriti o tome gradivu sa tri stanovišta: tri razne srodne strane treba bliže istaći i odvojiti od filozofije. Prva od tih strana jeste ono što se uopšte ubraja u naučnu obrazovanost; to su počeci razumnog mišljenja. Druga oblast obuhvata mitologiju i religiju; odnos filozofije prema njima često izgleda neprijateljski isto onako u grčko doba kao i u doba hrišćanstva. Treća oblast jeste rezonatorsko filozofiranje, to jest racionalna metafizika.

a. Odnos filozofije prema naučnoj obrazovanosti

Što se tiče posebnih nauka, saznanje i mišljenje jesu zaista njihov elemenat kao i elemenat filozofije. Ali njihovi predmeti su pre svega konačni predmeti i pojave. Neka zbirka znanja o toj sadržini isključena je sama sobom iz filozofije; filozofije se ne tiču ni ta sadržina niti takva forma. Ali ako su to sistematike nauke, pa sadrže opšte principe i zakone i od njih polaze, onda se one odnose na ograničeni krug predmeta. Poslednji osnovi pretpostavljeni su kao i sami predmeti, bilo da izvor iz kojeg se oni dobijaju jeste spoljašnje iskustvo ili osećanje srca, prirodan ili zadobijen smisao za pravo i dužnost. Uopšte, one u svojoj metodi pretpostavljaju logiku, odredbe mišljenja i njegove osnovne stavove.

Pa ipak forme mišljenja, osim toga stanovišta i osnovni stavovi koji u naukama važe i sačinjavaju poslednji oslonac njihove ostale sadržine nisu im svojstveni, već su uopšte u saglasnosti sa obrazovanošću jednog vremena i jednog naroda. Obrazovanost se uopšte sastoji u opštim predstavama i svrhama, u obimnosti određenih duhovnih sila koje vladaju svešću i životom. Naša svest poseduje te predstave, priznaje ih kao poslednje odredbe, neprestano ih se pridržava kao svojih rukovodnih veza; ali ona za njih ne zna, sama ona ne čini ih predmetom svoga posmatranja i interesovanja. Da navedemo jedan apstraktni primer! Svaka svest poseduje i upotrebljava ovu sasvim apstraktnu misaonu odredbu: biće, — Sunce je na nebu, grožđe je zrelo itd. u beskonačnost; ili na višem stupnju obra-

zovanosti ona se neprestance pridržava odnosa uzroka i posledice, sile i njenog ispoljavanja itd. Sve njeno znanje i predstavljanje prožima takva metafizika i ona njima vlada; ona predstavlja mrežu u koju je uhvaćen sav konkretni materijal kojim se čovek bavi u svome delanju i stvaranju. Ali to tkanje i njegovi upoćci utonuli su u našoj običnoj svesti u materijal sa mnogo slojeva: taj materijal sadrži naše poznate interese i predmete koje imamo pred sobom; ona opšta vlakna ne ističu se, niti mi o njima razmišljamo kao o samostalnim predmetima.

Opštu naučnu obrazovanost Nemci retko ubrajaju u filozofiju. Ipak se nalaze i tragovi toga ubrajanja, kao, na primer, kada filozofski fakultet obuhvata sve nauke koje ne stoje u neposrednoj službi ciljevima države i crkve. S tim u vezi stoji ono značenje naziva filozofija koje se još i danas javlja pretežno kod Engleza. U Engleskoj se prirodne nauke nazivaju filozofijom. Jedan „filozofski žurnal” u Engleskoj (Tomzonov) piše o hemiji, zemljoradnji (đubrivu), o privredi i zanatstvu kao Hermbshtetov žurnal, i objavljuje saopštenja o pronalascima iz tih oblasti. Fizičke instrumente, kao što su barometar i termometar, Englezi nazivaju filozofskim instrumentima. Filozofijom se nazivaju takođe teorije, a naročito moral i moralne nauke koje su ponikle iz osećanja ljudskoga srca ili iz iskustva; naposljetku i teorije, osnovna načela nacionalne ekonomije. I tako se bar u Engleskoj poštuje ime filozofije. Pre izvesnog vremena priređena je jedna gozba u čast ministra Kaninga. U svojoj zdravici on kaže da Engleskoj želi tu sreću da se u njoj primenjuju filozofska osnovna načela državne uprave. I tako u njoj bar filozofija nije neki prost nadimak.

U početno pak doba obrazovanosti mi češće nailazimo na ovu mešavinu od filozofije i opšte obrazovanosti. U životu naroda javlja se jedno doba kada se duh usredsređuje na opšte predmete, teži da podvede prirodne stvari pod opšte odredbe razuma, na primer teži da sazna uzroke stvari. Tada se kaže narod počinje da filozofira; jer ta sadržina poseduje mišljenje zajedno sa filozofijom. Ili kada se u pogledu duhovnog života izražavaju opšta načela o moralu, volji (dužnostima, suštinskim odnosima): onda su se oni koji su ih izgovarali nazivali mudracima ili filozofima. Tako se odmah u početku grčke filozofije susrećemo sa sedmoricom mudraca i sa jonskim filozofima. Navode nam se mnoge njihove misli i otkrića koji idu pored filozofskih stavova. Tako se tvrdi da je Tales (po nekima neki drugi) objasnio pomračenje Sunca i Meseca na osnovu nailaženja Meseca ili Zemlje između Sunca i njih. I tako nešto

zvalo se filozofem. Pitagora je pronašao princip harmonije tonova. Drugi su stvarali sebi predstave o zvezdama: da je nebeski svod izbušeni metal kroz koji gledamo empireum, to jest večitu vatru koja okružuje svet. Takvi stavovi kao proizvodi razuma ne spadaju u istoriju filozofije, mada se već po njima vidi da se prevazišlo ono stanje u kome se prosto blene pomoću čula u zvezde, kao i stanje u kome se takvi predmeti predstavljaju samo pomoću fantazije. Na taj način su bogovi raseljeni sa zemlje i neba, pošto time razum protivstavlja duhu stvari u njihovoj spoljašnjoj, prirodnoj određenosti. U takvo doba mi nalazimo takođe moralne izreke, moralne sentence koje imaju izvesnu opštu moralnu sadržinu: takve su izreke sedmorice mudraca; takođe izreke o opštem zbivanju u prirodi.

U poznije doba isto tako je značajna u tome pogledu epoha obnove nauka. Izražavani su opšti principi o državi itd.; u njima se nalazi jedna filozofska strana, takva je filozofija Hobsa i Dekarta. Dekartovi spisi sadrže filozofske principe, ali njegova filozofija prirode i njegova etika jesu empiričke, naprotiv Spinozina Etika takođe obuhvata u sebi opšte ideje, saznanje o bogu i o prirodi. Dok je ranije medicina predstavljala zbirku pojedinačnosti i pri tom jedan teozofski napitak pomešan sa astrologijom itd. — (lečilo se takođe pomoću svetišta, što nije bilo tako davno): — dotle se sada pojavilo takvo posmatranje prirode koje je bilo usmereno na to da se saznaju zakoni prirode i njene sile. Napustilo se apriorističko razmišljanje o stvarima u prirodi sa gledišta metafizike sholastičke filozofije ili sa gledišta religije. Njutnova filozofija ne sadrži ništa drugo do prirodnu nauku, to jest saznanja zakona, sila, opštih osobina prirode, crpenih iz opažanja, iz iskustva. Ma kako izgledalo da je to suprotno principu filozofije, ipak je njemu zajedničko sa filozofijom to što su osnovni stavovi opšti, i još nešto, što sam ja to iskusio, što se sve to nalazi u mom čulu i meni je dato preko njega.

Ova forma je uopšte suprotna pozitivnome; i naročito je istupila protiv religije i njene pozitivnosti. Dok je u doba srednjega veka crkva utvrdila dogme kao opšte istine, dotle je sada čovek na osnovu svoga vlastitog mišljenja*, osećanja i predstavljanja postao nepoverljiv prema njima. Taj se princip isto tako okrenuo protiv onih državnih ustava koji su tada bili na snazi i za njih su traženi novi principi da bi se prema njima ispravili; tako su postavljena opšta načela o državi. Upravo s

* „Moje vlastito mišljenje“ je zapravo jedan pleonazam. Svaki mora da misli za sebe; niko ne može da misli za drugoga.

obzirom na to, kao što je religija bila pozitivna, tako su važili i osnovi poslušnosti prema knezu, prema vlasti¹. Kraljevi kao božji miropomazanici imali su u smislu jevrejskih kraljeva svoju vlast od boga i morali su samo njemu polagati račun; vlast je ustanovio bog. Utoliko su teologija i jurisprudencija uopšte bile sigurne pozitivne nauke; ta pozitivnost dolazila otkud mu drago. Protiv toga spoljašnjeg autoriteta okrenulo se razmišljanje; tako (naročito u Engleskoj) izvor državnog i građanskog prava nije bio više čisto božanski autoritet, kao kod Mojsijevog prava. Već je, na primer, Hugo Grocijus napisao jedno međunarodno pravo; pri tom je glavni momenat bilo ono što se istorijski smatralo pravom kod naroda, consensus gentium. Za autoritet kraljeva tražila su se druga opravdanja, na primer immanentna svrha države, blagostanje naroda. To je sasvim drugi izvor istine koji se protivstavljao otkrivenoj, datoj i pozitivnoj istini. To podmetanje jednog drugog osnova, različenog od autoriteta, nazivano je filozofiranjem.

Ovo znanje je na taj način bilo znanje o konačnome, svet je bio sadržina znanja. Pošto je ta sadržina dolazila iz ljudskoga uma putem samoposmatranja to su na taj način ljudi bili samodelatni. Ovo mišljenje o samom sebi uvažavano je i nazivano ljudskom mudrošću, mudrošću sveta, jer je njen predmet bio nešto zemaljsko i ona je takođe postala u samom svetu. To je bilo značenje filozofije. Tako se ima pravo da se filozofija naziva mudrošću sveta. Doduše, filozofija se bavi konačnim stvarima, ali, kako uči Spinoza, ona pri tome ostaje u božanskoj ideji; ali ona takođe ima istu svrhu kao religija. Fridrih fon Šlegel obnovio je za filozofiju nadimak *mudrost sveta*, i time je hteo da označi da ona mora izostati kada je reč o onome što je uzvišenije, na primer o religiji; i on je imao mnogo slepih podražavalaca. Samoradna delatnost duha ovde je onaj sasvim pravilan momenat koji pripada filozofiji, mada se pojam filozofije još ne iscrpljuje ovom formalnom odredbom koja se ograničava na konačne predmete. Ovim naukama koje se sada razlikuju takođe od filozofije već je crkva zamerala da one odvrćaju od boga upravo zato što njihov predmet sačinjava samo ono što je konačno. Ovaj nedostatak, shvaćen sa strane sadržine, navodi nas na drugu oblast koja je srodna sa filozofijom, to jest na religiju.

¹ U drugom izdanju ova se rečenica povezuje sa prethodnom i glasi: „Sada su postavljana opšta načela o državi, dok ranije, kao što je religija bila pozitivna tako su upravo u istom pogledu važili osnovi poslušnosti podanika prema knezu i vlastima.“ — *Prev.*

b. Odnos filozofije prema religiji

Kao što je naime ona prva oblast bila uopšte srodna sa filozofijom na osnovu formalnog, samostalnog saznanja, tako je religija doduše sadržinom u suprotnosti prema tom prvom metodu i toj prvoj oblasti, ali upravo u pogledu sadržine ona je srodna sa filozofijom. Njen predmet nije nešto zemaljsko, svetovno, već ono što je beskonačno. Sa umetnošću i pre svega sa religijom filozofiji je zajedničko to što njenu sadržinu sačinjavaju sasvim opšti predmeti. Umetnost i religija su forme u kojima najviša ideja postoji za nefilozofsku, osećajnu, opažajnu i predstavnu svest. I pošto u toku razvika obrazovanosti pojava religije vremenski prethodi pojavi filozofije, to taj odnos treba sušinski spomenuti. I odredba početka istorije filozofije mora da se veže za taj odnos, — jer upravo treba pokazati ukoliko od nje treba odstraniti religijski elemenat, i da se sa njim ne može početi.

Narodi su svakako u religijama izrazili kako su zamišljali suštinu sveta, supstanciju prirode i duha, i kakav je odnos čoveka prema njoj. Apsolutna suština je ovde predmet njihove svesti; predmet,¹ — pre svega drugo za njih, jedan drugi svet, bliži ili dalji, prijateljskiji ili strašniji i neprijateljskiji. U molitvi i kultu čovek ukida tu suprotnost i uzdiže se do svesti o jedinstvu sa njegovom suštinom, — do osećanja boga ili pouzdanja u njegovu milost, naime da je bog prihvatio ljude radi izmirenja sa sobom. Ako je već u predstavi, kao na primer kod Grka, ta suština čoveku već po sebi i za sebe nešto prijateljsko, onda je kult više samo uživanje toga jedinstva. Ta suština pak jeste uopšte um koji postoji po sebi i za sebe, opšta konkretna supstancija, duh čiji je praosnov u svesti sebi objektivan;² to je dakle jedna njena predstava u kojoj je data ne samo umnost uopšte, već u kojoj se nalazi opšta beskonačna umnost. Gore smo podsetili na to da se, kao filozofija, tako religija mora shvatiti na prvom mestu, to jest da se ona mora saznati i priznati kao umna. Jer, ona je tvorevina uma koji se otkriva, i njegova je najuzvišenija i najumnija tvorevina. Apsurdne su to predstave da su popovi uopšte izmislili religiju radi varanja naroda i iz koristoljublja itd.; upravo je isto tako površno kao i besmisleno kada se religija smatra kao stvar proizvoljnosti i obmane. Popovi su često zloupotrebljavali religiju, — jedna mo-

¹ U drugom izdanju mesto „predmet, —“ stoji „i kao takav on je pre svega drugo za njih“ itd. — *Prev.*

² U drugom izdanju „predmetan“. — *Prev.*

gućnost koja je posledica spoljašnjih prilika i vremenskog života religije; ali zato što je religija, ona zaista može tu i tamo da se uhvati u toj spoljašnjoj povezanosti, ipak u suštini ona je ta koja se naprotiv čvrsto drži protiv konačnih svrha i njihovih zapleta, i koja sačinjava onaj region koji je iznad njih. Ovaj region duha je štaviše svetilište same istine, svetilište u kome se rasplinulo ostalo obmanjivanje čulnog sveta, konačnih predstava i svrha, — te oblasti mnjenja i proizvoljnosti.

Moglo bi sada izgledati da taj umni elemenat, pošto predstavlja suštinsku sadržinu religija, treba istaći i navesti kao istorijski niz filozofema. Filozofija stoji sa religijom na istome tlu, ima isti predmet: opšti, po sebi i za sebe postojeći um; duh polaže pravo na to da taj predmet sebi prisvoji, kao što se to dešava u religiji u molitvi i kultu. Ali forma u kojoj ona sadržina postoji u religiji razlikuje se od forme u kojoj je ona data u filozofiji; i zbog toga je istorija filozofije nužno različna od istorije religije. Molitva je samo: misliti na taj predmet; filozofija želi da to izmirenje izvrši putem misaonog saznanja, jer duh želi da njegovu suštinu primi u sebe. Filozofija se odnosi prema svome predmetu u formi misaone svesti; religija ne na taj način.

Ali razlika tih obeju oblasti ne sme da se shvati tako apstraktno kao da se misli samo u filozofiji, a u religiji ne; ona takođe ima predstava, opštih misli. Pošto su one u tako bliskom srodstvu, to postoji u istoriji filozofije stara tradicija da se izlaže persijska, indijska itd. filozofija; — jedna navika koja se delimice još održava u opštim istorijama filozofije. I to je jedna takva svuda rasprostrta bajka, da je, na primer, Pitagora doneo svoju filozofiju iz Indije i Egipta. To je stara glasina, glasina o mudrosti tih naroda za koju se misli da i filozofiju sadrži u sebi. I inače istočnjačke predstave i bogoslužjenja, koji su za vreme Rimskog Carstva prodrli u zapadni svet, nose ime istočnjačke filozofije. Dok se u hrišćanskom svetu hrišćanska religija i filozofija smatraju kao jasnije odvojene, dotle se tome nasuprot naročito u ono istočnjačko staro doba religija i filozofija smatraju kao nerazdvojne u tome smislu što je sadržina bila data u formi u kojoj ona jeste filozofija. Pošto su te predstave dobro poznate, i da bismo imali određeniju granicu za odnos istorije filozofije prema religijskim predstavama, biće celishodno da bliže posmatramo formu kojom se religijske predstave razlikuju od filozofema.

Religija poseduje ne samo opšte misli kao unutrašnju sadržinu implicate u svojim mitovima, maštarijama, pozitivnim pravim povestima, tako da mi tu sadržinu tek naknadno moramo

da iščeprkavamo iz mitova kao filozofem; već religija ima sadržinu takođe explicite u formi misli. U persijskoj i indijskoj religiji nalaze se čak iskazane spekulativne misli koje su vrlo duboke i uzvišene. Staviše mi u religiji nailazimo sem toga na izrične filozofije, kao na primer na filozofiju crkvenih otaca. Sholastička filozofija bila je u suštini teologija; mi tu nalazimo izvesnu vezu ili, ako se hoće, izvesnu mešavinu iz teologije i filozofije, koja nas doista može dovesti u zabunu. I sada se postavlja pitanje: s jedne strane, kako se razlikuje filozofija od teologije (religijskog znanja) ili religije (kao svesti); i potom: ukoliko u istoriji filozofije moramo uzeti u obzir religijski elemenat. Ovde treba govoriti o dvema stranama, prvo o mitskoj i istorijskoj strani religije i o njenom srodstvu sa filozofijom, drugo o filozofiji unutar teologije, to jest o izričnim filozofemima i spekulativnim mislima u religiji.

Prvo. Interesantno je da se posmatra mitska strana i pri tom istorijski pozitivna strana uopšte, jer će na osnovu toga postati jasna razlika u pogledu forme u kojoj ta sadržina postoji nasuprot filozofiji. Staviše, i pored njihove srodnosti njihova se razlika u isto vreme proširuje do upadljive nepodnošljivosti. Ne samo da ova suprotnost spada u okvir našeg posmatranja, već čak sačinjava jedan vrlo određeni momenat u istoriji. Filozofija je zapala u suprotnost prema religiji i obrnuto, jer je religija, to jest crkva, napala i proklela filozofiranje. Prema tome, ne samo da treba postaviti pitanje da li se u istoriji filozofije treba obazreti na religiju; već se događalo da se sama filozofija obazirala na religiju i religija na filozofiju. Pošto one u istoriji nisu bile ravnodušne jedna prema drugoj: to ne smemo ni mi biti takvi.

Od filozofije se traži da pravda svoj rad, svoj metod saznanja. Već je grčka narodna religija prognala više filozofa, ali je ta suprotnost uzela još veće razmere u hrišćanskoj crkvi. O tome odnosu moramo govoriti otvoreno, određeno i pošteno, aborder la question, kao što kažu Francuzi, — ne smemo se prenemagati kao da je to pitanje suviše delikatno, ne smemo se spomagati raznim zanovetanjima o sporednim stvarima, niti se smemo izgovarati i izvrđavati, tako da na kraju niko ne zna šta to treba da znači. Ne smemo želeti da se pravimo kao da religiju hoćemo ostaviti nedirnutu. To pretvaranje nije ništa drugo do želja da se prikrije to da se filozofija ustremila protiv religije. Religija, — to jest teolozi postupaju zaista tako, oni ignorišu filozofiju, ali samo zato da ne bi bili uznemiravani u svojim proizvoljnim mudrovanjima.

Moglo bi izgledati kao da je religija zahtevala da se čovek odrekne mišljenja o opštim predmetima, to jest filozofije, jer da ona predstavlja samo mudrost sveta, ljudski posao. Ljudski um se tada protivstavlja božanskom umu. Doduše, na strani filozofa obično se pravi razlika između božanskog učenja i božanskog zakona s jedne strane i ljudskih tvorevina i izuma s druge strane, i to u ovome smislu: što se pod ovim poslednjim obuhvata sve ono što u svome pojavljivanju poniče iz čovekove svesti, iz njegove inteligencije ili volje, pa se sve to protivstavlja znanju o bogu i božanskim stvarima (božanskom otkrovenju). Ali ovo unižavanje ljudskoga, izraženo ovom suprotnošću nastavlja se potom još dalje, jer mu se daje ovaj obrt; što se čovek doduše upućuje da se divi božjoj mudrosti koja se ispoljava u prirodi, — da se slave kao božja dela usevi, planine, kedrovi Libanona u njihovoj divoti, pevanje ptica u njihovome žbunju i veća snaga životinja i njihovo domaćinstvo; što se doduše ukazuje takođe u ljudskim stvarima na božju mudrost, dobrotu i pravdu, ali ne toliko u ljudskim ustanovama, zakonima i voljom proizvedenim radnjama i toku sveta koliko pre svega u ljudskim udesima, to jest u onome što je u odnosu na znanje i slobodnu volju spoljašnje i njima nasuprot slučajno, — tako da se to spoljašnje i slučajno smatra kao ono što bog doprinosi, dok se suštinska strana koja ima svoj koren u volji i savesti smatra kao nešto što čovek proizvodi. Podudarnost spoljašnjih prilika, okolnosti i događaja sa čovekovim ciljevima svakako je nešto uzvišenije, ali ona je takva samo zbog toga što svrhe u odnosu prema kojima se posmatra takva jedna podudarnost jesu ljudske svrhe a ne svrhe prirode, — život jednog vrapca koji nalazi svoju hranu itd. Ali ako se u toj podudarnosti smatra uzvišenim to što je bog gospodar nad prirodom, šta onda znači slobodna volja? Nije li on gospodar nad duhovima, ili (pošto je on sam duhovan) gospodar u duhovnome, i zar ne bi gospodar nad duhovnim ili u duhovnome bio uzvišeniji od gospodara nad prirodom ili u prirodi? Ali ono divljenje bogu u prirodnim stvarima kao takvim, u drveću, životinjama, nasuprot onome što je ljudsko, — zar je ono daleko od religije starih Egipćana koji su svoju svest o božanskome imali u ibisu, mačkama i psima, ili od bede starih i sadašnjih Indijanaca koji još obožavaju krave i majmune i koji se savešno staraju za opstanak i ishranu te stoke, a ljude ostavljaju da umiru od gladi, smatrajući pri tome da bi predstavljalo greh ako bi se ljudi spasli smrti od gladi putem klanja one stoke ili samo njihovom hranom?

Izgleda da je u ovom shvatanju izraženo da je ljudsko delanje u odnosu prema prirodi bezbožno, — da su tvorevine prirode božanske tvorevine, a što čovek proizvodi da je bezbožno. Međutim ono što ljudski um proizvodi moglo bi da ima bar istu vrednost kao i priroda. Ali, mi već tu zakidamo umu više nego što nam je dozvoljeno. Ako su već život i delanje životinja božanski onda ljudsko stvaranje mora biti mnogo uzvišenije, mora se nazivati božanskim u beskrajno uzvišenijem smislu. Nadmoć ljudskog mišljenja mora se odmah priznati. Hristos o tome kaže (*Mateja*, VI, 26—30): „Pogledajte ptice — (u koje spadaju ibisi i kokili) — na nebu i pod nebom... Pa zar niste vi nešto mnogo više od njih? — Kao što bog pokriva polja travom koja se danas drži a sutra se baca u peć, zar ne bi on to učinio za sve vas *pre*?” Doduše, po sebi i za sebe priznaje se preimućstvo čoveka, podoblja božjeg, nad životinjom i biljkom; ali kada se postavi pitanje u čemu treba tražiti i gledati božanstvenost: onda se u onim izrazima ne ukazuje na ono što je izvrsno, već na ono što je niže vrednosti. Isto je tako upravo u pogledu znanja o bogu nešto znatno drukčije kada po Hristu saznanje boga i vera u njega ne potiču iz divljenja koje nam ulivaju prirodna stvorenja, niti iz divljenja koje potiče iz takozvane moći nad njima, iz znamenja i čuda, već iz svedočenja duha. Duh je nešto beskonačno uzvišenije od prirode; u njemu se više ispoljava božanstvenost nego u prirodi.

Međutim, forma zbog koje po sebi i za sebe opšta sadržina tek pripada filozofiji jeste forma mišljenja, forma same opštosti. Ali u religiji tu je sadržinu obradila umetnost za neposredno spoljašnje opažanje, osim toga za predstavljanje i osećanje. Značenje je za umnu duševnost, ono je svedodžba duha koji takvu sadržinu razume. Da bi se to bolje objasnilo treba podsetiti na razliku između onoga što mi jesmo i šta posedujemo i onoga kako mi za to znamo, to jest na koji način mi to znamo, to jest imamo ga kao predmet. Ova razlika je ono nešto beskrajno važno o čemu se jedino radi u obrazovanju naroda i pojedinaca, i što je gore izraženo kao razlika razvića. Mi smo ljudi i imamo um; ono što je ljudsko, što je uopšte umno, odjekuje u nama, u našem osećanju, našoj duševnosti, našem srcu, — uopšte u našoj subjektivnosti. Taj odjek, to određeno uzbuđenje jeste ono u čemu jedna sadržina uopšte jeste naša i postoji kao naša. U tu unutrašnjost usredsređene su i u nju umotane raznovrsne odredbe koje ta sadržina sadrži, — neko potmulo tkanje duha u sebi, u opštoj supstancijalnosti. Sadržina

žina je na taj način neposredno identična sa jednostavnom apstraktnom izvesnošću sa kojom znamo za sebe, sa samosvešću. Ali duh, zato što je duh, jeste isto tako u suštini svest. Sažetost koja je zatvorena u njegovo jednostavno Ja mora da postane sama sebi predmetna, mora da dospe do znanja. I ono u čemu se nalazi sva razlika jeste forma te predmetnosti, — te dakle forme svesti.

Ova forma proteže se od jednostavnog izraza potmulosti samog osećanja pa do mišljenja, te najobjektivnije forme, objektivne po sebi i za sebe. Najjednostavnija, najformalnija, objektivnost jeste izraz i ime za ono osećanje i za raspoloženje prema njemu; — ma kako da on glasi: „Predanost, molitva” itd., — „molimo se, budimo pobožni” itd., — on je jednostavno sećanje na ono osećanje. Ali na primer izraz „mislimo na boga” već iskazuje nešto drugo; on iskazuje apsolutnu opsežnu sadržinu onog supstancijalnog osećanja, — predmet koji se razlikuje od osećanja kao subjektivnog, samosvesnog uzbuđenja ili koji predstavlja sadržinu, različnu od toga uzbuđenja kao forme. Ali taj predmet, koji doduše obuhvata u sebi celu supstancijalnu sadržinu, i sam je još nerazvijen i potpuno neodređen. Međutim, razviti njegovu sadržinu, shvatiti odnose koji otuda proizlaze, iskazati ih, istaći u svesti, — u tome se sastoji postajanje, rađanje, otkrivanje religije. Forma u kojoj ta razvijena sadržina pre svega dobija predmetnost jeste forma neposrednog opažanja, čulnog predstavljanja, ili neke određenije predstave, uzete od prirodnih, fizičkih ili duhovnih pojava i prilika.

Ta se svest dobija posredstvom umetnosti time što ona daje oslonac i stalnost onome letimičnom izgledu sa kojim prolazi objektivnost u osećaju. Bezobličnom svetom kamenu, praznom mestu, ili čemu bilo inače, na što se u prvom redu nadovezuje potreba za objektivnošću, umetnost daje oblik, crte, određenost i određeniju sadržinu koja se može znati, tako da sada postoji za svest kao predmet. Tako je umetnost postala učiteljica naroda, kao na primer u „Homeru i Heziodu koji su Grcima stvorili njihovu teogoniju”,* time što su — bilo otkud mu drago — dobivene i zatečene nejasne predstave i tradicije, u skladu sa duhom svoga naroda, uzdigli na stepen određenih slika i predstava i kao takve ih učvrstili. Nije to ona umetnost koja sadržinu jedne završne religije koja je izgrađena u mislima, u predstavi i rečima sada unosi takođe u kamen, stavlja na platno ili izražava u rečima; kao što čini umetnost našeg doba, — kada obrađuje religijske predmete, ili isto tako kada obra-

* Herodotus II, 53.

đu je istorijski materijal, uzimajući pri tom za osnovu postojeće predstave i misli: — pa sada tu sadržinu, koja je već potpuno izražena na njen način, izražava na svoj način. Svest ove religije je proizvod misaone fantazije, ili mišljenja koje shvata samo pomoću organa fantazije i u njenom uobličavanju ima svoj izraz.

Mada se u pravoj religiji ispoljilo i još se ispoljava beskonačno mišljenje, to jest apsolutni duh: ipak posuda u kojoj se ono obznanjuje jeste srce, predstavna svest i razum konačnosti. Religija je ne samo uopšte usmerena na svaki oblik obrazovanja — „siromašnima se drži propoved o jevanđelju” —, već pošto je kao religija izrično usmerena na srce i dušu ona mora da stupi u oblast subjektivnosti, a time u oblast konačnog načina predstavljanja. U svesti koja opaža i koja razmišlja o opažajima čovek ima u svojoj rezervi za odnose apsolutnoga, koji su po svojoj prirodi spekulativni, samo konačne odnose koji mu jedino mogu poslužiti da tu prirodu i odnose beskonačnoga shvati i izrazi, i to bilo u potpuno pravom smislu ili pak takođe u simboličnom smislu.

U religiji kao najbližem i neposrednom otkrivanju boga može ne samo jedino forma predstavljanja i refleksionog konačnog mišljenja da bude ona forma u kojoj on sebi daje određeno biće u svesti, već ta forma treba takođe da predstavlja onu formu u kojoj se on pojavljuje; jer je takođe jedino ta forma razumljiva za religijsku svest. Da bismo to bolje objasnili moramo reći nešto o tome šta znači reč razumevati. Kao što je gore primećeno, za to je potrebna, s jedne strane, supstancijalna osnova sadržine koja pristupajući duhu kao njegova apsolutna suština dodiruje najskrivenije kütke srca njegova, u njima odjekuje i tu dobija osvedočenje o njemu. To je prvi apsolutni uslov razumevanja; ono što po sebi nije u njemu ne može da uđe u nj, ne može postojati za nj, — takva naime sadržina koja je beskonačna i večna. Jer supstancijalnost upravo kao beskonačna jeste ono što nema nikakvih granica u onome na šta se odnosi, — jer inače bi bila ograničena i ne bi bila prava supstancijalnost; i duh po sebi nije jedino ono što je konačno, spoljašnje, — jer upravo ono što je konačno i spoljašnje nije više ono što je po sebi, već nešto što postoji za neko drugo, što je stupilo u odnos. Ali pošto se, s druge strane, sada istinito i večno saznanje, to jest stupaju u konačnu svest, treba da postoje za duh: to ovaj duh za koji oni pre svega postoje jeste konačan duh, i način njegove svesti sastoji se u predstavama i formama konačnih stvari i odnosa. Te forme jesu nešto svesti

sasvim poznato, uobičajeno; to je opšti način konačnosti, — koji je način ona sebi prisvojila i učinila opštim medijumom svoga predstavljanja, na koji mora da se svede sve što njoj pristupi, da bi u njemu sebe imala i raspoznala.

Položaj religije je ovaj: istina koja preko nje dospeva do nas data nam je spolja. Tvrdi se: otkriće istine jeste čoveku dato otkriće, on mora u skrušenosti da se zadovolji njime; ljudski um nije u stanju da dođe do njega sam za se. Religijske istine postoje, ne zna se odakle su došle: njihova sadržina je data i kao takva ona je iznad i izvan uma. To je pozitivna religija. Istinu je objavio neki prorok, božji poslanik. On je individuum; ko je taj, to je za sadržinu po sebi i za sebe ravnodušno. Cerera, Triptolem osnovali su zemljoradnju, brak, Grci su ih zbog toga obožavali; narodi su postali zahvalni Mojsiju, Muhamedu. Ova spoljašnja stvar, preko koga individuum je istina data, jeste nešto istorijsko, što se kao takvo ne tiče apsolutne sadržine. Ličnost nije sadržina samog učenja. Hrišćanskoj religiji međutim svojstveno je to što ta ličnost, sam Hristos, njegova odlika da je sin božji, spada u prirodu samog boga. Ako je Hristos za hrišćane samo učitelj, kao Pitagora, Sokrat — ili Kolumbo: onda to nije neka opšta božanska sadržina, neko otkrivanje, pouka o prirodi samog boga, a o njoj jedino mi želimo da budemo obavешteni.

Svakako da istina — ma na kom stupnju stajala ona sama — mora dospeti do ljudi prvo na spoljašan način, kao čulno predstavljeni, prisutni predmeti; kao što je Mojsije ugledao boga u zapaljenom žbunu, i kao što su Grci postali svesni boga u mermernim kipovima ili drugim nekim predstavama. Druga pak važna stvar je u tome što se pri tome spoljašnjem načinu ne ostaje niti može ostati, — u religiji, kao ni u filozofiji. Takav lik fantazije, ili istorijska sadržina (kao Hristos) treba za duh da postane nešto duhovno; tako ona prestaje biti nešto spoljašnje, jer je spoljašnji način bez duhovnosti. Mi treba da saznamo boga „u duhu i u istini”. Bog je opšti, apsolutni, suštastveni duh. U pogledu odnosa ljudskoga duha prema ovome duhu važne su ove naredne odredbe.

Čovek treba da usvoji neku religiju. Šta je osnov njegove vere? Hrišćanska religija na to odgovara: svedočanstvo duha o toj sadržini. Hristos zamera farisejima što žele čuda; samo duh može da sazna duha, čudo je samo naslućivanje duha, čudo je prekid prirode, tek je duh pravo čudo u poređenju sa tokom prirode. Sam duh jeste samo ovo saznanje sama sebe. Postoji samo jedan duh, opšti, božanski duh, — ne da je on samo svu-

da i na svakom mestu. On se ne sme shvatiti kao zajedničnost, kao spoljašnja opštost samo u mnogim, svima individuama koje u suštini postoje kao pojedinci; već kao ono što prožima, kao jedinstvo između sama sebe i jednog privida njegovog drugog, kao subjektivnog, posebnog. Kao opšti on je predmet sebi, i tako, određen kao nešto posebno, on je taj individuum; ali mada kao opšti prevazilazi to svoje drugo, ipak njegovo drugo i on sam jesu u jednome. Prava se opštost pojavljuje (popularno izraženo) kao dvostruka: zajedničko samog opšteg i zajedničkog posebnog. U saznanje sama sebe stavlja je podvojenost, i duh jeste jedinstvo saznatog sa onim što saznanje. Božanski duh koji se saznanje jeste objektivni duh; subjektivni duh saznanje. Ali duh nije pasivan, pasivnost može da bude samo trenutna; postoji jedno duhovno supstancijalno jedinstvo. Subjektivni duh je duh koji dela ali objektivni duh jeste sama ova delatnost. Delatni, subjektivni duh koji saznanje božanski duh, — i ukoliko on saznanje božanski duh, — jeste sam božanski duh. Ovo ponašanje duha jedino prema samom sebi jeste apsolutna svrha; božanski duh živi u svojoj opštini i u njoj je prisutan. Ovo saznanje nazvano je verom. To nije istorijska vera. Mi luteranci — ja sam luteranac i želim da to ostanem — imamo samo onu iskonsku veru. Ovo jedinstvo nije Spinozina supstancija već znajuća supstancija u samosvesti koja se obeskonačuje i odnosi prema opštosti. Brbljanje o granicama ljudskog mišljenja površno je; saznati boga jedina je svrha religije. Svedočanstvo duha o sadržini religije jeste sama religioznost; ono je svedočanstvo koje posvedočava: ovo je svedočanstvo u isto vreme proizvođenje. Duh proizvodi sama sebe, ali tek u svedočenju; on postoji samo time što sebe proizvodi, sebe posvedočava i što se pokazuje, sebe obelodanjuje.

Druga stvar je to što se otvara to svedočanstvo, ta usrdna samosvest, tkanje u samom sebi, prednost bogu i skrivena svest (tako da ona ne dolazi do prave svesti, do objekta). Taj prožimajući i prožeti duh stupa sada u predstavu; bog prelazi u drugo, pretvara se u nešto predmetno. Tu se javljaju sve odredbe o datosti i primanju na koje nailazimo u mitologiji; sve istorijsko, pozitivna strana ima tu svoje mesto. Da se određenije izrazimo: mi tada imamo Hrista koji je pre skoro 2000 godina došao na svet. Ali veli on: „Ja ću biti kod vas do svršetka sveta, ako se dvoje sastanu u moje ime ja ću biti sa vama;” ako ne budem više pred vama čulno prisutan kao ličnost, onda „će vas duh rukovoditi u punoj istinitosti,” — spoljašnji odnos nije pravi, on će se ukinuti.

U tome su naznačena dva različita stadijuma: prvo, stadijum predanosti bogu, kulta, na primer uzimanje pričešća; to je saznavanje božanskog duha u zajednici, u njoj ima stvarnost sada prisutni, imanentni živi Hristos kao samosvest. Drugo, stadijum razvijene svesti, gde sadržina postaje predmet; tu se u letu vraća u prošlost ovaj sadašnji prisutni, imanentni Hristos za 2000 godina unazad, biva prognan u jedan kutak Palestine, kao ta istorijska ličnost nalazi se daleko u Nazaretu, u Jerusalemu. Slično je u grčkoj religiji, bog se u predanosti pretvara u prozaičan kip, u mermer: u slikarstvu u platno ili drvo; dospeva se do te spoljašnjosti. Pričešće je sa luteranskog stanovišta nešto božansko samo u verovanju, u primanju, — kao nafora nije za obožavanje. Tako za nas neka ikona nije ništa drugo do kamen, neka stvar. Doduše, drugo stanovište mora biti one sa kojim svest počinje; ona mora da pade od spoljašnjeg opazanja ovog-uobljenja; da pusti da obaveštenost dospe do nje, da sadržinu primi u svest. Ali ako ona ostane pri tome, onda je to neduhovno stanovište. Zaštati na tome drugom stanovištu — u toj istorijskoj, mrtvoj, daljini — znači odbaciti duh. Ko huli protiv svetoga duha njegov se greh ne može oprostiti. Ali huljenje protiv duha je upravo to da on nije opšti — nije sveti — duh; to jest da je Hristos samo nešto izdvojeno, apstrahovano, da je samo neka druga ličnost, da je kao ta ličnost bio samo u Judeji, ili da još i sada postoji, ali na onom svetu, na nebu, bog zna gde, da nije u svojoj opštini na stvaran, neposredan prisutan način. Ko govori samo o konačnom, samo o ljudskom umu, samo o granicama uma, — taj huli protiv duha; jer duh kao beskonačan, opšti, koji saznanje sama sebe, ne saznanje sebe u nekome samo, u granicama, u konačnome kao takvom, ne stoji ni u kakvom odnosu prema njemu, — već saznanje sebe samo u sebi, u svojoj beskonačnosti.

Kaže se: Filozofija saznanje suštinu. Glavna tačka je ovde onda to što suština nije nešto spoljašnje na onome čija suština ona jeste. Suština moga duha postoji u samom mome duhu, ne izvan njega. Tako stvar stoji sa suštinskom sadržinom neke knjige; ja apstrahujem od poveza, hartije, štamparskog crnila, jezika, od mnogih hiljada slova koja se u njoj nalaze, jednostavna opšta sadržina kao suština nije izvan knjige. Tako zakon nije izvan individuum, već sačinjava njegovo pravo biće. Suština moga duha je moje suštinsko biće, sama moja supstancija — (inače sam ja nešto ništavno); — ta suština je, tako da kažem, upaljivi materijal koji može da bude zapaljen, osvetljen od strane opšte suštine kao takve, kao predmetne. I samo

ukoliko se taj fosfor nalazi u čoveku moguće je to shvatanje, to paljenje i osvetljavanje; samo na taj način postoji u čoveku osećanje, naslućivanje boga i znanje za njega. Bez toga ni božanski duh ne bi bio ono što je opšte po sebi i za sebe. Suština je sama jedna suštinska sadržina, nije nešto besadržajno, neodređeno. Kao što knjiga ima još drugu sadržinu, tako se na individualnome duhu nalazi još velika masa druge egzistencije koja pripada samoj pojavi toga što je suštinsko. Religija pak je u stanju da zna za tu suštinu; i individualnost, okružena spoljašnjom egzistencijom, mora da se razlikuje od ove suštine. Suština je duh, ne neki apstraktum; „bog nije neki bog mrtvih, već bog živih”, i to živih duhova.¹

Freundlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches;
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

[Bez prijatelja beše veliki izgraditelj sveta, te
Osećajući nedostatak taj stvori duhove mnoge
Blažena ogledala blaženstva svoga.
Najviše suštastvo već ne nađe ničeg sebi sličnog;
Iz putira celokupnog carstva duhova
Penusi za nj beskonačnost.]

Što se pak tiče različenog oblika znanja u religiji i filozofiji, izgleda da je filozofija razorno usmerena protiv takvog stanja stvari u religiji što se u njoj opšti duh pokazuje najpre kao nešto spoljašnje, to jest u predmetnoj formi svesti. Predanost bogu, počinjući sa onim što je spoljašnje, izvrće zatim, kao što je već spomenuto, sama taj odnos i ukida ga; tako predanost bogu i kult opravdavaju filozofiju, te ona čini ono isto što oni čine. Filozofiji je sada stalo do dve stvari, prvo, kao i religiji u predanosti bogu, do supstancijalne sadržine, do duhovne duše, i, drugo, do toga da taj odnos proizvede, da ga stavi pred svest, ali u formi mišljenja. Filozofija zamišlja, poima ono što religija predstavlja kao predmet svesti, bilo kao proizvod fantazije ili kao istorijsku egzistenciju. U religijskoj svesti forma znanja o predmetu jeste takva forma koja pripada predstavi, što znači da sadrži u sebi više ili manje čulnoga. Da je bog rodio svoga sina, jedan odnos, uzet iz života prirode; — mi se u filozofiji

¹ U drugom izdanju: „Pošto je sama suština duh, a ne neki apstraktum, to „bog nije neki bog mrtvih, već živih”, i to živih duhova.” — Prev.

nećemo izraziti tako. Ali, misao o takvom odnosu, njegova supstancijalnost ipak se zato u filozofiji priznaje. Pošto filozofija zamišlja svoj predmet, ona ima to preimućstvo što se u njoj nalazi u jedinstvu ono što je u religiji različan momenat. U molitvi javlja se svest utonulosti u apsolutno suštastvo. Oba stadijuma religijske svesti udruženi su u filozofskom mišljenju u jednome.¹

Ove obe forme različne su jedna od druge i zbog toga mogu izgledati kao suprotne, kao protivrečne jedna drugoj. I otuda je prirodno i predstavlja nužnu pojavu to što su one, da tako kažem, u svome određenijem pojavljivanju svesne samo svojih razlika, i što otuda nastupaju najpre neprijateljski jedna protiv druge. U pojavi ono što je prvo jeste određeno biće, kao određeno, samostalno biće nasuprot drugome. Potonje pak jeste to što mišljenje konkretnije shvata sama sebe, udubljuje se u sebe, te postaje svesno duha kao takvog. Konkretno je ono opšte koje je određeno, dakle koje u sebi sadrži svoje drugo. Ranije je duh apstraktan; u toj pometenosti on zna da je različan od drugoga i da je u suprotnosti prema njemu. Kada sebe shvati konkretnije onda on nije više upleten samo u određenost, u tome razlikovanome znajući samo za sebe i posedujući sebe; već kao konkretna duhovnost on shvata isto tako supstancijalnost u obliku koji je izgledao različan od njega, čiju je samo pojavu shvatio i okrenuo se protiv nje, — sada raspoznaje sama sebe u njenoj sadržini, u njenoj unutrašnjosti, tek sada shvata svoju suprotnost i opravdava je.

Uopšte je u istoriji tok ove suprotnosti to što se mišljenje najpre pokazuje samo u religiji neslobodno u pojedinačnim izjavama. Na drugom mestu, ono ojačava, oseća se kao da ima osnov u samom sebi, pribira se i ponaša neprijateljski prema drugoj formi i ne raspoznaje sebe u njoj. Treće je u tome što ono završava time što u ovome drugom priznaje sebe.

Filozofiranje je moralo početi time da svoj posao vrši sasvim za sebe, da izdvaja mišljenje od svakog narodnog verovanja i da sebe shvati kao jednu sasvim drugu oblast, kao oblast kojoj se sa strane nalazi svet predstavljanja; tako da su oni sasvim mirno postojali jedno pored drugog, ili štaviše tako da se još nije došlo na razmišljanje o njihovoj suprotnosti, — isto

¹ Poslednje tri rečenice obuhvaćene su u drugom izdanju u jednu rečenicu koja glasi: „Pošto filozofija zamišlja svoj predmet ona ima to preimućstvo što se u filozofskom mišljenju udružuju u jedno jedinstvo oba ona stadijuma filozofske svesti koji u religiji predstavljaju različne momente.” — Prev.

onako kao ni na misao: da ih treba izmiriti, (da se u narodnom verovanju pokaže isto, samo u jednoj spoljašnjoj formi, drukčijoj nego u pojmu), i da se tako poželi da se narodno verovanje objasni i opravda, — i da se na taj način pojmovi samog slobodnog mišljenja ponovo mogu izraziti na način narodne religije.

Tako mi vidimo da je filozofija prvo vezana i da je upletena u grčko mnogoboštvo. Posle toga, osamostalivši se, ona se protivstavlja narodnoj religiji i zauzima prema njoj neprijateljski stav, dok najzad ne shvati njenu unutrašnjost i u njoj raspozna sebe. Tako su stariji grčki filozofi najčešće bili odani narodnoj religiji, ili bar nisu bili protiv nje, nisu pomišljali na to. Docniji grčki filozofi, štaviše već Ksenofan, napadali su narodna shvatanja najžešće; i tako su se pojavili mnogi takozvani ateisti. Kako su oblasti narodnih predstava i apstraktnog mišljenja mirno stajale jedna pored druge, mi to vidimo još na docnijim, obrazovanijim grčkim filozofima, sa čijim su se spekulativnim radom sasvim iskreno — ne kao neko licemerstvo — slagali vršenje kulta, pobožno prizivanje bogova, prinošenje žrtava itd. Sokrat je bio optužen za učenje da postoje drugi bogovi, različni od bogova narodne religije, — svakako, njegov *δαμόνιον* bio je suprotan principu grčkog morala i grčke religije; ali u isto vreme on je sasvim iskreno učestvovao u obredima svoje religije, i mi znamo da su njegove poslednje reči bile upućene njegovim prijateljima u kojima im nalaže da jednog petla prinesu Eskulapu na žrtvu, — jedan nalog koji ne može da se uskladi sa Sokratovim izvedenim mislima o suštini boga, a naročito o moralu. Platon je žustro ustao protiv pesnika i njihovih bogova. Tek su mnogo docnije neoplatoničari raspoznali opštu sadržinu u narodnoj mitologiji koju su ranije filozofi bili odbacili, i to time što su je preobratile i preveli u pojmove, pa su samu tu mitologiju upotrebljavali simbolički, kao slikoviti izraz za svoje filozofeme.

Isto tako u hrišćanskoj religiji mi prvo vidimo da se mišljenje nesamostalno povezuje sa oblikom te religije i da se kreće u njenim granicama; to jest da je uzima za svoju osnovu i da polazi od apsolutne pretpostavke hrišćanskog učenja. Docnije, nakon što su mišljenju ojačala krila, mi vidimo suprotnost koja postoji između takozvane vere i takozvanog uma; — mladi orao uzleće samostalno ka suncu istine, ali kao grabljivica još usmeren protiv religije pobija je. Naposletku, u najpoznije doba vidimo kako filozofija pomoću spekulativnog pojma, to jest pred samom misli odaje priznanje sadržini religije;

toga radi pojam se morao shvatiti konkretno, morao je prodereti do konkretne duhovnosti. To mora da predstavlja stanovište filozofije sadašnjega doba, ona je postala u granicama hrišćanstva i ne može imati neku drugu sadržinu nego sam svetski duh; ako on u filozofiji shvati sebe, onda će shvatiti sebe takođe u onome obliku koji je ranije bio neprijateljski prema njoj.

Tako, dakle, religija i filozofija imaju zajedničku sadržinu i razlikuju se samo po svojim formama; i radi se samo o tome da se forma pojma dotle usavrši da bi bila u stanju da shvati sadržinu religije. Istinito je samo ono što se nazivalo misterijama religije; one su spekulativni elemenat religije. Kod neoplatoničara *μυστικός, μυστικός* (biti posvećen) znači: baviti se spekulativnim pojmovima. Pod misterijama se razume, uzeto površno, ono što je tajanstveno, što ostaje takvo, ne, postaje poznato. Međutim, u eleuzinskim misterijama nije bilo ničeg nepoznatog (svi Atinjani bili su u njih posvećeni, — Sokrat ne); i to hoću da primetim s obzirom na gospodu filologe, jer u filologiji ta predstava takođe važi. Jedino je bilo zabranjeno da se one objavljuju pred strancima; mnogi su zbog toga optuživani kao za zločin. U hrišćanskoj religiji dogme se nazivaju misterijama, one predstavljaju ono što se zna o prirodi boga; ni to nije ništa tajanstveno, u njoj za to znaju svi članovi i time se oni razlikuju od članova drugih religija: tako dakle ni misterijum ne znači nešto nepoznato, jer su svi hrišćani posvećeni u tajnu. Misterije su po svojoj prirodi, kao spekulativna sadržina, tajanstvene za razum, ali ne i za um; u smislu spekulativnoga one su upravo ono što je umno. Razum ne shvata ono što je spekulativno; to konkretno, razum održava razlike apsolutno odvojene; njihovu protivrečnost sadrži i misterijum, ali on je u isto vreme njeno rešenje.

Međutim, filozofija je protiv takozvanog racionalizma u novijoj teologiji; taj racionalizam stalno govori o umu, međutim to je samo suvoparni razum, o umu se u tome ne može ništa saznati do momenat samostalnog mišljenja, ali to je samo apstraktno mišljenje. Racionalizam je suprotan filozofiji i po sadržini i po formi; on je nebo lišio sadržine, učinio ga praznim, sve je srozao na stupanj konačnih odnosa. On je takođe po formi suprotan filozofiji; jer njegova forma je razmišljanje, neslobodno razmišljanje, a ne poimanje. Supranaturalizam je u religiji suprotan racionalizmu, ali u pogledu prave sadržine on je srodan sa filozofijom, a po formi je od nje različan; jer on je postao sasvim beznačajan, bezosećajan i radi opravdanja usvaja spoljašnji autoritet. Scholastičari nisu bili takvi suprana-

turalisti; oni su crkvenu dogmu saznali putem mišljenja, poimanja. Kada religija u okrutnosti svoga apstraktnog autoriteta protivu mišljenja tvrdi o sebi¹ da je „vrata pakla neće nadvladati“: onda treba imati na umu da su vrata uma jača od vrata pakla, — ne da bi crkvu nadvladala, već da bi se sa njom izmirila. Filozofija kao pojmovno mišljenje o toj sadržini ima u pogledu religijskog predstavljanja to preimućstvo što razume i jedno i drugo; ona može da razume religiju, ona takođe razume racionalizam i supranaturalizam, pa i sebe, ali nije tako i u obrnutom slučaju. Stojeći na stanovištu predstavljanja religija razume samo ono što stoji na istom stanovištu sa njom, dok filozofiju, pojam, opšte misaone odredbe ona ne razume. Često se jednoj filozofiji nije činila nepravda time što joj se zameralo zbog njene suprotnosti prema religiji; ali njoj se takođe često činila nepravda kada se to činilo sa religijskog stanovišta.

Za duh, onakav kakav je on po sebi i za sebe, oblik religije je nužan. Ona je forma istinitoga kakvo je ono za sve ljude, za svaki način svesti; to opšte obrazovanje ljudi jeste na prvom mestu čulna svest, i potom na drugom mestu uplitanje forme opštega u čulnu pojavu, to jest refleksija. Predstavna svest, ono što je mitsko, pozitivno, istorijsko jeste forma koja je potrebna radi razumljivosti. Suština, sadržina u svedočanstvu duha, postaje predmet za svest samo ako se pojavi u razumljivoj formi. Svest mora da je upoznata s tim formama ranije na osnovu života, na osnovu iskustva. Dakle, religija mora da ima svesti o onome što je istinito, duhovno, — mora da ima formu uma; ili svest o onome što je istinito mora da ima formu religije. U tome se sastoji opšte opravdanje ovog oblika; ali misaona svest nije po spoljašnjosti opšta forma za sve ljude.²

Mi smo dosad izložili razliku između filozofije i religije; preostaje nam međutim da u vezi sa onim što želimo da obradimo u istoriji filozofije učinimo nekoliko primedbi koje delimiце proizlaze iz onoga što je do sada rečeno.

Drugo. Kakav stav treba da zauzmemo u istoriji filozofije prema toj srodnosti? Mitologija nas prvo susreće; izgleda da se ona može uneti u istoriju filozofije. Ona je proizvod fantazije,

¹ Reči „O sebi = von Sich“ umetnute prema drugom izdanju. — *Prev.*

² U drugom izdanju poslednji deo ovog pasusa počev od reči: „Dakle, religija.“ pa do kraja glasi ovako: „Pošto pak misaona svest nije po spoljašnjosti opšta forma za sve ljude: to svest o istinitome, duhovnome, unome mora da ima formu religije; to je opšte opravdanje ovoga oblika.“ — *Prev.*

ali ne samovolje; samovolja takođe ima svoje mesto ovde. Ali glavna stvar mitologije jeste tvorevina uma koji fantazira, koji suštinu čini svojim predmetom, ali koji još nema nekog drugog organa osim čulnog načina predstavljanja; tako su bogovi u ljudskom obliku¹. Mitologija može da se proučava radi umetnosti itd.; međutim misleni duh mora da potraži supstancijalnu sadržinu, misao, filozofem koji se implicite u njoj sadrži, kao što se u prirodi traži um. Ovaj metod obrađivanja mitologije primenjivali su neoplatoničari; u novije doba to je radio moj prijatelj Krocjer u svojoj *Simbolici*. Drugi napadaju i odbacuju taj metod rada: Mora se, vele oni, pristupiti poslu samo istorijski, međutim neistorijski je kada se u neki mit unese neki filozofem i na osnovu njega se objašnjava, a na koji stari pri tom nisu mislili. To je, s jedne strane, sasvim tačno; jer to je jedan Krocjerov način posmatranja, a takođe onih aleksandrinaca koji su se time bavili. U svesnom mišljenju stari nisu imali pred sobom takav filozofem. To niko i ne tvrdi; ali da se takva sadržina ne nalazi implicite u njemu, to je jedna apsurdna zamerka. Kao proizvodi uma (ali ne misaonog), religije naroda, tako isto mitologije, bilo da izgledaju još toliko proste, čak detinjaste, sadrže na svaki način kao i prava umetnička dela, misli, opšte odredbe, ono što je istinito; njima u osnovi nalazi se instinkt umnosti. S tim stoji u vezi to što se, kada ono što je mitološko prelazi na čulan način posmatranja, umeša poneki slučaj, spoljašnji materijal. Jer predstavljanje pojma na čulan način uvek sadrži izvesnu neprikladnost, tle fantazije ne može da izrazi ideju na pravi način. Ovaj čulni oblik koji se proizvodi na istorijski i prirodni način mora da se odredi sa mnogo strana; i ta spoljašnja određenost mora više ili manje da bude takva da ne odgovara ideji. Moguće je takođe da se u tome objašnjenju sadrže mnoge zablude, naročito ako se ima u vidu ono što je pojedinačno. Množina običaja, radnji, posuda, odeća, žrtava itd. može svakako da sadrži nešto analoga, neku vezu; ali to je vrlo udaljeno², te se pri tome moraju pojaviti mnoge slučajnosti. Da se pak u njima nalazi neki um, treba priznati za suštinsko; i takvo shvatanje mitologije predstavlja nužan način posmatranja.

Ali, iz naše istorije filozofije mitologija mora da se izostavi. Razlog za to nalazi se u tome što istoriji filozofije nama nije

¹ U drugom izdanju: „; tako da se bogovi pojavljuju u ljudskom obliku.“ — *Prev.*

² U drugom izdanju: „može svakako da sadrži nešto ideji analoga; ali takva veza je vrlo udaljena.“ — *Prev.*

stalo do filozofema uopšte, do misli koje se samo implicite sadrže u nekom izlaganju; već do misli koje su ispoljene i samo ukoliko su ispoljene, — ukoliko je takva sadržina koju ima religija došla do svesti u formi misli. I to je ogromna razlika. Kod deteta takođe postoji um, on je u njemu, ali to je čista sklonost; u filozofiji pak nama je stalo do forme, do toga da je ta sadržina istaknuta u formi misli. Apsolutna forma ideje jeste samo misao. Filozofemi koji se implicite sadrže u religiji nas se ništa ne tiču; oni moraju postojati kao misli.

Naravno, u mnogim se mitologijama izlažu slike i u isto vreme njihovo značenje, ili su pak slike u tesnoj vezi sa značenjem. Stari Persijanci obožavali su Sunce ili vatru uopšte kao najviše suštastvo. Prauzrok u persijskoj religiji je Zervane Akerane, bezgranično vreme (večnost). To jednostavno beskonačno suštastvo ima „dva principa, Ormuzda (Ὀρμιάδης) i Arimana (Ἀρεμάνιος) gospodare dobra i zla*; Plutarh veli**: „Ne postoji jedno suštastvo koje celinu održava i njome upravlja, već je dobro pomešano sa zlim, priroda uopšte ne proizvodi ništa čisto i jednostavno; tako to suštastvo nije neki darodavac koji nam iz dva bureta, kao neki krčmar, spravlja neko piće i deli nam ga. Već se na osnovu dva suprotna neprijateljska principa, od kojih se jedan usmerava nadesno dok se drugi kreće u suprotnom pravcu, pokreće na neravnomeran način, ako ne ceo svet, ono bar ova zemlja. Zaratustra je to odlično predstavio tako da jedan princip (Ormuzd) jeste svetlost, a drugi (Ariman) je mrak; njihova sredina (μέσος δὲ ἀποτὶν) je Mitra, otuda ga Persijanci zovu posrednik (μεσίτης).“ Mitra je osim toga takođe supstancija, opšta suština, Sunce uzdignuto do celokupnosti. On nije posrednik između Ormuzda i Arimana, kao da bi trebalo da sklopi između njih mir, tako da bi obojica i dalje postojali; već stoji na Ormuzdovoj strani, bori se sa njim protiv zla. Mitra ne proizlazi iz dobra i zla, nije na taj način neko zlosrećno srednje biće¹.

Ariman se ponekad naziva prvorodenim sinom svetlosti, ali u svetlosti je ostao samo Ormuzd. Pri stvaranju vidljivoga sveta Ormuzd je postavio na zemlju u svoje neshvatljivo carstvo svetlosti čvrsti nebeski svod koji je s gornje strane još svuda opkoljen prvom prาสветлошću. Nasred zemlje nalazi se visoka

* Dion. Laërt. I, §. 8

** De Iside et Osiride. (G. II, p. 369, ed. Xyland.)

¹ U drugom izdanju ova se misao umeće između prethodne dve rečenice i daje joj se ovaj smisao: „on ne učestvuje u zlu i dobru kao neko zlosrećno srednje biće, već stoji na itd.“ — Prev.

planina Albori, koja doseže do prาสветlosti. Ormuzdovo carstvo svetlosti nalazi se nepomućeno iznad čvrstog nebeskog svoda i na planini Albori; i tako je bilo i na zemlji sve do trećeg veka. Tada Ariman, čije je carstvo mraka bilo ograničeno na podzemni svet, upade u Ormuzdov telesni svet i otada je vladao zajedno sa njim. Sada je prostor između neba i zemlje bio podeljen popola na svetlost i noć. Kao što je Ormuzd imao ranije samo državu duhova svetlosti, tako je Ariman imao samo državu duhova noći; sada pak kada je upao, on je suprotstavio zemaljskoj svetovnoj tvorevini jednu zemaljsku noćnu tvorevinu. Otada stoje dva telesna sveta jedan prema drugom, jedan čist i dobar, jedan nečist i zao. Ova suprotnost prožima celu prirodu. Na Albori Ormuzd je stvorio Mitra kao posrednika za zemlju. Svrha stvaranja telesnoga sveta sastoji se samo i jedino u tome da se pomoću njega bića koja su otpala od svoga stvoritelja ponovo vrata, da se ponovo učine dobrim, i da se na taj način zlo zanevek uništi. Telesni svet je pozornica i poprište na kome se vodi borba između dobra i zla; ali borba između svetlosti i mraka nije po sebi neka apsolutno nerešena suprotnost, već je to jedna privremena borba u kojoj će pobediti Ormuzd, princip svetlosti.

Povodom toga primećujem da je u filozofskom pogledu značajan jedino taj dualizam. Sa njim je pojam nužan; pojam je na njemu neposredno suprotnost sama sebe, u drugome jedinstvo sama sebe sa sobom. Pošto je od oba principa zapravo samo svetlosni princip suštastvo, a princip mraka je nešto ništavno: to svetlosni princip pada ujedno sa samim Mitrom koji je malopre nazvan najvišim suštastvom. Ako posmatramo one momente u ovim predstavama koji imaju neku bližu vezu sa filozofijom, onda na njima može za nas biti interesantno samo ono što je opšte na tim predstavama: jedna prosta suština čija se suprotnost pokazuje kao suprotnost suštine i njenog ukidanja. Ta suprotnost se oslobodila izgleda slučajnosti. Ali, duhovan princip se ne odvajala od fizičkoga principa, pošto se dobro i zlo definišu u isto vreme kao svetlost i mrak. Mi dakle ovde vidimo izvesno otcepljenje misli od stvarnosti i u isto vreme ne onakvo neko otcepljenje kakvo se događa samo u religiji, tako da je opet samo ono što je natčulno predstavljeno na čulan, bespojaman, rasut način; već je celokupna rasejanost čulnoga obuhvaćena u tu jednostavnu suprotnost, kretanje je isto tako predstavljeno jednostavno. Ove odredbe nalaze se mogo bliže misli, to nisu proste slike; ali ni takvi se mitovi ništa ne tiču filozofije. Nije misao ono što je prvo, već je forma mita ono

što je pretežno. U svima religijama postoji kolebanje između slikovitosti i misli; takva jedna smeša nalazi se još izvan filozofije.

Isto tako u Sanhuniatonovoj* Kosmogoniji kod Feničana kaže se: „Principe stvari predstavljaju kaos, u kome su nerazvijeni elementi ležali jedni pored drugih, i neki vazdušni duh. Ovaj vazdušni duh oplodio je kaos i sa njim je rodio neku lji-gavu materiju, mot (ἰλύον), koja je u sebi sadržala žive sile i seme raznih životinja. Usled mešanja toga mota sa materijom haosa i usled vrenja koje je otuda poteklo elementi su se izdvojili. Vatreni delovi popeše se u visinu gde su proizveli zvezde. Blagodareći uticaju zvezda na vazduh postali su oblaci. Zemlja postade plodna. Iz mešavine vode i zemlje koja je usled mota prešla u trulež postale su životinje, nesavršene i bez čula. Ove životinje izrodiše opet druge životinje, koje su bile savršenije i obdarene čulima. Potres od groma za vreme nepogode učinio je da ožive prve životinje koje su spavale u svojim semenim omotima.”

Među Haldejcima Berozus** veli: „Prvi bog je Bel, boginja Omorika (more), ali pored njih bilo je još i drugih bogova. Bel preseče Omoriku po sredini, da bi od njenih delova stvorio nebo i zemlju. Potom odseče sam sebi glavu, i iz kapljica njegove božanske krvi postade ljudski rod. Pošto je stvorio čoveka Bel odagna mrak, razdvoji nebo od zemlje i dade svetu njegov prirodni oblik. Pošto mu se učini da pojedini predeli zemlje još nisu dovoljno naseljeni, on nagna jednog drugog boga da izvrši nasilje prema samom sebi, te iz njegove krvi postadoše još više ljudi i drugi životinjski rodovi. U početku ljudi su živeli kao divlji i bez kulture, kada ih jedno čudovište” (koje Berozus zove Oanes) „ujedini u jednu državu, nauči ih veštinama i naukama i uopšte ih vaspitanjem podiže na stupanj humanosti. U tome cilju ovo čudovište izađe iz mora pri izlasku Sunca i pri njegovom zalasku ponovo se sakri među talase.”

* *Sanhuniathonis Fragmenta ed. Rich.* Cumberland, London. 1720, 8; nemački prevod I. P. Kasela. Magdeburg. 1755, 8 (st. 1—4). — Ovi fragmenti koji se nalaze kod Euzebijusa (*Praepar. Evang.* I, 10) potiču od nekog gramatičara Filona iz Biblisa koji je preveo Sanhuniatona sa feničanskog na grčki. Filon je živio u Vespazijanovo doba i tvrdi da je Sanhuniaton doživio duboku starost.

** Berosi Chaldaica, *Fragmente bei Josephus*, Syncellus und Eusebius; Scaligerova zbirka tih fragmenata u dodatku iz: *de emendatione temporum*, potpuna kod Fabricijusa Bibl. gr. T. XIV, p. 175—211 (p. 185—190). — Berozus je živio u Aleksandrovo doba, po predanju bio je Belov sveštenik i crpeo je građu iz arhiva hramova kod Vavilona.

Mitološko mišljenje može takođe polagati pravo na to da predstavlja neku vrstu filozofiranja. Bilo je filozofa koji su se služili mitskom formom, da bi filozofeme približili fantaziji; sadržina mita je misao¹. Ali kod starih mitova mit ne predstavlja samo omot; nije čovek prosto imao misao pa ju je samo sakrio. To može da se desi na naš reflektujući način; ali iskonska poezija ne polazi od izdvajanja proze i poezije. Ako su filozofi upotrebljavali mitove, onda se takav slučaj najčešće sastojao u tome što su imali misao pa su potom tražili sliku za nju. Tako Platon ima mnogo lepih mitova, drugi filozofi su takođe govorili mitski. Tako i Jakobi, koji se bavi filozofijom u formi hrišćanske religije, i na taj način iskazuje najspekulativnije stvari. Ali ta forma ne odgovara filozofiji; misao koja samu sebe ima za svoj predmet mora da bude svoj predmet takođe u formi misli, ona takođe mora da se uzdigne do svoje forme. Platona često cene zbog njegovih mitova; on je, po mišljenju tih ljudi, pokazao višu genijalnost nego što su inače u stanju da učine filozofi. Oni veruju da su Platonovi mitovi izvrsniji od apstraktnog načina izražavanja; i na svaki način to je kod Platona jedno lepo izlaganje. Bliže posmatrano to mitsko izlaganje predstavlja delom nemoć da se izrazi na čist način misli, delom se takođe Platon tako izražava samo u uvodu, međutim kada dođe na glavnu stvar on se izražava drukčije; u Parmenidu, na primer, postoje jednostavne misaone odredbe bez slikovnog elementa. Naravno, van filozofije oni mitovi mogu da posluže: sa spekulativne visine silazi se naniže da bi se izrazilo ono što se može lakše predstaviti; ali vrednost Platonova nije u njegovim mitovima. Ako se već mišljenje tako osnažilo da u samom sebi, u svome elementu da sebi svoje određeno biće; onda je mit jedan suvišni ukras kojim se filozofija ne unapređuje. Često se ljudi drže samo ovih mitova. Tako je Aristotel pogrešno shvaćen zato što tu i tamo upotrebljava poređenja. Poređenje ne može potpuno da odgovara misli, ono uvek sa-
drži još nešto više. Usled nevestine da svoju misao predstavi kao misao, čovek pribegava pomoćnim sredstvima, da bi se izrazio u čulnoj formi. Takođe mit ne treba da skriva misao; naprotiv, svrha mitskog elementa je da misao izrazi, da je otkrije. Taj izraz, to jest simbol je naravno nepotpun; ko u simbole skriva misli, taj nema misli. Misao je ono što sebe ispoljava;

¹ U drugom izdanju ova rečenica glasi: „... da bi time što su misao učinili sadržinom mita približili svoje filozofeme fantaziji.” — *Prev.*

otuda mit nije adekvatan medijum za misao. Aristotel* veli: „Nije vredno truda da se čovek ozbiljno bavi onima koji mitski filozofiraju;” nije to forma u kojoj se misao može izlagati, — to je samo način niže vrednosti.

Na to se nadovezuje jedan sličan način na koji se opšta sadržina može prikazati: u brojevima, linijama i geometrijskim figurama. Oni su slikoviti, ali ne konkretno slikoviti kao mitovi. Tako se može reći: večnost je jedan krug, — zmija koja se ujeda za rep; to je jedna slika. Ali duhu nije potreban takav simbol; on poseduje govor. Mase narodne su te koje su se pridržavale toga načina prikazivanja; ali takvim se formama ne postiže mnogo. U tome elementu mogu se izraziti najapstraktnije odredbe, ali ako se hoće ići dalje onda¹ nastaje pometnja. Kao što upravo slobodni zidari imaju simbole koji važe za duboku mudrost, — duboku u smislu u kome se dubokim naziva neki bunar čije se dno ne može videti; — tako se dešava da ljudima izgleda duboko ono što je skriveno; iza toga se, misle oni, skriva nešto duboko. Međutim, ako je nešto skriveno, onda je moguć i taj slučaj da se iza toga ništa ne nalazi: tako kod slobodnih zidara sasvim je skriveno (to jest mnogima među njima i izvan njih), — da iza toga nema ničega, da oni nemaju ni naročite mudrosti niti nauke. Naprotiv, misao je upravo to što mora da se ispolji; — u tome je njena priroda, to je ona sama: što je jasna. Ispoljavanje nije tako reći neko stanje koje postoji a koje može i ne postojati, tako da bi misao još ostala misao i kada se ne bi ispoljila, već samo ispoljavanje je njeno biće.

Brojevi nisu, kao što ćemo videti kada bude reči o pitagorejcima, podesni mediji za shvatanje misli: tako kod Pitagore μονάς, δυάς, τριάς. Μονάς je jedinstvo, δυάς razlika, τριάς treba da je jedinstvo između jedinstva i dvojstva; 3 je = 1 + 2, ali to je već rđav spoj. Oba prva elementa povezuju se sabiranjem; to je najgora forma jedinstva. Trojka se na dublji način pojavljuje u religiji kao trojedinstvo, u filozofiji kao pojam. Brojanje je pak rđav manir.

Govori se takođe o filozofiji Kineza, Fu-hija; kod njih se takođe dešava da se misli izražavaju pomoću brojeva. Ali Kinezi su svoje simbole takođe objašnjavali, — dakle njihovu namenu su ispoljili. Svima narodima koji su dospeli do neke obrazovanosti lebdela su pred očima opšte jednostavne apstrakcije.

* *Metaphys.* III, 4: περί μὲν τῶν μυθικῶς σοφισμένων οὐκ ἄξιον μετὰ βροτῶν σκοπεῖν.

¹ Prevod prema drugom izdanju. — Prev.

Na drugom¹ mestu treba još primetiti da se u religiji kao takvoj, a osim toga takođe u poeziji sadrže misli. Religija, ne samo ona koja je predstavljena kao umetnost, sadrži realne misli, filozofeme. U poeziji se (to je umetnost čiji elemenat jeste govor) prelazi takođe na to da se misao izrazi, kao što takođe mi kod pesnika nalazimo duboke, opšte misli. Opšte misli o onome što je suštinsko nalaze se svuda. Naročito se u indijskoj religiji izrično iskazuju opšte misli. Otuda se kaže, takvi su narodi takođe imali pravu filozofiju. U indijskim knjigama mi svakako nailazimo na interesantne opšte misli; te se misli ograničavaju na ono što je najapstraktnije: — na predstavu o postojanju i propadanju, o nekom kruženju u njima. Tako je poznata slika feniksa; ona je uopšte došla sa Istoka. Kod starih nalazimo tako misli o životu i smrti, o prelasku bića u ništa: iz života dolazi smrt, iz smrti život; u biću u onome što je pozitivno sadrži se već ono što je negativno. Negativno, smatra se, sadrži isto tako već u sebi pozitivno; svaka promena, svaki životni proces sastoji se u tome. Ali takve misli javljaju se samo uzgred, to se ne može smatrati pravom filozofijom. Filozofija, međutim, postoji samo tada kada se misao kao takva uzme za osnovu, za apsolutno, za koren svega ostalog; u takvim predstavama to nije slučaj.

Filozofija nema misli o nečemu, o nekom predmetu koji već ranije čini osnovu kao supstrat. Sama sadržina već je misao, opšta misao koja posve treba da bude ono što je prvo; apsolutno u filozofiji mora da postoji kao misao. U grčkoj religiji nalazimo ovu misao: večita nužnost; to je apsolutan, posve opšti odnos, misaona odredba. Ali ta misao ima pored sebe još subjekte, ona izražava samo jedan odnos; nužnost ne znači samo pravo sveobuhvatno biće. Prema tome ni taj način ne možemo razmatrati. Mi bismo na taj način mogli govoriti o nekoj filozofiji Euripidovoj, Šilerovoj, Geteovoj. Ali, sve takve misli — opšte predstave o onome što je istinito, o čovekovom opredeljenju, o moralnosti itd., — postavljene su delom samo uzgred, delom to nije zadobilo naročitu formu misli, i tako da to što je tako izrečeno jeste nešto poslednje, da sačinjava apsolutnu osnovu. Kod Indijaca sve što se odnosi na misli predstavlja pravu zbrku.

Na trećem mestu, nas se ništa ne tiče ni filozofija koju nalazimo u nekoj religiji. Ne samo u indijskoj religiji, već takođe kod crkvenih otaca i sholastičara nalazimo duboke spekulativne misli o prirodi samoga boga. Od bitnog je interesa da se takve

¹ U drugom izdanju stoji „trećem”. — Prev.

misli upoznaju u istoriji dogmatike, ali u istoriju filozofije one ne spadaju. Međutim, na sholastičare moramo se više obazreti nego na crkvene oce. Doduše, crkveni oci bili su veliki filozofi, kojima za izgrađivanje hrišćanstva ima mnogo da se zahvali. Ali njihove spekulativne misli pripadaju, s jedne strane, drugim filozofijama, koje se utoliko moraju zasebno razmotriti, što važi za Platonove misli; s druge strane, spekulativne misli proizlaze iz spekulativne sadržine same religije koja kao učenje čini osnovu samostalne crkve i pripada pre svega veri. Prema tome, ove se misli zasnivaju na jednoj pretpostavci. One ne predstavljaju toliko pravu filozofiju, to jest misao koja počiva na samoj sebi, već dejstvuju za nju kao već konačno pretpostavljenu predstavu, — bilo u cilju opovrgavanja drugih predstava i filozofema, bilo takođe da bi protiv njih filozofski branile vlastito religijsko učenje; — tako da se misao ne saznaje i ne prikazuje kao nešto poslednje, kao apsolutni vrhunac sadržine, kao misao koja iznutra određuje sebe. Sadržina se smatra već za sebe kao istinita, ne zasniva se na misli. Razum ne shvata religijske istine; ako bi se nazvao umom (kao u doba prosvetljenosti) pa bi sebe priznao za gospodara i učitelja, onda bi bio u zabludi. Sadržina hrišćanske religije može se shvatiti samo na spekulativan način. Dakle, ako su crkveni oci mislili u okviru crkvenog učenja, onda su njihove misli vrlo spekulativne; ali sadržina nije opravdana mišljenjem kao takvim. Poslednje opravdanje ove sadržine bilo je crkveno učenje. Tu se nalazi filozofija u okviru jednog krutog sistema; to nije mišljenje koje slobodno polazi od sebe. Tako se ni kod sholastičara misao ne konstruiše sama od sebe, ona stoji u vezi sa pretpostavkama. Kod sholastičara mišljenje se već više zasnivalo na sebi, ali ne u suprotnosti prema crkvenom učenju. Trebalo je da se njih oboje slože i složili su se; ali trebalo je da misao sama sobom dokaže ono što je crkva već proglasila za istinu.

Na taj način mi izdvajamo ono što je srodno sa filozofijom. Osim toga u njemu smo u isto vreme skrenuli pažnju na one momente koji pripadaju pojmu filozofije, ali smo ih delimično odvojili. I tako na osnovu toga možemo da saznamo pojam filozofije.

c. Odvajanje filozofije od popularne filozofije

Od dveju oblasti, srodnih sa filozofijom, jedna je (posebne nauke), da bi se mogla uvrstiti u filozofiju, imala za nas ovaj nedostatak: što je, utonuvši kao samostalno gledanje i mišlje-

nje u konačni materijal, imala kao čežnja za saznanjem konačnoga zajedničko sa filozofijom ne sadržinu već samo formalan, subjektivan momenat; — druga oblast, religija: što je sa filozofijom imala samo zajedničku sadržinu, taj objektivni momenat, dok samostalno mišljenje nije njen bitni momenat, već joj je predmet dat u slikovitoj formi ili istorijski. Filozofija zahteva jedinstvo, prožetost oba momenta; ona obe ove strane udružuje ujedno: nedelju života, kada se čovek skrušeno odriče sama sebe, i radni dan, kada je čovek na svojim nogama, gospodar je i radi prema svojim interesima. Nešto treće izgleda da ujedinjuje oba ta momenta; to je popularna filozofija. Ona ima posla sa opštim predmetima, filozofira o bogu i svetu; i tada je mišljenje takođe zaposleno da sazna takve predmete. Ali i tu filozofiju moramo još ostaviti na stranu. Ciceronovi spisi mogu se uvrstiti u nju; to je jedno filozofiranje koje ima svoje mesto, u njemu se kazuju izvrsne stvari. Ciceron je mnogo iskusio u životu i svojoj duševnosti, iz toga je uzeo ono što je istinito nakon što je uvideo kako stvari u svetu teku. Kao čovek izobražena duha on se izjašnjava o najvažnijim poslovima ljudi, i tako postaje vrlo omiljen. U drugom pogledu ovde se mogu uvrstiti sanjalice, mističari. Svoju duboku odanost bogu oni iskazuju, pri tome su u višim regionima zadobili iskustva; oni će biti u stanju da izraze najuzvišeniju sadržinu, njihovo izlaganje biće privlačno. Takvi su spisi jednoga Paskala; u njegovim *Pensées* nalaze se najdublji pogledi.

Ali, ta filozofija ima u pogledu filozofije još jedan nedostatak. Ono najviše na šta se čovek poziva (kao u novije doba) sastoji se u tome što je njega u ljude usadila priroda. Ciceron je u tome vrlo izdašan. Čas se govori o moralnom instinktu, ali se naziva osećanjem. Tako se, po njemu, religija ne zasniva na nečem objektivnom, već na religijskom osećanju; neposredna čovekova svest o bogu je poslednji osnov. Ciceron često upotrebljava izraz *consensus gentium*; to se pozivanje u novijem postupku više ili manje izostavlja pošto subjekat treba da ima osnov u sebi. Prvo se polaže pravo na osećanje, tada dolaze razlozi, rasuđivanje o njima; međutim, sami ti razlozi mogu se pozivati samo na ono što je neposredno. Samostalno mišljenje tu se naravno traži, sadržina je takođe uzeta iz čistoga Ja; ali taj metod isto tako moramo isključiti iz filozofije. Jer izvor iz koga se sadržina crpe isti je kao kod onih prvih oblasti. Kod prve oblasti izvor je priroda; kod druge duh, ali taj izvor je autoritet, sadržina je data, molitva ukida tu spoljašnjost samo trenutno. Izvor su srce, nagoni, sklonosti, naše prirodno biće,

moje osećanje za ono što je pravo, o bogu. Sadržina je u obliku koji je samo neki prirodan lik. U osećanju ja imam sve, ali se u mitologiji takođe nalazi sva sadržina; ali ni u osećanju ni u mitologiji ona se ne nalazi na istinit način. Zakoni, religijska učenja jesu ono u čemu ta sadržina postaje svesna na određeni način; u osećanju je samovolja subjektivnoga još pomešana sa sadržinom.

3. POČETAK FILOZOFIJE I NJENE ISTORIJE

U filozofiji je misao, opšte kao sadržina ta koja predstavlja sve biće. Ta opšta sadržina mora da se odredi; pokazaće se kako se odredbe na toj sadržini pojavljuju u istoriji filozofije postepeno. Te će odredbe biti pre svega neposredne, osim toga opšte mora da se shvati kao nešto što beskonačno određuje samo sebe. Pošto smo pojam filozofije tako definisali, to se postavlja pitanje gde počinju filozofija i njena istorija.¹

a. Sloboda mišljenja kao uslov početka



Posle onoga što je rečeno opšti odgovor glasi: filozofija počinje onde gde se opšte shvata kao sveobuhvatno biće ili gde se biće shvata na neki opšti način, gde se pojavljuje mišljenje o mišljenju. Pa gde se to dogodilo? Gde je to počelo? To je istorijska strana pitanja. Mišljenje mora da se osamostali, da u svojoj slobodi dospe do egzistencije, da se oslobodi onoga što je prirodno i da izađe iz utonulosti u opažanje. Mišljenje mora kao slobodno da ide u sebe; time je postavljena svest o slobodi.² Pravi početak filozofije nalazi se onde gde apsolutno nije više dato kao predstava, već gde slobodna misao — ne samo zamišlja to apsolutno, — shvata njegovu ideju: to jest biće (što i sama misao može biti), koje ona saznaje kao suštinu stvari, kao apsolutni totalitet i imanentnu suštinu svemira; — time ga, čak i ako bi inače ono postojalo kao neko samo spoljašnje biće, ipak shvata kao misao. Tako jednostavno nečulno suštastvo

¹ U drugom izdanju ovaj pasus sažeto je izražen ovako: „Pošto smo pojam filozofije odredili tako da je ona misao koja, kao opšta sadržina, predstavlja sve biće: to će se u istoriji filozofije pokazati kako se odredbe na toj sadržini pojavljuju postepeno. Pre svega postavlja se pitanje: gde počinju filozofija i njena istorija?“ — *Prev.*

² U drugom izdanju ova rečenica glasi: „...; mora kao slobodna da ide u sebe i da na taj način dospe do svesti o slobodi.“ — *Prev.*

koje su Jevreji zamišljali kao boga — (svaka religija je mišljenje), — nije predmet filozofije; već su to, na primer, stavovi: suština ili princip stvari je voda, ili vatra ili misao.

Ova opšta odredba, mišljenje koje stavlja samo sebe, jeste apstraktna određenost. Ona je početak filozofije, ovaj početak je u isto vreme nešto istorijsko, konkretni lik jednog naroda čiji princip sačinjava to što smo rekli. Jedan narod koji ima ovu svest o slobodi zasniva svoj život na tome principu. Zakonodavstvo, celokupno stanje naroda ima svoj osnov jedino u pojmu koji duh sebi stvara o sebi, u kategorijama koje on ima. Ako kažemo da je za pojavljivanje filozofije potrebna svest o slobodi, onda narodu u kome filozofija počinje mora da leži u osnovi taj princip; u praktičnom pogledu s tim stoji u vezi uslov da procveta prava sloboda, politička sloboda. Ta sloboda počinje samo onde gde samostalan pojedinac kao pojedinac zna za sebe kao za nešto opšte, za nešto suštinsko, gde kao pojedinac ima beskonačnu vrednost ili onde gde je subjekat zadobio svest o ličnosti, dakle gde on polaže pravo na to da ima vrednosti sam za sebe. U tome se nalazi slobodno mišljenje o predmetu, — o apsolutnom, opštem, suštinskom predmetu. Misлити znači uneti nešto u formu opštosti; misliti o sebi znači znati u sebi za sebe kao za nešto opšte, dati sebi odredbu opštega, odnositi se na sebe. U tome se nalazi element praktične slobode. Filozofsko mišljenje ima odmah taj odnos što misao kao mišljenje ima pred sobom neki opšti predmet, što ona svojim predmetom čini ono što je opšte, ili što ono što je predmetno određuje kao opšte. Pojedinačnost prirodnih stvari koje se nalaze u čulnoj svesti ona određuje kao jedno opšte, kao neku misao, kao neku objektivnu misao, — ono što je objektivno, ali kao misao. Na drugom mestu za to je potrebno da ja to opšte sada saznam, odredim, za nj znam. Znanstveni, spoznajni odnos prema onome što je opšte nastupa samo ukoliko ja sebe smatram za sebe, održavam sebe. Ukoliko ono što je predmetno ostaje prema meni kao predmetno, te ga ja u isto vreme zamišljam, utoliko je ono nešto moje: i mada je to moje mišljenje, ipak ono za mene važi kao nešto apsolutno opšte, ja u njemu imam sebe, nalazim se u tome objektivnome, beskonačnome, imam svest o tome i ostajem na stanovištu predmetnosti.

U tome se sastoji opšta veza političke slobode sa pojavljivanjem slobode misli. Otuda se filozofija pojavljuje u istoriji samo onde gde se i ukoliko se izrađuju slobodni ustavi. Duh

¹ Reč „gde“ umetnuta prema drugom izdanju. — *Prev.*

mora da se odvoji od svoje prirodne volje, utonulosti u materijal. Oblik sa kojim svetski duh počinje, koji prethodi stupnju ove odvojenosti, jeste onaj stupanj jedinstva duha sa prirodom koji kao nešto neposredno nije ono što je istinito. Na tome se stupnju uopšte nalazi istočnjački svet po svojoj suštini; otuda filozofija počinje tek u grčkom svetu.

b. Odstranjenje Istoka i njegove filozofije

DUH O prvome obliku treba dati nekoliko objašnjenja. Duh je svest, on hoće, žudi za nečim. Ako samosvest stoji na tome prvome stupnju, onda je krug njegovog predstavljanja, htenja jedan konačan krug. Prema tome, pošto je na njemu inteligencija konačna, to ono jedinstvo duha i prirode nije savršeno stanje. Svrhe još nisu nešto opšte za sebe. Ako hoću ono što je pravo, moralno: onda ja želim nešto opšte, karakter opštega mora da leži u osnovi. Ako neki narod ima pravne zakone, onda ono što je opšte jeste predmet; to pretpostavlja osnaženje duha. Ako je volja usmerena na ono što je opšte, onda ona počinje biti slobodna. Opšte htenje sadrži odnose mišljenja prema mišljenju (onome što je opšte); tako je mišljenje kod samog sebe. Narod želi slobodu, on podređuje svoje prohteve zakonu; pre toga ono što se hoće jeste samo nešto posebno. Konačnost htenja je karakter Istočnjaka; volja dakle želi sebe kao konačnu, ona još nije shvatila sebe kao opštu. Na taj način postoji samo stalež gospodara i stalež roba, to jest oblast despotizma. Strah je uopšte kategorija koja vlada. Volja nije slobodna od te konačnosti, jer mišljenje još nije slobodno za sebe; ona dakle može da se shvati na toj konačnosti, konačnost može da se postavi negativno. To osećanje negacije, — da se nešto ne može podneti, — jeste strah; sloboda je: ne biti u konačnosti, već u samostalnosti koja ne može biti napadnuta. Čovek se nalazi u strahu, ili on vlada nad ljudima pomoću straha; i on i oni nalaze se na istom stupnju. Razlika je samo u većoj energiji volje koja može biti usmerena na to da sve što je konačno žrtvuje jednoj naročitoj svrsi.

Religija nužno ima isti karakter; glavni momenat je strah gospodnji koji se još nije prevazišao. „Strah gospodnji je početak mudrosti,” to je tačno; čovek je morao sa tim započeti, — što je za konačne svrhe znao u odredbi negativnoga. Ali čovek

je morao savladati strah ukidanjem konačnih svrha. Ukoliko religija pričinjava zadovoljenje, ono samo je upleteno u konačnost. Glavni način izmirenja jesu prirodni oblici koji se personifikuju i obožavaju. Svest se uzdiže iznad prirodne sadržine do nečega beskonačnoga; tada je glavna odredba strah od sile u odnosu prema kojoj pojedinac zna za sebe kao za nešto akcidenčijalno. Ova zavisnost može da primi na se dva oblika, šta više mora da prelazi sa jednog ekstrema na drugi. Ovo konačno koje postoji za svest može imati oblik konačnoga kao konačnoga, ili se može pretvoriti u nešto beskonačno, ali koje je samo jedan apstraktum. Od pasivnosti volje, od ropstva prelazi se na taj način (u praksi) na energiju volje, koja je međutim samo samovolja. U religiji mi isto tako nalazimo utonuće u samu najdublju čulnost kao bogoslužjenje, i potom pribegavanje najbeznačajnijoj apstrakciji kao nečem beskonačnom. Uzvišenost koja se sastoji u odricanju od svega javlja se kod Istočnjaka, naročito kod Indijaca; oni muče sebe, prelaze u najskriveniju apstrakciju. Tako ima Indijaca koji deset godina gledaju u vrh svoga nosa, ljudi iz okoline hrane ih, lišeni su svaki druge duhovne sadržine; oni su samo apstrakcija koja zna, čija je sadržina prema tome neka sasvim konačna sadržina. To dakle nije tle slobode. Despot izvršuje svoje odluke, — doduše i ono što je dobro, ali ne kao zakon, već kao svoju samovolju.

Duh se, doduše, rađa na Istoku, ali odnos je još takav da subjekat ne postoji kao ličnost već se pojavljuje u objektivnoj supstancijalnosti (koja se predstavlja delom natčulno delom takođe više materijalno) kao negativan i propadajući. Najuzvišenije do čega individualitet može dospeti, večno blaženstvo, zamisli se kao neka utonulost u supstanciju, kao neko gubljenje svesti i dakle kao iščezavanje razlike između supstancije i individualiteta, te dakle kao uništenje. Prema tome nastaje neko neduhovno stanje, ukoliko najuzvišeniji momenat toga stanja jeste nesvesnost. Nasuprot toj supstanciji pak egzistira čovek, oseća se kao pojedinac, — ali supstancija je nešto opšte, pojedinac nešto pojedinačno; otuda ukoliko čovek nije zadobio ono blaženstvo, ukoliko se razlikuje od supstancije on je izvan jedinstva, nema nikakve vrednosti, postoji samo kao nešto akcidenčijalno, bespravno, samo kao nešto konačno. On se oseća kao prirodom determiniran, na primer, u kastama; volja tu nije supstancijalna volja, ona je samovolja, zavisna od spoljašnje i unutrašnje slučajnosti, — nešto afirmativno je samo supstancija.

Doduše, time nisu isključene plemenitost karaktera i njegova veličina i uzvišenost, ali one postoje samo kao prirodna određenost ili samovolja, — ne kao objektivni propisi morala, zakona koje svi moraju poštovati, koji važe za sve i u kojima su upravo time svi priznati. Istočnjački subjekt ima na taj način preimućstvo nezavisnosti. Ništa nije stalno. Kao što je neodređena supstancija Istočnjaka tako i njihov karakter može biti neodređen, slobodan i nezavisan. Ono što su za nas čestitost i moralnost tamo ima toga takođe u državi, — ali na supstancijalan, prirodan, patrijarhalan način, ne u subjektivnoj slobodi. Ne postoji savest niti moral; postoji samo prirodan poredak koji omogućuje da sa onim što je najgore postoji takođe najuzvišenija plemenitost.

Iz toga izlazi da tu ne može biti nikakvog filozofskog saznanja. Za to je potrebno znanje o supstanciji, o opštem koje je predmetno, — koje, ukoliko ga ja zamišljam i razvijam, ostaje predmetno za sebe; tako da u supstancijalnome ja u isto vreme imam svoju odredbu, u njemu sam afirmativno održan, — tako da to nisu samo moje subjektivne odredbe, misli (dakle, mnjenja), već da su to, kao što su moje misli, isto tako misli o onome što je objektivno, supstancijalne misli.

Istočnjaštvo se na taj način mora odstraniti iz istorije filozofije; ali ja ću ipak učiniti o njemu nekoliko opštih primedaba, naročito o indijskom i kineskom. Ja sam inače preko njega prelazio;* jer tek od pre kratkog vremena nama je omogućeno da o njemu sudimo. Ranije se pravila velika graja o indijskoj mudrosti, mada se nije znalo u čemu se ona sastoji; to se tek sada zna i, naravno, pokazalo se da odgovara opštem karakteru Indijaca.

c. Početak filozofije u Grčkoj

Prava filozofija počinje na Zapadu. Tek na Zapadu rađa se ova sloboda samosvesti, prirodna svest tone u sebe, i sa tim duh silazi u sebe. U sjaju Istoka iščezava samo individuum; tek na Zapadu svetlost se pretvara u grom misli koja udara u samu sebe i otada stvara svoj svet. Otuda je blaženstvo Zapada tako određeno da u njemu subjekat istrajava kao takav, i uporno ostaje u supstancijalnome. Pojedinačni duh shvata svoje biće kao nešto opšte; opštost je taj odnos prema sebi. To bitisanje kod sebe, ta ličnost i beskonačnost našega Ja sačinjavaju biće

* Predavanja iz 1825/26.

duha; takav je on i ne može biti drukčiji. Biće jednoga naroda je u tome što on zna za sebe kao za slobodan narod, i da postoji samo kao nešto opšte; — to je princip njegovog celokupnog moralnog i ostalog života. To lako možemo uvideti na jednom jedinom primeru: Mi znamo za naše suštinsko biće samo tako što je lična sloboda njegov osnovni uslov. Kada bi kneževa prosta samovolja bila zakon, te kada bi on hteo da zavede ropstvo: onda bismo mi imali svest o tome da se to ne bi moglo ostvariti. Svaki zna da ne može biti rob. Biti učmao, živeti, biti činovnik, — to nije naše suštinsko biće, ali ono je svakako: ne biti rob. To je dobilo značaj jednog prirodnog bica. Tako se mi na Zapadu nalazimo na tlu prave filozofije.

Pošto sam u nagonu zavisn od nekog drugog, pošto u njemu svoje biće polažem u neku osobenost: to sam onakav kakav egzistiram različan od sebe; jer ja jesam Ja, nešto sasvim opšte, ali sam upleten u neku strast. Samovolja, formalna sloboda je u tome što njenu sadržinu sačinjava nagon. Svrhu prave volje, to jest ono što je dobro, pravedno, — gde sam slobodan, nešto opšte, i gde su drugi takođe slobodni, takođe su Ja, sa mnoom su jednaki, dakle gde postoji odnos slobodnih prema slobodnima i, sa tim, suštinski zakoni, propisi opšte volje, gde je utvrđena pravna ustavnost, — tu slobodu nalazimo tek u grčkom narodu. Otuda filozofija tu počinje.

Mi vidimo da se u Grčkoj razvija realna sloboda, ali ujedno još u jednoj određenoj formi, skopčana sa jednim ograničenjem, pošto su još postojali robovi i države su bile uslovljene ropstvom. Slobodu na Istoku, u Grčkoj i u germanskom svetu možemo najpre površno odrediti u ovim apstrakcijama: Na Istoku je slobodan jedan jedini čovek (despot), u Grčkoj su slobodni nekolicina njih, u germanskom životu važi načelo: svi su slobodni, to jest čovek je kao čovek slobodan. Ali pošto na Istoku onaj Jedinj ne može biti slobodan, jer je za to potrebno da su za nj drugi takođe slobodni: to tamo postoji samo prohtev, samovolja, formalna sloboda, apstraktna jednakost samosvesti, Ja = Ja. Pošto u Grčkoj postoji poseban zakon, to su slobodni Atinjani i Spartanci, — ali Mesenci i heloti nisu. Treba videti gde leži razlog ovoga „nekolicina“. U njemu se nalaze naročite modifikacije grčkoga shvatanja koje moramo razmatrati u vezi sa istorijom filozofije. Kada te razlike razmatramo onda to znači samo i jedino da prelazimo na podelu istorije filozofije.

C.

PODELA, IZVORI I METOD ISTORIJE FILOZOFIJE

1. PODELA ISTORIJE FILOZOFIJE

Pošto u ovome poslu postupamo naučno, to se sama ova podela mora predstaviti kao nužna. Uglavnom možemo da razlikujemo samo dve epohe istorije filozofije, grčku filozofiju i germansku filozofiju, kao što razlikujemo antičku umetnost i savremenu umetnost. Germanska filozofija je filozofija u okviru hrišćanstva, ukoliko ono pripada germanskim nacijama. Ukoliko hrišćansko-evropski narodi pripadaju svetu nauke utoliko oni u svojoj ukupnosti imaju germansku obrazovanost; jer Italija, Španija, Francuska, Engleska itd. zadobile su izvestan novi lik preko germanskih nacija. Jedinstvo takođe zadire u rimski svet, i mi ćemo morati da govorimo o filozofiji na tlu rimskoga sveta; ali Rimljani nisu proizveli svoju vlastitu filozofiju, kao što nemaju ni vlastitih pesnika. Oni su samo primali i podražavali, često duhovito. Čak njihova religija vodi poreklo od grčke religije; po svojoj osobenosti rimska religija se ne približuje ni filozofiji ni umetnosti, već je manje i filozofska i umetnička. Ako pak polazište istorije filozofije može da se izrazi tako da se bog shvati kao neposredna, još nerazvijena opštost, — a njen cilj (cilj našega vremena) jeste da se apsolutno shvati kao duh pomoću dve i po hiljadugodišnjeg rada svetskog duha koji je utoliko spor: onda je za nas lako da idemo od jedne odredbe ka drugoj pomoću ukazivanja na njen nedostatak, — ali to je u toku istorije teško.

Treba naznačiti bliže odredbe onih obeju glavnih suprotnosti. Grčki svet razvio je misao do ideje, germansko-hrišćanski svet naprotiv shvatio je misao kao duh; dakle, ideja i duh su razlike. Bliže odredbe ovoga razvoja su sledeće. Pošto još neodređeno i neposredno opšte (bog), biće, objektivna misao koja kao ljubomorna ne dopušta da išta postoji pored nje, jeste supstancijalna podloga svake filozofije koja se kao takva ne menja već samo dublje prodire u sebe i ispoljava se pomoću ovog razvika odredaba i postaje svesna: to naročiti karakter razvika u prvom periodu filozofije možemo označiti tako što ćemo reći da ovo razviće predstavlja neusiljeno proizlaženje odredaba, figuracija, apstraktnih kvaliteta iz one jednostavne osnove u kojoj se već po sebi sadrži sve.

Drugi stupanj na ovoj opštoj podlozi je povezivanje ovih tako istaknutih odredaba u idealno, konkretno jedinstvo, na

način subjektivnosti. One prve odredbe, naime, bile su apstrakcije; sada se apsolutno kao opšte koje samo sebe određuju, kao delotvorna misao, ne shvata kao opšte u ovoj određenosti. Tako je ono određeno kao totalitet odredaba, kao konkretna pojedinačnost. Sa Anaksagorinim $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, još više kod Sokrata, počinje izvesan subjektivni totalitet u kome mišljenje shvata sebe, gde mislena delatnost predstavlja podlogu.

Treće je potom u tome što sam ovaj prvobitno apstraktni totalitet, realizujući se pomoću delatne misli koja određuje i postavlja razlike, stavlja sebe u svoje različne odredbe koje njemu pripadaju kao idealne. Pošto se ove odredbe sadrže u jedinstvu neodvojene, dakle svaka u njemu jeste takođe druga: to se sami ovi suprotni momenti uzdižu u totalitete. Potpuno opšte forme suprotnosti su opšte i pojedinačno; ili u drugoj formi mišljenje kao takvo i spoljašnji realitet, osećaj, opažanje. Pojam je identitet opštega i posebnoga. I opšte i posebno stavlja se potom kao konkretni u sebi, tako da je opšte u samom sebi jedinstvo opštosti i posebnosti, a tako isto i posebnost. Tako je jedinstvo stavljeno u obe forme. Sasvim konkretno opšte pak jeste duh, sasvim konkretno pojedinačno je priroda. Apstraktni momenti mogu se ispuniti samo samim svojim jedinstvom. Prema tome, ovde je nastupilo to da su obe te razlike, svaka za se, uzdignute do jednog sistema totaliteta, i one se suprotstavljaju jedna drugoj kao stoička i epikurejska filozofija. U stoicizmu se čisto mišljenje razvija u totalitet. Ako se druga strana pretvori u duh, ako prirodno biće, osećaj, postane totalitet, onda imamo epikureizam. Svaka odredba je izgrađena u totalitet mišljenja, u jedan filozofski sistem. Sa gledišta nepristrasnosti ove oblasti ovi se principi, posmatrani svaki za se, pokazuju kao dve nezavisne filozofije koje zapadaju u protivrečnost jedna sa drugom. Po sebi one su identične, ali one shvataju same sebe kao nešto suprotno; i ideja takođe, kao poznata, nalazi se u jednostranoj određenosti.

Viši stupanj potom predstavlja udruživanje ovih razlika. To može da se desi u uništenju, u skepticizmu; međutim, ono što je više jeste afirmativno, ideja u odnosu prema pojmu. Pojam je ono što je opšte, što određuje sebe u sebi, ali i u tome ostaje u svome jedinstvu u idealitetu i providnosti svojih odredaba koje se ne osamostaljuju. Ostalo je realitet pojma, da se same razlike unose u totalitete. Četvrti stupanj je usredsređivanje ideje, tako da se u njoj nalaze sve ove razlike kao totaliteti, ali su u isto vreme potvrđene u jednom konkretnom je-

dinstvu pojma.¹ Ovo obuhvatanje dešava se prvo jedino na neki opšti način u tome nepristrasnom elementu opštosti; opšti ideal shvata se na nepristrasan način.

U svom razviću grčki svet je dospao do ove ideje. On je izgradio jedan idealni intelektualni svet, i to je aleksandrijska filozofija; sa njom se grčka filozofija završila, ispunila je svoju namenu. Ako hoćemo da predstavimo ovaj razvoj u slici, onda je A) mišljenje α) uopšte apstraktno, kao opšti prostor: tako se prazan prostor često smatra za apsolutni prostor. β) Tada se pokazuju najprostije odredbe prostora; mi počinjemo sa tačkom, prelazimo na liniju, na ugao. γ) Treća stvar je njihovo povezivanje u trougao, on je doduše konkretan, ali se još drži u ovom apstraktnom elementu površine, — prvi još formalni totalitet, ograničenje; to odgovara vođ-u. B) Dalji tok je u tome što se svaka strana trougla, kada pretpostavimo da se pretvori u površinu, izgrađuje u trouglov totalitet, u celu figuru kojoj ona pripada, — realizovanje na stranama celine, kao skepticizam, stoicizam. C) Poslednja stvar je u tome što se ove površine, pobočni trougli, zatvaraju u jedno telo, u totalitet. Tek je telo potpuna prostorna odredba, to jest udvostručavanje trougla; ukoliko je trougao izvan tela, ovaj primer ne odgovara.

Kraj grčke filozofije u neoplatoničarima predstavlja jedno savršeno carstvo misli, blaženstva, jedan svet ideala koji postoji po sebi, ali koji nije stvaran, jer se celina uopšte nalazi samo u elementu opštosti. Tome svetu još nedostaje pojedinačnost kao takva koja predstavlja jedan bitni momenat pojma. Za stvarnost je potrebno da se u identitetu obeju strana ideje postavi nezavisni totalitet takođe kao negativan. Ideja se uzdiže do duha tek pomoću ove za sebe postojeće negacije, koja je subjektivnost, apsolutno samostalno biće. Duh je subjektivnost koja treba da zna za sebe; ali on postoji samo kao duh, pošto on za svoj predmet, — a to je on sam, — zna kao za totalitet i za sebe je totalitet. To jest, ona dva trougla koji se nalaze na prizmi gore i dole ne treba da budu dva kao udvostručeni, već

¹ U drugom izdanju deo ovog pasusa koji počinje rečima „Pojam je...“, pa do reči „u jednom konkretnom jedinstvu“ izražen je ovako: „Prema tome, ako je pojam ono opšte koje dalje određuje sebe u sebi ali pri tom ipak ostaje u svome jedinstvu, u idealitetu i providnosti svojih odredaba koje se ne osamostaljuju: ostalo naprotiv jeste realitet pojma u kome se same razlike dovode u totalitete; onda je četvrti stupanj usredsređivanje ideje u kome se nalaze sve ove razlike kao totaliteti, ali su u isto vreme potvrđene u jednom konkretnom jedinstvu pojma.“ — Prev.

treba da budu u takvom jedinstvu u kome se uzajamno prožimaju; — ili sa telom nastaje razlika između centra i ostale telesne periferije. Ova suprotnost realne telesnosti prema centru, kao nečem prostom, sada se pokazuje; i totalitet je ujedinjavanje centra i supstancijalnosti, — ali ne nepristrasno ujedinjavanje, već u smislu da je centar ono što zna nasuprot onome što je objektivno, da je on ono što je subjektivno nasuprot supstancijalnome.¹ Tako je onda ideja ovaj totalitet i ideja koja zna za sebe suštinski je različna od subjektivnosti.² Subjektivnost je takva da stavlja sebe za sebe, ali tako da se kao takva zamišlja za sebe kao supstancijalnu. Ona je pivo samo formalna; ali ona je realna mogućnost supstancijalnoga, po sebi opštega, po svojoj nameni ima da se realizuje, da se identifikuje sa supstancijom. Na osnovu ove subjektivnosti i negativnog jedinstva, na osnovu ove apsolutne negativnosti ideal sada nije više predmet samo za nas, već je predmet sam sebi. Taj princip pojavio se u hrišćanskom svetu. U savremenom principu subjekat postaje tako slobodan za sebe, čovek postaje slobodan kao čovek; na ovu odredbu odnosi se predstava da on ima beskonačnu namenu da postane supstancijalan, blagodareći svojoj nastrojenosti da je duh. Bog se poznaje kao duh koji se udvostručuje sam od sebe, ali tu razliku isto tako ukida, u njoj je za sebe, kod sebe. Uopšte je zadatak sveta da se izmiri sa duhom, da u njemu sazna sebe. Taj zadatak je prenesen na germanski svet.

Prvi početak izvršenja toga zadatka nalazi se u religiji; ona predstavlja neposredno gledanje toga principa i verovanje u njega kao nekog stvarno određenog bića pre nego što se došlo do saznanja toga principa. U hrišćanskoj religiji taj se princip nalazi više kao osećanje, kao predstava; u njemu se sadrži to da je čovek kao čovek određen za večno blaženstvo, da je predmet božje milosti, milosrđa, božanskog interesovanja, — to jest da čovek ima apsolutnu beskonačnu vrednost. Tačnije rečeno ovaj se princip sastoji u tome što se u hrišćanstvu sadrži dogma o jedinstvu božanske i ljudske prirode koju je Hristos otkrio ljudima: čovek i bog, objektivna i subjektivna ideja tu su jedno isto. To se u drugom obliku nalazi u staroj priči o grehu, po njoj zmija nije prevarila čoveka; jer bog veli: „Gle,

¹ U drugom izdanju: „ali ne nepristrasno udruženje; već tako da subjektivno zna za sebe kao za subjektivno nasuprot onome što je objektivno i supstancijalno.“ — Prev.

² U drugom izdanju mesto „subjektivnosti“ stoji „supstancijalnosti.“ — Prev.

Adam je postao kao jedan od nas, on zna šta je dobro i šta je zlo." Stalo je do toga jedinstva subjektivnog principa i supstancijaliteta; proces duha sastoji se u tome što se to subjektivno jedno¹ oslobađa svoje neposrednosti pa se pokazuje kao identično sa supstancijalnim. Čovekova svrha izražena je kao najuzvišenije savršenstvo. Iz toga vidimo da religijske predstave i spekulacija nisu tako udaljene jedna od druge kako se to inače misli. I ja navodim te predstave da ih se ne bismo stideli, mada im pripadamo; i kada se uzdignemo iznad njih, — da se ne stidimo naših predaka iz ranijeg hrišćanskog doba koji su gajili tako duboko poštovanje prema ovim predstavama.

Ono što je prvo² u tome je što postoje dva totaliteta — jedno udvostručavanje supstancije, koje je pak po svome karakteru takvo da ta dva totaliteta ne padaju više jedan izvan drugog, već se apsolutno traže u njihovoj vezi jedan s drugim. Dok su ranije stoicizam i epikureizam nastupali samostalno, — čiji je negativitet predstavljao skepticizam, — pa se naposljetku pojavila takođe njihova po sebi postojeća opštost: dotle se sada za ove momente zna kao za različne totalitete, te je potrebno da se u njihovoj suprotnosti postave kao jedno isto. Ovde imamo pravu spekulativnu ideju, pojam u njegovim odredbama, od kojih je svaka realizovana kao totalitet i koje su apsolutno povezane jedne s drugima. Prema tome mi zapravo imamo dve ideje, subjektivnu ideju kao znanje i sem toga supstancijalnu konkretnu ideju; i razvoj, usavršavanje ovog principa, da on dospe do misaone svesti, jeste interes savremene filozofije. Tu najzad postoje odredbe koje su po svojoj prirodi konkretnije nego kod starih. Ova suprotnost do koje su se zaoštrile te strane, shvaćena u njenom najopštijem značenju, jeste suprotnost mišljenja i bića, individualiteta i supstancijaliteta, — tako da se u samom subjektu njegova sloboda opet nalazi u oblasti nužnosti, — suprotnost subjekta i objekta, prirode i duha, ukoliko je naime duh kao konačan protivstavljen prirodi. Postoji zahtev da se u njihovoj suprotnosti zna za njihovo jedinstvo; to je osnova filozofije koja je ponikla u hrišćanstvu.

Grčko filozofiranje je prostodušno, jer se u njemu još ne uzima u obzir ova suprotnost između bića i mišljenja, za nj ona još ne postoji. Tu se filozofira, misli, mišlju se rezonuje; tako

¹ U drugom se izdanju domeće: „Ili njegovo samostalno biće”. — *Prev.*

² U drugom izdanju: „Prema tome osnova filozofije koja je ponikla u hrišćanstvu je...”, dok se u ovom izdanju tim rečima ovaj pasus završava. — *Prev.*

da se u mišljenju nalazi nesvesna pretpostavka da mišljenje jeste takođe biće. Nailazi se takođe na stupnjeve grčke filozofije koji po izgledu stoje na istom stanovištu na kojem stoje i hrišćanske filozofije. Mi ćemo kod Grka naći ne samo sofističku filozofiju, već takođe i novoakademska i skeptičku filozofiju koje su uopšte postavile učenje da se istina ne može saznati. One bi, prema tome, utoliko mogle biti jedno isto sa onim novijim filozofijama subjektivnosti koje uče da su sve misaone odredbe po svojoj prirodi subjektivne, usled čega problem objektivnosti još ne bi bio rešen. Ali, između njih postoji jedna suštinska razlika. U starim filozofijama, koje su tvrdile da mi znamo samo za ono što se priviđa, time je celina završena; u njenoj se pozadini ne nalazi još neko po-sebi, neki drugi svet za koji se takođe zna, ali ne na pojmovan, spoznajan način. Što se tiče praktičnog života uopšte predstavnici nove akademije i skeptičari priznavali su da se moramo upravljati prema onome što se priviđa. Ali, usvojiti za pravilo i merilo u životu ono što se priviđa i po njemu postupati pravedno, moralno, razumno (na primer, takođe u lekarstvu), to ne predstavlja znanje o onome što postoji; tu je uzeto za osnovu samo ono što se priviđa. Time se dakle ne tvrdi u isto vreme da ono predstavlja i neko znanje za ono što je istinito. Isključivo subjektivni idealisti novijeg doba poseduju još neko drugo znanje — znanje koje nije zasnovano na mišljenju, na pojmu, već predstavlja neko neposredno znanje, veru, gledanje nekog drugog sveta i čežnju za njim (tako uči Jakobi). Stari filozofi ne osećaju neku takvu čežnju, već naprotiv savršeno umirenje i spokojstvo u onoj izvesnosti po kojoj za znanje postoji samo ono što se priviđa. S obzirom na to moramo tačno utvrditi stanovišta, inače ćemo na osnovu jednakosti rezultata zapasti u zabludu da u onim starim filozofijama potpuno vidimo određenost savremene subjektivnosti. Pošto je usled prostodušnosti starog filozofiranja svu oblast predstavljalo ono samo što se priviđa, to kod njega nisu postojale sumnje u objektivnost mišljenja.

Novije doba ima kao totalitet određenu suprotnost i suštinsku vezu obeju strana. Tako mi imamo suprotnost između uma i vere, između vlastitog ubeđenja i objektivne istine koja treba da se usvoji bez vlastitog uma, štaviše čak uz zanemari vanje uma i odustajanje od njega, — između uma i vere u crkvenom smislu; ili vere u savremenom smislu, — to jest u smislu odbacivanja uma u korist nekog unutrašnjeg otkrivanja, neke neposredne izvesnosti, intuicije, instinkta, u sebi nađenog osećanja. Ovo znanje koje tek ima da se razvije ima naročiti

značaj, jer se njime izgrađuje suprotnost između njega i znanja koje se razvija u sebi. I u jednom i u drugom uspostavljeno je jedinstvo između mišljenja, ili¹ subjektivnosti i istine, ili¹ objektivnosti; samo što je u prvoj formi rečeno da prirodan čovek zna za istinu onako kako on u nju veruje, dok u drugoj formi doduše takođe postoji jedinstvo između znanja i istine, ali u isto vreme u njoj se subjekat uznosi iznad neposrednog načina čulne svesti, pa do istine dospeva tek pomoću mišljenja.

Cilj je da se apsolutno zamisli kao duh, kao nešto opšte koje, kao beskonačna dobrotu pojma, u svome realitetu oslobađa iz sebe svoje odredbe, u njih se potpuno ugrađuje i prenosi tako da one same mogu ili postojati ravnodušno jedne izvan drugih ili se boriti jedne protiv drugih; ali tako da ti totaliteti jesu samo jedno isto, i da su identični ne samo po sebi (to bi bila samo naša refleksija), već za sebe, — odredbe njihove razlike jesu same za se samo idealne.²

Mi, dakle, uopšte uzev imamo dve filozofije: grčku i germansku. Što se tiče germanske filozofije, moramo razlikovati dva doba: vreme kada se filozofija formalno pojavila kao filozofija i period obrazovanja i pripremanja za savremeno doba. Germansku filozofiju možemo početi tek onde gde se ona pojavljuje u naročitoj formi kao filozofija. Između prvog perioda i novijeg doba pada, kao srednji period, ono previranje jedne nove filozofije koje se, s jedne strane, održava u supstancijalnoj suštini, ne dospevajući do forme; s druge strane izobražava misao kao čistu formu neke pretpostavljene istine dok ta misao ne upozna ponovo sebe kao slobodan osnov i izvor istine. Otuda se istorija filozofije deli na ova tri perioda: period grčke filozofije, period filozofije srednjeg veka i period filozofije novijeg doba; od njih je prvi period određen mišlju uopšte, drugi se deli na suštinu i formalnu refleksiju, u trećem pak u osnovni teži pojam. Ovo ne treba razumeti tako kao da bi prvi period sadržao samo misli; on sadrži takođe pojmove i ideje, — isto

¹ Reč „ili“ umetnuta prema drugom izdanju. — *Prev.*

² U drugom izdanju u ovom pasusu se dodaju još ove misli: „Prema tome, ako se sad polazište istorije filozofije može izraziti tako da se bog shvati kao neposredna, još nerazvijena opštost, a njen cilj, da se apsolutno shvati kao duh radom svetskoga duha od dva i po hiljaduleća, jeste cilj našega doba: onda se nama olakšava posao da od jedne odredbe, pomoću isticanja njenog nedostatka, pređemo na drugu; u toku istorije međutim to je teško.“ — *Prev.*

onako kao što poslednji period počinje od apstraktnih misli, ali koje sačinjavaju neki dualizam.¹

Prvi period: od Talesovih vremena (otprilike 600 godina pre naše ere) do neoplatonske filozofije (Plotin u trećem stoleću) i njenog daljeg nastavljanja i usavršavanja (od strane Proklusa u petom stoleću) do izumiranja svake filozofije (ova filozofija je docnije stupila u hrišćanstvo, mnoge filozofije u okviru hrišćanstva imaju za osnovu samo neoplatonsku filozofiju); — jedno razdoblje od oko 1000 godina čiji se kraj poklapa sa seobom naroda i sa propašću Rimskog Carstva.

Drugi period: je doba srednjega veka — tu spadaju sholastičari, sa istorijskog stanovišta valja spomenuti takođe Arabljane i Jevreje, ali ta filozofija pada poglavito u granice hrišćanske crkve; — jedno razdoblje koje obuhvata nešto više od 1000 godina.

Treći period: filozofija novog doba — istupa kao samostalna od vremena tridesetogodišnjeg rata sa Bekonom, Jakobom Bemeom i Kartezijem (Kartezije počinje sa principom: cogito, ergo sum); — razdoblje od nekoliko stoleća, tako je ta filozofija još nešto novo.

2. IZVORI ISTORIJE FILOZOFIJE

Ovde su izvori drukčiji nego u političkoj istoriji. U političkoj istoriji su izvori sami istoričari koji opet za svoje izvore imaju dela i govore samih pojedinaca; — istoričari koji nisu izvorni crpli su naravno iz druge ruke. Istoričari su već uneli dela u istoriju, u formu predstave; naziv istorija ima tu dvosmislenost što označuje, s jedne strane, same podvige i događaje, a s druge strane ih označuje ukoliko su oni izrađeni pomoću predstavljanja za predstavu. U istoriji filozofije istoričari nisu izvori, već se sama dela nalaze pred nama; to su sama filozofska dela. Ona su pravi izvori; ako neko hoće da proučava istoriju filozofije ozbiljno on mora da priđe samim tim izvorima. Pa ipak ta dela predstavljaju jedno suviše veliko bogatstvo da bismo se u istoriji pridržavali jedino njih. Kod mnogih filo-

¹ Prevedeno prema drugom izdanju, gde su umesto reči „aber vom Dualismus“ stavljaju reči „die aber einen Dualismus bilden.“ — *Prev.*

zofa, međutim, neophodno je potrebno da se pridržavamo samih pisaca. U nekim razdobljima o kojima nam izvori nisu sačuvani, na primer izvori starije grčke filozofije, mi se naravno moramo pridržavati istoričara i drugih pisaca. Ima i drugih perioda s obzirom na koje je poželjno da su drugi čitali dela njihovih filozofa, pa da su nam predali izvode iz njih. Nekoliko sholastičara ostavilo je posle sebe dela od 16, 24 i 26 filijanata; tu se zaista moramo pridržavati rada drugih. Takođe su mnoga filozofska dela retka, teško se mogu dobiti. Poneki filozofi su uglavnom ušli u istoriju i literaturu; otuda se možemo ograničiti na one zbirke u kojima se oni nalaze. Najznamenitija pak dela o istoriji filozofije su sledeća, pri čemu radi bližeg obaveštenja, ukazujem na izvod iz Tenemanove Istorije filozofije od A. Venta, pošto ne želim da navodim svu literaturu.

1. Jedna od prvih istorija filozofije koja je značajna samo kao pokušaj jeste *The History of Philosophy* by Thom. Stanley. (Lond. 1655, fol.; ed. III., 1701. 4., preveo na latinski Godofr. Olcarius. Lipsiae 1711. 4.). Ova se istorija više ne upotrebljava mnogo, i u njoj se izlažu samo stare filozofske škole kao sekte, — kao da nije bilo nikakvih novih. Ona se zasniva na uobičajenom shvatanju ondašnjeg doba da postoje samo stare filozofije i da se sa hrišćanstvom vek filozofije završio, kao da je filozofija stvar neznabožaca i da se istina može naći samo u hrišćanstvu. Pravi se razlika između istine koja se dobija iz prirodnog uma (stare filozofije) i otkrivene istine (u hrišćanskoj religiji); tako u ovoj religiji ne bi više bilo nikakve filozofije. U doba obnove nauka još nije bilo nikakvih pravih filozofija. U Stenlijevo doba svakako ih je bilo; ali osobene filozofije bile su još suviše mlade, te da bi stara gospoda mogla imati prema njima takav respekt da ih priznaju kao nešto osobeno.

2. Jo. Jac. Bruckeri *Historia critica philosophiae*. Lipsiae 1742—1744, četiri dela ili pet knjiga u 4; drugo neizmenjeno, ali jednim dodatkom uvećano izdanje 1766—1767, četiri dela u šest svezaka (četvrti deo ima dve knjige, a šesta knjiga je suplement). To je jedna jako razvučena kompilacija koja nije crpena sasvim iz izvora, već je pomešana sa refleksijama, kao što je tada bilo u modi; izlaganje je vrlo nečisto (vidi napred str. 30—31). Takav metod rada je posve neistorijski; pa ipak u istoriji filozofije mora se postupati više istorijski nego ma gde inače. Otuda je ovo delo potpuno suvišno. Izvod iz njega je Jo. Jac. Bruckeri *Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae*. Lipsiae 1747, 8; drugo izdanje Lajpcig 1756; treće je priredio Born. Lajpcig 1790, 8.

3. Dietrich Tiedemann's *Geist der spekulativen Philosophie*. Marburg 1791—1797; 7 knjiga, 8. Pri tom je D. Tideman obradio političku istoriju opširno, ali bez duha; jezik je nategnut i kitnjast. Celo to delo predstavlja jedan žalostan primer koji pokazuje kako se jedan učeni profesor može celoga života baviti proučavanjem spekulativne filozofije a da ipak nema pojma o tome šta je spekulacija. (Njegovi argumenti povodom Cvazbrikerovog Platona u istom su stilu.) On pravi izvode iz filozofa, dogod oni stoje na stanovištu razumskog mišljenja; čim pak naiđe na spekulativne elemente on obično postaje ljutit, prekida izlaganje i oglašava sve za prazne suptilitete, izjavljujući: nama su te stvari bolje poznate. Njegova je zasluga u tome što je pribavio dragocene izvode iz retkih knjiga srednjega veka, — iz kabalističkih i mističkih dela toga veka.

4. Joh. Gottlieb Buhle: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben*; Göttingen 1796—1804; 8 delova, 8. Stara filozofija obrađena je nesrazmerno kratko; ukoliko je dalje prodirao Bule je bivao sve opširniji. Kod njega ima mnogo dobrih izvoda iz retkih dela, na primer iz Đordana Bruna, a koja se nalaze u getingenškoj biblioteci.

5. Wilh. Gottl. Tennemann's *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798—1819; 11 delova, 8. (Osmi deo u kojem se izlaže sholastička filozofija sastoji se iz dve knjige). Filozofije su iscrpno izložene, i filozofije novijeg doba bolje su obrađene nego stare filozofije. Filozofije savremenog doba mogu se takođe lakše izložiti, jer je potrebno samo da se iz njih napravi jedan izvod, — zapravo da se prevede; misli su nam mnogo bliže. Što se tiče starih filozofa, kod njih stvar stoji drukčije, oni stoje na jednom drugom stanovištu pojma, zbog čega je teže da se pravilno shvate. Na taj način se preinačava ono što je staro u nešto što je nama bolje poznato; to se dešava Tenemanu, i u tome pogledu on je skoro neupotrebljiv. Kod Aristotela, na primer, Teneman pokazuje tako veliko nerazumevanje da mu podmeće nešto direktno suprotno; usvajanjem suprotnosti od onoga što Teneman označuje kao aristotelovsko dobija se pravilnije shvatanje Aristotelove filozofije. Teneman je pri tom tako iskren da ispod teksta navodi odgovarajuće mesto iz Aristotela, tako da se jasno vidi protivrečnost koja često postoji između originala i njegovog prevoda. Teneman je mišljenja da je od bitne važnosti da istoričar nema nikakve vlastite filozofije. On se ponosi time što nema nikavog sistema; ali u osnovi

on ipak ima jedan sistem, — on je kritički filozof. On hvali filozofe, njihovo proučavanje, njihovu genijalnost; ali kraj te pesme je u tome što ih sve prekoreva zbog te jedne njihove mane što još nisu bili kantovci, što još nisu istraživali izvore saznanja, na osnovu čega bi došli do rezultata da se istina ne može saznati.

Od priručnika treba navesti ova tri: 1) Fridrich Ast's *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*; Landshut 1807, 8; drugo izdanje 1825. Pisan je u boljem duhu, najčešće izlaže Šelingovu filozofiju, samo nešto zbrkano. U njemu se na, donekle, formalan način postavlja razlika između idealne i realne filozofije. 2) Izvod iz Tenemana od profesora Venta u Getingen-u (peto izdanje u Lajpcigu 1829. 8). Čovek se čudi kada vidi šta se sve tu navodi kao filozofija, ne vodeći računa o tome da li to što se navodi ima nekog značaja ili ne. Ništa lakše od toga da se čovek uhvati za neki princip; tada dotični veruje da je time stvorio nešto novo, duboko. Takve takozvane nove filozofije niču kao pečurke iz zemlje. 3) Rixner: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 3 Bände, Sulzbach 1822—1823, 8. (drugo popravljeno izdanje 1829); taj priručnik treba najlepše preporučiti; ali ipak ja neću da tvrdim da on odgovara svim zahtevima koje treba da ispuni jedna istorija filozofije. Neke strane se ne mogu pohvaliti, ali naročito su svrsishodni dodaci uz svaku knjigu u kojima su navedena glavna mesta iz originala. Potrebne su hrestomatije, pre svega iz starih filozofa; mesta iz filozofa pre Platona nema mnogo.

3. METOD PRIMENJEN U OVOJ ISTORIJI FILOZOFIJE

Što se tiče opšte istorije ja ću od spoljašnje istorije da dodirnem samo duh vremena, njihov princip; isto tako navešću životne prilike znamenitih filozofa. Međutim, u pogledu filozofija treba spomenuti samo one od njih čiji je princip izazvao neki polet i koje su doprinele izvesnom proširenju nauke. Na taj način ostaviću na stranu mnoga imena koja se u nauci priznaju, ali koja su u pogledu filozofije štura. Ja ću preći preko istorije širenja nekog učenja, preko njegovih udesa, preko onih koji su samo predavali o nekom učenju, kao i preko izvođenja celokupnog shvatanja sveta po jednom određenom principu.

Izgleda da se može prihvatiti mišljenje po kome jedan istoričar ne treba da ima nikakvog sistema, u ono što izlaže ne treba ništa od svoga da dodaje niti da upliće svoje sudove o

njemu. Istorija filozofije treba zapravo da zasnuje ovu nepristrasnost; i utoliko izgleda preporučljivo da se daju samo izvodi iz pojedinih filozofa. Naravno, onaj ko o stvari ništa ne razume, ko nema nikakvog sistema već ima samo istorijsko znanje, taj će se ponašati nepristrasno. Ali, treba praviti razliku između političke istorije i istorije filozofije. Mada se, naime, čak ni u političkoj istoriji ne smemo ograničiti na to da događaje izlažemo letopisački, ipak se ona može izlagati sasvim objektivno kao Homerova epopeja; tako su radili Herodot i Tukidid. Kao slobodni ljudi oni puštaju objektivnome svetu da čini šta hoće, ništa od svoga nisu dodavali, niti su uzimali na odgovornost i donosili presude o ličnostima čije su radnje izlagali.

Ipak se u političku istoriju takođe odmah unosi neka svrha. Tako je kod Livija rimska vladavina glavna stvar. Mi u njegovoj istoriji vidimo kako se Rim podiže, kako se brani i vrši svoju vlast; glavnu svrhu predstavlja Rim, proširenje njegove vlasti, usavršavanje njegovog ustava itd. Tako u istoriji filozofije um koji se razvija postaje sam od sebe svrha, nije to neka strana svrha koju mi u nju unosimo; tu je sama stvar ono što leži u osnovi kao nešto opšte, koja se tako pojavljuje kao svrha, i sa kojom se pojedina izrađivanja i likovi sami od sebe upoređuju. Stoga, mada istorija filozofije ima zadatak da govori o delima, ipak se postavlja prvo pitanje: šta je zapravo jedno delo filozofije, da li je nešto filozofsko ili nije. U spoljašnjoj istoriji sve je delo, — naravno, postoje važne i nevažne stvari, — ali delo je tu dato predstavi neposredno; u filozofiji nije tako. Zbog toga apsolutno nije moguće da se istorija filozofije obrađuje bez rasuđivanja od strane istoričara.

Enciklopedija filozofskih disciplina



Uređivački odbor

Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga,
Ivan Kuvačić, Gajo Petrović, Predrag Vranicki,
Antun Žvan

Glavni urednik

Danko Grlić

Mub. sp. 26/53

Veljko Korać

FILOZOFIJA i NJENA ISTORIJA



Filozofija između prošlosti i budućnosti

Filozofija živi sa svojom istorijom. Od antičkih vremena do našega doba ona se vraća i obraća svojoj prošlosti i oživotvoruje svoje istorijsko nasleđe, povezujući svoju prošlost i svoju sadašnjost. Ovo misaono stremljenje ispoljava se raznovrsno, a svoj krajnji domet dostiže u shvatanju da u istoriji filozofije imamo posla sa samom filozofijom i da je proučavanje istorije filozofije — proučavanje same filozofije¹.

Ali, filozofija živi sa svojom istorijom čak i u sasvim suprotnom stremljenju — kada podleže neobičnom iskušenju da u svojoj sopstvenoj prošlosti, u svome istorijskom nasleđu, traži samo dokaze o svojoj ograničenosti i svojoj nemoći da se uzdigne na visinu savremenih nauka. Iako je ovo stremljenje uzelo maha tek u naše doba, njegov nadolazak uočio je već G. W. F. Hegel, pa je na samom početku svojih razmatranja osnovnih problema istorije filozofije napomenuo da se poglavito na temelju istorije filozofije dokazuje da filozofija kao nauka nema nikakve vrednosti².

¹ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, Istorija filozofije, 1—III, III izdanje, Beograd, 1975, str. 23, 25.

² Ibid., str. 5.

O povezanosti filozofije i njene istorije izrečeni su različiti sudovi³. Oni se najčešće svode na to da ni za jednu nauku nema njena istorija značaj, kakav ima istorija filozofije za filozofiju, i da bez poznavanja istorije filozofije nema pristupa nijednoj epohi filozofije⁴.

Ovom zaključku vodi u stvari sveukupno istorijsko iskustvo ljudskog duha, a ne samo istorijsko iskustvo filozofije, jer je vraćanje i obraćanje prošlosti, poznavanje prošlosti, jedna od temeljnih potreba ljudskog duha, pa i filozofije.

U filozofiji se, međutim, ova potreba ispoljava neuporedivo intenzivnije i složenije, nego u ostalim oblastima duha. Zbog toga se javljaju i obnavljaju sumnje u značaj istorijskog nasleđa filozofije, uprkos istorijskom iskustvu same filozofije.

Glavni uzroci tih sumnji su gotovo uvek isti.

Pre svega, to je površno uverenje da je filozofija isto što i bilo koja posebna nauka, pa se zaključuje da je istinska, prava filozofija, samo najnovija filozofija, kao što se zaključuje da je istinska nauka — samo nauka najnovijeg datuma. Na temelju takvog uverenja mogu se poricati, zanemarivati, ili dovoditi u sumnju sva ranija filozofska učenja⁵.

³ Olof Gigon, *Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles*; Martial Guérout, *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie*; (La filosofia della storia della filosofia, Milano-Roma, 1954.). *The pilgrimage of truth through time: the conception of the history of philosophy in G. W. F. Hegel*; (Hegel and the History of Philosophy, The Hague, 1974). I mnoge druge rasprave o istoriji filozofije.

⁴ Franz Austeda, *Moderne Philosophie*, Freiburg, 1972.

⁵ Martial Guérout, op. cit., 31.

Sumnje se javljaju i zbog toga što se istorija filozofije na površini pokazuje kao neiscrpno mnoštvo najraznovrsnijih filozofskih shvatanja, učenja i stremljenja, kao bezmerni »haos sistema«, koji nastaju i ostaju izvan mogućnosti povezivanja u homogenu celinu, pa izgleda kao da se ona temeljna potreba duha za upoznavanjem prošlosti može ostvariti samo tako da se istorijsko nasleđe filozofije dovede u funkciju određenog filozofskog shvatanja, učenja, ili sistema, sa svim posledicama koje iz toga proizlaze.

A povrh svega, sumnje nastaju zbog toga što je osobito svojstvo filozofskog mišljenja da uvek iznova sve problematizuje, pa i samu filozofiju. To je uzrok što nema jedinstvenog opšteg pojma filozofije, a samim time, ni definicije filozofije koja bi mogla da zadobije opštu saglasnost⁶. A najviše od svega problematizuje se povezanost između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti filozofije bez koje se istorija filozofije ne može legitimisati kao celina.

Ove i slične sumnje sažimaju se u jedno ključno pitanje: da li je filozofija doista životvorno povezana sa svojim istorijskim nasleđem, sa svojom istorijom, ili je to samo pusta tlapnja istorizma, kao što misle sledbenici analitičkih stremljenja u savremenoj filozofiji?

⁶ Teodor Oizerman misli da je osobita, neobična priroda istorijskog razvitka filozofije uzrok teškoća koje se javljaju kada se pokušava definisati filozofija. Da bi ilustrirao taj svoj stav, pokušao je da klasifikuje različite definicije filozofije, razvrstavši ih u deset grupa. Međutim, taj pokušaj zaslužuje pažnju samo zbog toga što pokazuje da se filozofija definiše onako kako se shvata, i da definicija filozofije ima koliko i razlika u shvatanjima filozofije. (Theodor Oizerman, *Problems of the History of Philosophy*, Moscow, 1973).

Traganje za odgovorom na ovo pitanje vodi u prošlost, pa se već samim time pokazuje da se filozofija legitimizuje svojim istorijskim nasleđem. Već u antičko doba bilo je jasno da je svaki novi stupanj znanja i mudrosti plod ranijeg razvitka i da, prema tome, u prošlosti, u nasleđu, treba tražiti poreklo sadašnjeg znanja⁷. U staroj grčkoj filozofiji misao se uzdigla do toga saznanja i, mada je to bilo još daleko od poimanja istorijskog razvitka, koje se razvilo u moderno doba, bilo je jasno da bez prošlosti nema ni sadašnjosti, ni budućnosti. A kada je u pitanju filozofija, već tada je postalo jasno da ona potvrđuje svoju osobitost upravo time što oživotvoruje svoju prošlost.

Odnos prema prošlosti formirao se kod grčkih filozofa dvojako: neki su filozofi usvajali misli prethodnika i to su priznavali i isticali, kao što pokazuju primeri Elejaca, Stoičara i ostalih škola; a neki su odlučno kritikovali misli prethodnika, i u raspravama s njima, na ovaj ili onaj način ostavljali o njima svedočanstva. I u jednom i u drugom slučaju, tako su se uspostavljale veze među najraznovrsnijim filozofskim učenjima i stremljenjima, a samim time i pojmovi o grčkoj filozofiji kao celini.

Platonovi dijalози to najubedljivije pokazuju. U njima je Platon nenadmašno predstavio, pre svega, svoga učitelja Sokrata. Sam Sokrat nije ništa napisao. Ali u dijalozima govori u Platonovo ime. Upravo je zato često osporavana i autentičnost Platonovog predstavljanja — osobito u kasnijim dijalozima — Sokratove ličnosti i filozofije. Platon je takođe pred-

stavio Parmenida i Zenona, zatim Gorgiju, Protagoru, Trasimaha i Kratila, kao i druge sofiste. Predstavio ih je kao Sokratove (i svoje) sabesednike čija mišljenja osporava. Upravo u sporovima sa sofistima, Platon je kritički prikazao mišljenja sofista u duhu svoga filozofskog sistema i to je svakako jedan od uzroka što su se stvorile mnoge predrasude o sofistima. Ali, s druge strane, Platonova je neosporna zasluga što mnogi sofisti nisu zaboravljeni. I ne samo što nisu zaboravljeni, već su ostali prikazani kao svedoci uspona stare grčke filozofije.

Iako je Platonova zainteresovanost za savremenike i prethodnike bila izazvana potrebama njegovog sistema filozofije, njegova dela su puna jedinstvenih podataka bez kojih se ne može ni zamisliti stara grčka filozofija. U njegovim dijalozima filozofi istupaju kao nosioci i zastupnici određenih stavova, shvaćanja, načela, a njihove ličnosti su u drugom planu, pa su zbog toga dragoceni za istraživače. Na to svakako misli i savremeni istoričar filozofije John Passmore kada ističe da Platon, na primer, uopšte nije bio zainteresovan za Heraklita kao Heraklita, već za načelo da je sve u neprekidnoj menič⁸. Bio je, dakle, zainteresovan za osnovni princip Heraklitove filozo-

⁸ John Passmore izražava rašireno mišljenje da je Platon u mnogo čemu bio veoma zainteresovan za svoje prethodnike, o čemu govore već i sami naslovi njegovih dijaloga, ali da je njegova zainteresovanost za prethodnike bila samo više polemička, nego istorijska. Navodeći neke kritičke zamerke Platonu zbog toga što je u svom odnosu prema prethodnicima pokazivao više smisla za humor i ironiju, nego za objektivnost, J. Passmore sa svoje strane dodaje da je beskorisno tražiti kod Platona istorijski stav koji je svojstven savremenim historiografima. — John Passmore, *The Idea of A History Of Philosophy, The Historiography Of Philosophy*, The Hague., 5—6.

⁷ John Herman Randall, Jr., *How Philosophy Uses Its Past*, New York and London, 1963., 75—76.

fije, za ono što je smatrao značajnim za filozofiju. I, bez obzira što je osporavao shvatanja s kojima se nije slagao, on je na taj način povezivao najraznovrsnija shvatanja u celinu. Kada se zna da se sačuvalo malo od filozofskih dela, koja su nastala pre Platona i da se o filozofima koji su ta dela napisali sudi prema oskudnim fragmentima koji su se slučajno sačuvali u nekim drugim delima, i koji su u velikoj meri sporni, očigledan je izuzetni značaj Platonovih dijaloga za proučavanje istorije stare grčke filozofije, bez obzira na polemičko obeležje njegovih izlaganja.

U stvari, zainteresovanost za suprotna mišljenja, koja se osporavaju, omogućila je da se raznovrsna učenja i shvatanja u staroj grčkoj filozofiji, artikulisu i dovedu u celinu i da se shvati da raznovrsnost mišljenja, učenja i stremljenja nije slabost filozofije, već njena osobita snaga bez koje ona ne može da živi. Jer, kao što je otvorenost mišljenja znak njegove zrelosti, tako je zatvorenost mišljenja znak njegove nezrelosti i nedoraslosti da prizna i ceni ono što je drukčije.

Aristotel je to znao, jednako kao i njegov učitelj Platon, pa je to u svojoj *Metafizici*, osobito isticao. Zapisao je, pored ostalog, da su neki filozofi izložili učenja različita od njegovog i da su takode posvetili pažnju nekim pitanjima koja su bila zanemarena. Zapisao je takode da svako (među filozofima) kaže ponešto o prirodi stvari i kao pojedinac postiže malo, ali u zajednici postepeno dostiže velika znanja⁹.

⁹ Aristotel, *Metafizika*, Beograd, 1960., II, I. 995 b 1; Ia, 10, 993 b.

Aristotel se formirao kao Platonov sledbenik, ali je bio isuviše darovit i samostalan, da bi ostao u seneci Platonove filozofije. On nije bio nadahnut pesnik kao Platon, već veliki istraživač sa izuzetnim smislom za konkretnost i za racionalne sinteze najširih razmera, pa je genijalno izveo do kraja ono što su stvorili i ostavili njegovi prethodnici i na jedinstven način sintetizovao celokupnu grčku filozofiju u njenom usponu. Mladi Marx je tačno uočio njegovu istorijsku ulogu u staroj grčkoj filozofiji kada ga je nazvao Aleksandrom Makedonskim grčke filozofije¹⁰.

U svojoj *Metafizici* Aristotel je ostavio potonjim generacijama, sve do našega doba, živo i ubedljivo svedočanstvo o svojim prethodnicima i savremenici-ma, o njihovim idejama i učenjima, o usponu grčke filozofije uopšte, pa je ovo delo nepresušni izvor podataka o staroj grčkoj filozofiji. U ovom delu Aristotel se nije trudio da pokaže i dokaže kako su, koliko su savremenici i njegovi prethodnici bili u zabludi, kao što je nastojao da pokaže Platon, već kako su ideje i shvatanja njegovih prethodnika bile pripremni stupnjevi, koje je morala da pređe filozofska misao da bi se najzad uzdigla do sinteze, to jest, do njegove filozofije. On je, dakle, misli svojih prethodnika prikazao kao pripremu svoga sopstvenog sistema filozofije i tako je uspostavio jedinstvo i kontinuitet grčke filozofije. Nastojao je da shvatanja svojih prethodnika i savremenika izloži problemski, pa se tako cela grčka filozofija pre njega prikazuje kao problemska celina.

Pre Aristotela niko nije ni pokušao da postigne slično. A u njegovoj *Metafizici* izlaganja idu sve od

¹⁰ K. Marx — F. Engels, *Dela*, Beograd, 1968, T. I. 97.

mita i mitskog odnosa prema svetu i od pojmova narodne mudrosti — do jonskih fizičara i dalje — do Heraklitove filozofije, do pitagorovaca i elejaca, do atomista i do Platona. U prvim knjigama *Metafizike* postavljeni su u redosled osnovni filozofski problemi, koje su postavili njegovi prethodnici. Pošto je izložio stav da najviše saznanje doseže do prvih uzroka i načela, Aristotel se osvrnuo na shvatanja Talesa, Anaksimandra, Diogena, Heraklita, Anaksagore, Empedokla, Ksenofana, Parmenida, Leukipa, Demokrita i pitagorovaca. Posebnu pažnju posvetio je Platonovim shvatanjima. Tako je predstavio ideje i shvatanja svojih prethodnika kao sistematsku celinu, pa je *Metafizika*, zajedno sa kasnijim Teofrastovim prikazom filozofije prirode od Talesa do Platona, prvi sistematski prikaz stare grčke filozofije.

Po mišljenju Olofa Gigona¹¹, Aristotel i njegova škola su prvi izlučili iz gotovo amorfnе mase filozofskih spisa, koji su u to vreme još bili očuvani, one filozofe i njihova učenja, koji su, po njihovom mišljenju, dostigli najviše domete u grčkoj filozofiji. Aristotel i njegova škola su učinili još i više od toga: promišljeno su utvrdili onu liniju razvitka filozofskog mišljenja starih Grka, koja ide od Talesa i jonskih fizičara — do Sokrata i Platona. Od antičkih vremena do našega doba tom linijom počinje svaka istorija antičke filozofije. A iznad svega, istorijska je zasluga Aristotela i njegove škole što se definitivno formirao opšti pojam filozofije, koji je sve do tada bio višeznačan i neodređen. Tim pojmom defi-

¹¹ Kao i mnogi drugi, O. Gigon piše da istoriografija filozofije počinje s Aristotelom, ali dodaje da to ipak nije istoriografija u najstrožem smislu. Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophy*, Bern, 1959, 93—94.

nitivno se razgraničila evropska filozofija s mitskim načinom mišljenja i sa narodnom mudrošću, pošto je prvi put uspostavljena mera racionalnosti za razlikovanje artikulisanog, više ili manje sredenog i sistematski izvedenog znanja i neodređene »ljubavi prema mudrosti«, ukorenjene u običnom, neartikulisanom iskustvu. Karakteristično je da stara filozofija na Istoku, u staroj Indiji, staroj Kini, starom Iranu, nije dosegla do takvoga pojma, iako je ostavila iza sebe značajno istorijsko nasleđe, pa je pojam filozofije, koji je nastao u staroj grčkoj filozofiji, postao univerzalan u sveukupnoj svetskoj filozofiji¹².

Jasno je, dakle, zašto se smatra da je Aristotel stvarni utemeljitelj istorije filozofije, da s njime stvarno počinje metodsko i sistematsko proučavanje istorije filozofije. Čak i kada se to priznaje s napomenom da pri tom treba uzeti u obzir da kod Aristotela i njegovih sledbenika još uvek nema naučnog proučavanja istorije filozofije u modernom smislu¹³, Aristotelova je neosporna zasluga što je svojim izuzetnim istraživačkim smislom utvrdio ono što je bilo najznačajnije u staroj grčkoj filozofiji, sve do njegova doba, i povezao u celinu najraznovrsnija filozofska učenja i stremljenja, nastojeći (dakako sa stanovišta svoje filozofije) da u toj celini uspostavi problemski kontinuitet. Ako

¹² Ima međutim, i drukčijih tendencija. Tako, na primer, u jednom priručnom sovjetskom udžbeniku istorije filozofije možemo pročitati da je filozofija nastala »otprilike pre tri hiljade godina, u zemljama Dalekog istoka i da je odmah započela borba između materijalizma i idealizma«. M. T. Iovčuk, T. I. Ojzerman, I. Ja. Ščipanov, *Kratkij Očerok istoriji filosofii*, Moskva, 1975.

¹³ Olof Gigon, op. cit, 93.

se, dakle, javljaju sumnje u životvornu povezanost filozofije i njenog istorijskog nasleđa, te sumnje osporava već Aristotelovo delo. Iako je Aristotelovo delo stvoreno u doba koje je još bilo veoma daleko od modernog poimanja istorije, već i u okvirima antičkog načina mišljenja i Aristotelovog filozofskog stanovišta, na temelju velikih istraživačkih poduhvata moglo se zaključiti da filozofija živi sa svojim istorijskim nasleđem. Uostalom, to se još više potvrdilo posle Aristotela, kada su uticaji Aristotelove filozofije postali jedini živi i životvorni trag veličine antičke filozofije u izrazito antifilozofskom vremenu.

Istraživači, istoričari filozofije, trudili su se nebrojeno puta da utvrde i objasne šta je omogućilo taj silni uspon ljudskog mišljenja u doba koje je još bilo veoma daleko od modernih nauka i naučnih istraživanja. Trudili su se u stvari da objasne kako se razvila ona osobita, spekulativna moć mišljenja koja je, pre svakog empirijskog, eksperimentalnog istraživanja, stvorila fundamentalne pojmove koji su ostali nezamenljivi do našega doba. Takvi su pojmovi: princip, svojstvo, relacija, supstancija, i tako dalje. I, hteli, ili ne, mi se upotrebom tih pojmova svakodnevno vraćamo antičkoj filozofskoj spekulaciji, čak iako smatramo da ona nema nikakva značaja za savremenu naučnu misao i savremeno mišljenje uopšte. Na primer, savremena atomistika može da ignoriše antičku filozofsku atomistiku i metafizičku kosmologiju uopšte. Štaviše, može se tvrditi i tvrdi se da spekulativna filozofija nije nikada pokazala moć uobrazilje koja bi se mogla izjednačiti sa pronicljivošću savremene »naučne filozofije«, vođene naučnim eksperimentima i matematičkom analizom, i da je, štaviše, put istini zakrčen greškama filozofije, koja bi bila isuviše ograničena da bi sagledala svu

raznovrsnost mogućih iskustava. A kada se ovoj tvrdnji još doda i banalni podatak da »Heleni nisu bili kadri da teoriju atoma provere empirijski«, čini se kao da je zadat smrtni udarac svim filozofskim spekulacijama od vremena starih Helena do našega doba¹⁴.

Međutim, upravo primer atomistike osporava sve te i slične tvrdnje koje obezvređuju svaki značaj metafizičkih spekulacija. Poznato je da je učenje o atomima često bilo predmet kritika, od antičkih vremena do modernog doba, i da su se kritike pozivale na »iskustvo«. A sa stanovišta »iskustva« nikada se ne bi moglo stići dalje od parcijalnih i pogrešnih generalizacija — do jedne opšte teorije o atomima, koja može da obuhvati mnoge parcijalne teorije. Ukazujući na to, P. K. Feyerabend se trudi da ispravi prvobitnu apsolutnu nepomirljivost logičkog empirizma prema metafizičkim teorijama i da im dodeli instrumentalnu funkciju u razvoju saznanja. U tom smislu on zaključuje »da je nauka, slobodna od metafizike, na najboljem putu da postane dogmatski metafizički sistem...«¹⁵ Time se u stvari samo ponavlja opomena Friedricha Engelsa s kraja 19. veka: da prirodnjaci koji okreću leđa filozofiji podležu najgorim, vulgarizovanim ostacima najgorih filozofija¹⁶.

¹⁴ Hans Rajhenbah, *Rađanje naučne filozofije*, Beograd, 1964, 177—178.

¹⁵ P. K. Feyerabend, *Materialism and the Mind-Body Problem, The Review of Metaphysics*, 1963, XVII, 1, 49.

¹⁶ »Prirodnjaci misle da će se osloboditi filozofije na taj način što je ignorišu i psuju. Ali, kako se ne mogu ni maknuti bez razmišljanja i kako su za mišljenje nužne logičke kategorije, a te kategorije uzimaju iz bilo kakve prosečne svesti tzv. obrazovanog čoveka, kojom vladaju ostaci davno preživelih filozofija, bilo iz odlomaka one filozofije koju su oba-

Koliko je bila zrela i koliko se razvila moć filozofskog mišljenja kod starih Grka koja im je omogućila da stvore opšti pojam filozofije može se zaključiti i po tome što su oni jasno razlikovali vrste i stupnjeve mišljenja. Pre svega, oni su prvi razdvojili znanje (episteme) i mnjenje (doxa). Ali, ne samo to, već su takođe raščlanili i stepenovali glavne moći, sposobnosti znanja, kojih, prema Aristotelu, ima pet. To su: umešnost (tehne), znanje, (episteme), praktična mudrost (fronesis) istinsko naučno znanje (sophia) i um, spekulativno mišljenje (nus).

Dakle, raščlanjajući moć mišljenja da dođe do istinskog saznanja, Aristotel je na najviši stupanj postavio um (nus) ističući da se u osobitom spoju znanja (diskurzivnog) i spekulativnog uma (nus) stiče mudrost (sophia), najviše znanje. Čovek zna, kaže Aristotel, kada se na neki način ubedi i kada su mu poznati principi, a principi se shvataju umom (spekulativnim mišljenjem). U tom smislu je filozofija najviši stupanj znanja, jer filozof mora da zna, ne samo ono što sledi iz principa (dedukcijom iz principa), već mora da zna istinu o samim principima. Filozofska kultura je, po njegovim rečima, ekvivalent-

vezno morali da slušaju na univerzitetu (a to su, ne samo odlomci, već i zbrka shvatanja takvih ljudi koji pripadaju najrazličitijim i obično, najgorim školama), bilo iz nekritičkog i nesistematskog čitanja svakovrsne filozofske literature, to oni ne manje robuju filozofiji, ali na žalost, većinom najgoroj, tako da upravo oni koji najviše grde filozofiju robuju najgorim vulgarizovanim ostacima najgorih filozofija». I dalje: »Prirodnjaci mogu da misle šta hoće, ali njima vlada filozofija. Pitanje je samo, da li oni hoće da njima vlada loša, pomodna filozofija ili takav oblik teorijskog mišljenja, koji počiva na poznavanju istorije mišljenja i na njenim dostignućima«. Fridrih Engels, Dijalektika prirode, Marx—Engels, Dela, t. 31, 395.

na umu koji je udružen sa znanjem, kao glava svih znanja, budući da obuhvata najuzvišenije predmete znanja¹⁷.

Aristotel je u *Metafizici* izložio i shvatanje da je znanje, koje postiže i neguje filozofija, samo sebi cilj — znanje radi samoga znanja, koje potiče iz divljenja (*thaumazein*) biću — znanje kao *theoria*, kao misaoni uvid u osnovna načela i prve uzroke. Upravo takav je bio ideal najvišeg znanja kod starih Grka, kao što je ideal prakse na tlu gradske države bila politička sloboda građanina koja je omogućavala slobodno mišljenje i otvorenost prema svemu što je bilo dostojno pažnje građanina.

O tome je izrekao najlepši sud Hegel, iako su posle Hegela mnogi bili iscrpniji od njega u svojim objašnjenjima temelja grčke filozofije. Dakako, ključ razumevanja je gradska država, polis starih Grka, sa svim onim svojstvima, koja Hegel naziva *urbanitetom*. A to je ono čega nije bilo kod ostalih starih naroda, čak ni kod onih, koji su u takozvanom »aksi-jalnom razdoblju«, od 6. do 4. veka pre naše ere, uglavnom nezavisno jedni od drugih, stvorili značajnu filozofiju. To su: stara Indija, stara Kina, stari Iran. Urbanitet koji se razvio na tlu gradske države starih Grka bio je sušta suprotnost, ne samo zatvorenim patrijarhalnim zajednicama, u kojima misao nije mogla da stasa i da se uzdigne iznad mita, već i despotijama sa istočnjačkim ropstvom, gde je mudrost bila i ostala privilegija vladajućih kasta. U gradskoj državi starih Grka slobodni građani su uživali sve privilegije otvorenosti i javnosti. Oni su imali, ne samo pravo, već im je bila i dužnost, da učestvuju u svim

¹⁷ Aristotel, Nikomahova etika, Beograd.

javnim poslovima i da o svemu javno iskazuju svoje mišljenje. A samo tako je i moglo da procveta mišljenje, da se razvije stvaralaštvo do visina koje u antičkom svetu niko drugi, osim Grka, nije mogao da dostigne.

Lepota Hegelova opisa »atičkog urbaniteta« je u tome što se pokazuje da se u njemu upoznaje sloboda ponašanja i da se u njemu iskazuje *svetski čovek*. Ni manjih država, ni većeg dometa u ponašanju i mišljenju! Poređak je bio tako ustrojen da se drugome priznaje potpuna lična sloboda savesti, njegovih uverenja, da se svakome s kime se vodi razgovor, priznaje pravo da se izrazi. I još više od toga: priznaje se pravo na protivrečenje, to jest, da se sopstveni govor smatra subjektivnim u poređenju sa izjašnjenjem sabesednika. U takvom dijalogu, ličnosti nastupaju kao ličnosti. I pored sve odlučnosti izražavanja, i drugome se priznaje da je razumna, misaona ličnost. Osim toga, ne sme se olako nešto tvrditi i drugome u reč upadati.

U svemu tome video je Hegel onu »ljupkost« koja krasi Platonove dijaloge¹⁸.

Poznavao ci stare Grčke mogli bi ipak zauzeti, više ili manje, kritički stav prema ovakvom ushićenom prikazu njenih sloboda upravo kada je u pitanju odnos prema filozofiji, ili bolje rečeno, prema filozofima — prema Anaksagori, prema Sokratu, osobito prema Sokratu, pa i prema Aristotelu. Smrt Sokratova ostala je velika mrlja u istoriji stare Grčke. Ali Hegel je i to imao na umu, pa se potrudio da objasni zašto se atinska demokratija tako surovo ogrešila prema Sokratu i filozofiji uopšte, kada je Sokrata osudila na smrt.

¹⁸ G. W. F. Hegel, op. cit., II.

Optužen je da je kvario mladež svojim uticajem i da nije smatrao bogovima one koje je atinski narod smatrao za bogove, već da je uvodio nove bogove, on je oglašen *krivim*: od 501 sudije, koji su glasali, 281 su presudili da je kriv, a 220 da bude oslobođen krivice. Po atinskim zakonima, kojima se Hegel divio, Sokrat je posle presude imao pravo da sam sebi odredi kaznu. A imao je takođe pravo da izađe pred narod i da ga moli za oproštaj kazne, što, po Hegelovom mišljenju, svedoči o humanosti atinskog sudstva. Međutim, Sokrat nije hteo da se ponizi ni pred sudijama, ni pred narodom. Kako Hegel kaže, on nije priznao ni veličanstvo naroda. Odlučio je da ostane na sopstvenoj moralnoj visini i predložio je nešto što niko nije ni slutio: da mu se, umesto kazne, za izuzetne zasluge, prizna pravo na doživotnu hranu u Pritaneju, gde su se na državni trošak hranili činovnici, državni gosti, zaslužni građani i njihovi potomci, kao i pobednici u narodnim igrama. I to je ozlojedilo sud: 360 sudija glasalo je za njegovu smrt. A Sokrat je ostao dosledan samome sebi: mirno je otišao u smrt. Atinjani su, nedugo posle toga, njegove tužioce kaznili, neke smrću, a neke progonstvom i time je završen poslednji čin ove velike tragedije s kojom su anticipirane mnoge slične tragedije u istoriji filozofije. Ova je zauzela izuzetno mesto u istorijskom nasleđu filozofije, kao primer koji pokazuje da je morao umreti filozof, ali ne zbog toga što nije verovao u vrline, već zbog toga što je u njih previše verovao!

Antička filozofija živela je posle Sokrata, Platona i Aristotela još dugi niz stoleća, ali je tok istorije bio takav, da se na kraju *de facto* rastočilo čitavo filozofsko nasleđe stare Grčke. Zatim je niz vekova posle istorijskog kraja Antike, posle potpune tame i

zaborava, oživela na neobičan način: onda, kada je za potrebe hrišćanske teologije pokršten Aristotel i pretvoren u neprikosnovenog učitelja hrišćanstva. Hegel razotkriva tu podvalu na najbolji mogući način kada ističe da teološka filozofija nije uopšte filozofija, već teologija; to je tačan i jasan sud o onome što je srednjovekovna sholastika mogla ostaviti modernom dobu u nasleđe.

Tek je moderno doba ponovo uzdiglo filozofiju, pre svega, oslobađajući je od ponižavajuće službe teologiji, a zatim, dovodeći je u sklad sa istorijskim zahtevima moderne epohe u kojoj ideal znanja nije više znanje radi samoga znanja (radi uživanja u znanju, kao kod starih Grka, gde se *theoria* formirala i potvrđivala kao zadovoljenje čiste radoznalosti duha, a ne kao znanje radi neke korisne primene i upotrebe) već samo kao znanje koje se može primeniti i pomoću koga se može tehnički napredovati u gospodarenju prirodnim silama. U tom smislu, ideal znanja radi samoga znanja zamenio je ideal znanja radi korisne upotrebe i uspostavljanja vlasti nad prirodnim silama.

Tako je filozofiji vraćeno dostojanstvo. Ali ona se morala podrediti esencijalnim zahtevima novoga vremena i potvrditi se kao kritika istorijskog nasleđa, pre svega sholastičkog, ali isto tako antičkog. To je bila cena njene emancipacije od teologije. Jer, *logos* modernog društva, koje se rađalo, nije više bio u onome što je sadržavao antički pojam *theoria*, kao uvid, posmatranje, gledanje, a pogotovo nije bio u sholastičkoj egzistenciji već, u *afirmaciji delotvornosti*. Taj novi *logos* okrenuo se protiv čiste kontemplacije, i to ne samo protiv prazne, monaške, sholastičke učenosti, praznog znanja kao prostog usvajanja i preslikavanja, već i protiv antičke spekulacije

koja nije znala ni za kakvu delotvornost osim delotvornosti uma, jer je u granicama starohelenske *praxis*, rad bio prezrena delatnost.

Kada ovo znamo jasno nam je zašto je jedan od utemeljitelja moderne filozofije, Francis Bacon, zamislio da napiše delo pod naslovom »Velika obnova« (Instauratio magna) i zašto je u predgovoru tome svome zamišljenom (ali nenapisanom) delu napisao, pored ostalog:

»Ako čovek, naime, brižljivije pogleda u svu onu raznolikost knjiga kojom se razmeću umetnosti i znanosti, svugde će naći beskonačna ponavljanja jedne iste stvari, različita po načinu obrađivanja, a u pogledu otkrića već otpre poznata, tako da se od svega na prvi pogled dobija mnogo, a po završetku ispitivanja malo. I u pogledu koristi valja otvoreno reći da se čini da je ta mudrost koju smo uglavnom primili od starih Grka, detinska znanost i da ima ono što je svojstveno deci — da čoveka čini okretnim za brbljanje, ali nesposobna i nezrela za stvaranje. Ona je, naime, obilna u prepirkama, ali neplodna na delima, tako da sadašnjem stanju znanosti pristaje ona bajka o Skili, koja je pokazivala usta i lice device, ali su joj lajave nemani opasivale matericu i uz nju se pripijale. Tako i znanosti na koje smo navikli imaju neke laskave i bleštave opštosti, ali kad se dođe do posebnoga, kao do delova stvaranja koji iz sebe treba da daju plod i delo, počinju prepirke i brbljive rasprave u kojima se završavaju i koje dobijaju mesto rođenja. Osim toga, da te znanosti nisu bile potpuno mrtva stvar, izgleda da nikako ne bi došlo do onoga što se događa već stolećima, da se gotovo i ne miču s mesta i da ne dobijaju nikakav prirast dostojan ljudskog roda. To ide tako daleko da ne samo što tvrdnja često ostaje tvrdnja, već i pitanje ostaje

samo pitanje i nikakve rasprave ih ne rešavaju, već ih učvršćuju i potpomažu, a čitavo predanje i tok znanosti predstavlja i pokazuje samo učitelje i učenike, bez ikakva izumitelja i bilo koga ko bi izumima dodao nešto osobito»¹⁹.

Korisno znanje — nasuprot praznom mudroslovlju, to dočarava i traži Francis Bacon u ime vremena koje je nadolazilo. U znak afirmacije rada kao delotvornosti, on piše dalje:

»Kod mehaničkih umeća vidimo kako se događa suprotno: svakim danom rastu i usavršavaju se, kao da u njima ima nekog životnog daha. Kod prvih začetnika još izgledaju većinom sirova, gotovo rogobatna i nezgrapna, ali kasnije postižu sve novije prednosti i postaju do te mere prikladnija da nastojanja i sklonosti ljudi prestaju i menjaju se brže nego što su stigla do vrhunca svoje savršenosti»²⁰.

Gotovo istovetno mislio je René Descartes, iako je pripadao drugoj misaonoj tradiciji. I on je shvatio da je osnovni zahtev vremena da se postižu korisna znanja i da se za tu svrhu utvrde nova pravila metode, pa je u tom smislu pisao:

»Moguće je doći do saznanja koja su životu vrlo korisna i da se pomoću njih, umesto spekulativne filozofije koja se predaje po školama, može pronaći korisna filozofija kojom bismo mogli, pošto upoznamo silu i dejstvo vatre, vode, vazduha, zvezda, neba i svih ostalih stvari koje nas okružuju, isto tako razgovetno, kao što poznajemo razne zanate svojih zanatlija, sve ove stvari upotrebiti na isti način u svim

poslovima za koje su one podobne i da se tako učinimo gospodarima i sopstvenicima prirode»²¹.

Dakle, umesto kontemplacije, tehnika planetarnih razmera i bezmerno napredovanje u proizvodnji i upotrebi tehnike. Samim time, i pojam prakse se bitno razlikuje od onoga što je bila *praxis* starohelenkog sveta: praksa postaje realizacija i potvrda korisnih i upotrebljivih znanja, a sve se to očituje u radu koji više nije prezrena delatnost kao u društvima koja prethode modernom građanskom društvu, već priznata delotvornost samopotvrđivanja. Upravo u tom smislu i on je, kao i Francis Bacon, mislio na zanatlije, pa je napisao: »Ako zanatlije ne bi mogle odmah da naprave izum koji je objašnjen u *Dioptrici*, ne verujem da se zato može reći da je on rđav, jer baš usled toga što je potrebno veštine i umešnosti da bi se napravile i sklopile mašine koje sam opisao ne izostavljajući ni jednu okolnost, ne manje bih se iznenadio kada bi im od prve ruke to uspelo, nego kada bi neko mogao da za jedan dan nauči odlično da svira na lauti jedino time što bi mu se dale dobre note»²².

Descartes je bio veliki metafizičar, a ne samo veliki matematičar i fizičar, jedan od utemeljitelja moderne matematike i fizike. On je metafiziku znao sa izvora i njome se borio protiv svemoći teologije. U duhu filozofskog nasleđa i u vezi sa zahtevima moderne epohe, on je nastojao da uspostavi sklad između fizike i metafizike, pa se zbog toga nije povodio ni za kritičarima Aristotelove filozofije koji se nisu trudili da Aristotelova shvatanja upoznaju na samim

¹⁹ Francis Bacon, *Novi Organon*, Zagreb, 1964, 12—13.

²⁰ Loc. cit.

²¹ Rene Dekart, *Reč o metodi*, Beograd, 1952, 211—213.

²² Op. cit., 222—223.

izvorima, u delima, već su Aristotela znali samo prema tumačenjima teoloških posrednika. Zbog toga je on svoju predostrožnost prema lažnim tumačima filozofskih shvaćanja iskazao ovim rečima:

»Koristim ovu priliku da zamolim potomke da nikada ne poveruju kad se za izvesne stvari bude reklo da od mene potiču, ako ih ja lično nisam objavio; i nimalo me ne čude budalaštine koje se pripisuju svim starim filozofima čije spise uopšte nemamo, niti pak smatram zato da su im misli bile tako nerazumne obzirom da su to bili najbolji duhovi svojih vremena, već jedino da su nam one rđavo prenesene. Isto tako vidimo da im se skoro nikada nije dogodilo da ih neko od njihovih privrženika prevaziđe; i siguran sam da bi i danas najstrasniji sledbenici Aristotela bili srećni kada bi imali onoliko znanja o prirodi koliko ga je on imao, makar i pod uslovom da ga nikada nemaju više nego on. Oni su kao bršljan koji uopšte ne traži da se popne više nego što je drvo koje ga drži i koji se često čak i ponovo spušta pošto je dostigao vrh drveta; jer, izgleda mi da i oni tako silaze, to jest, da na neki način postaju manje ućeni, nego da su se uopšte uzdržali od studiranja, jer oni se ne zadovoljavaju time što će znati sve što je razumljivo objašnjeno kod njihova pisca, već u njemu hoće da pronađu rešenje i za mnoge teškoće o kojima on baš ništa ne govori i o kojima možda nikada nije ni mislio«²³.

Koliko su, dakle, Francis Bacon i Descartes imali istovetna gledišta o potrebi vremena za korisnim znanjima, toliko su se razlikovali u ocenama istorijskog nasleđa filozofije. Očigledno, dok je Fr. Bacon, rodo-

²³ Loc. cit., 217—218.

načelnik modernog empirizma, mislio da se istorijsko nasleđe filozofije, uključujući i staru grčku filozofiju, može zanemariti u modernoj epohi, Descartes, veliki matematičar i fizičar, koji je dao realni podsticaj za osamostaljenje nauka od filozofije, znao je šta istorijsko nasleđe filozofije znači, ne samo za filozofiju, već i za nauke.

Međutim, paradigma matematike i fizike (mekhanike), u modernoj epohi, delovala je ipak protiv metafizike, a samim tim, empiristička stremljenja su postepeno dobijala sve izrazitija obeležja sciјentističkog i pozitivističkog osporavanja filozofije uopšte. Ali, u Hegelovom sistemu apsolutnog idealizma, filozofija je postala apsolutna nauka i merilo naučnosti svih nauka. Filozofija se, u stvari, pretvorila u apsolutnu ontologiju, i Hegel je svojim sistemom filozofije završio stremljenje za apsolutnim znanjem koje se zatvara u krug krugova. Marx je shvatio da dijalektika, koju je Hegel uzdigao na visinu na kojoj nikada ranije nije bila, otkriva jedini mogući izlaz iz toga kruga krugova: mogućnost realizacije filozofije. A time se otkrio i novi horizont istorije, pošto je stari horizont uspona građanskog društva i mišljenja koje je ono moglo da proizvede, našao svoj istinski kraj u Hegelovoj filozofiji, ili bolje rečeno, u opštem stremljenju, da se u granicama građanskog sveta, prošlost, sadašnjost i budućnost dovedu u jednu jedinstvenu dimenziju.

Na drugoj strani, uporedo s tim procesom, ostala je filozofija bez dijalektičkog sadržaja, jer je postojeće usvojila kao stvarno i jedino moguće, pa je samim time sve svoje mogućnosti svela na jednu jedinu: da se filozofija redukuje na usavršavanje tehnike mišljenja i da se na taj način dovedu do kraja ona

osnovna stremljenja, s kojima je počela moderna epoha.

Ako se uvažava istorijsko nasleđe filozofije, ili bar ono što u njemu ne može da bude sporno, u tome stremljenju je *logos* građanskog društva doveo filozofiju do najvećeg samoponiženja. Zbog toga se i osporava vrednost istorijskog nasleđa filozofije.

2

Pohod analitičkog duha protiv istorijskog nasleđa filozofije

Vraćanje i obraćanje istorijskom nasleđu filozofije uvek donosi nova saznanja. I uvek iznova uzbuđuje, čak i one koji u istoriji filozofije ne mogu da nađu najveća svedočanstva ljudske umnosti, već samo zablude i бесплодне sporove. Jedan od utemeljitelja logičkog pozitivizma i takozvane Bečke škole, Moritz Schlick, priznao je to ovim rečima:

»Proučavanje istorije filozofije možda je najzanosniji posao za svakoga ko želi da shvati civilizaciju i kulturu ljudskog roda, i sve one raznovrsne elemente ljudske prirode, koji pomažu izgradnju kulture jedne epohe, ili jednoga naroda, i koji se, na ovaj ili onaj način, ogledaju u filozofiji te epohe ili toga naroda«²⁴.

Na izgled, Moritz Schlick upućuje da se istorija filozofije proučava radi same filozofije. Međutim, njegova misao ne ide tim smerom. Štaviše, ona ide suprotnim smerom, jer on odmah dodaje da se istorija filozofije može proučavati sa dva različita stanovišta — sa stanovišta istorije i sa stanovišta filo-

²⁴ Moritz Schlick, *The Future of Philosophy, Basic Problems of Philosophy* (Edited by Daniel Bronstein, Yervant H. Krikorian, Philip P. Wiener), 1955, 572.

zofije, pa pokazuje do kakvih sve nedoumica i neprilika može dovesti filozofa (ali ne i istoričara!) proučavanje istorije filozofije. Suočen s bezmernim mnoštvom filozofskih sistema u istoriji filozofije, on će se, po mišljenju M. Schlicka, zapitati: kakve istine ima u tim sistemima? On će čak biti obeshrabren kada pogleda u istoriju filozofije i utvrdi protivrečja među raznim sistemima, sporove koje su u razna vremena vodili razni filozofi, i koji opominju da ima malo napretka u istoriji filozofije. I najzad, filozof će se, po mišljenju M. Schlicka, obavezno zapitati: hoće li taj kaos, koji je postojao u dosadašnjoj istoriji filozofije, postojati i u budućnosti? Hoće li filozofi samo protivrečiti jedni drugima, ismejavati mišljenja drugih, ili će pak postići neku vrstu opšteg sporazuma, neku vrstu jedinstva filozofske vere u svet?

Dakle, ako se filozof lati proučavanja istorije filozofije, to će biti »najzanosniji posao«, ukoliko on želi »da shvati civilizaciju i kulturu ljudskoga roda«. Ali toga »zanosa« očigledno neće biti kad on utvrdi da je istorija filozofije područje bezmernih misaonih sporova i protivrečenja, umesto da bude sklad misli i »neka vrsta opšteg sporazuma«²⁵!

To je prava misao Moritza Schlicka. I ne samo njegova, već i ostalih predstavnika logičkog pozitivizma. Ona se različito iskazuje, ali je uvek ista. Za ilustraciju mogu se navesti reči Charlesa Frankela da je istorija filozofije »velikim delom pregled beskrajnog ponavljanja protivrečja i nerešenih pitanja«²⁶.

²⁵ Loc. cit.

²⁶ Charles Frankel, *On the Nature of Proof in Philosophy*, *Revue Internationale de Philosophie*, 1954, VIII, 27—28, 113.

Dakako, od obzira ili otmenosti zavisi, da li će se ta misao kazati taktično i obazrivo kao što je učinio M. Schlick, ili će se kazati s onom otvorenosću, koja je karakteristična za jednog od najistaknutijih predstavnika takozvanog Berlinskog kruga logičkih pozitivista, Hansa Reichenbacha, koji je napisao:

»Oni koji delaju u novoj filozofiji ne gledaju unazad, jer istorijska razmatranja ne bi koristila njihovom radu. Oni su antiistorijski nastrojeni, kao što su bili Platon i Kant, zbog toga što ih poput ovih majstora proteklih razdoblja filozofije, zanima samo predmet na kome delaju, a ne njegove veze s prošlošću. Ne želim da omalovažim istoriju filozofije, ali treba imati na umu da je to istorija, a ne filozofija... U tradicionalnoj filozofiji ima više zablude, nego istine; prema tome, pravi istoričari filozofije mogu biti samo oni koji misle kritički. Veličanje filozofija prošlosti, prikazivanje raznih sistema kao različitih izraza mudrosti koji su, svaki za sebe, ispravni, umanjilo je filozofsku moć ove generacije«²⁷.

H. Reichenbach je dakle, za budućnost preporučio svoju zamisao »nove«, »naučne« filozofije, u kojoj, po njegovom mišljenju, neće biti besplodnih prepirki, sukoba i protivrečja, već samo korisnog »delanja«, i u kojoj neće biti potrebe da se gleda u prošlost, to jest u istoriju filozofije, gde ima više zablude nego istine, jer bi to umanjilo »filozofsku moć ove generacije«, a verovatno i budućih generacija, već samo u budućnost filozofije. Prošlost filozofije napuštena je u ime »nove« filozofije, a istorija filozofije, koja je, po mišljenju H. Reichenbacha istorija, a ne filozofija, prepuštena je istoričarima!

²⁷ Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*.

U istom smislu H. Reichenbach je postavio osnovne ciljeve i zadatke tako zamišljene »nove«, »naučne« filozofije. Oslobođena istorizma, ona bi se ograničila na logičku analizu i uz pomoć logičke analize došla do »tačnih i pouzdanih rezultata, kao što su rezultati današnje nauke«. Po mišljenju H. Reichenbacha, pitanje istine mora se u filozofiji postavljati na isti način kao i u naukama. »Nova« ili »naučna« filozofija, ukoliko se odnosi na postojeće stanje saznanja i razvoja teorije toga saznanja, bila bi i sama empirijska, i zadovoljila bi se sa empirijskom istinom²⁸.

Ovi stavovi H. Reichenbacha su verovatno, najprikladnija i najubedljivija ilustracija opšte geneze pozitivističkog duha: pošto je prvobitno bio osobiti spoj empirističkih i racionalističkih stremljenja, u kome se formirao ideal takozvanog »pozitivnog« znanja, nasuprot metafizičkim spekulacijama (kod Saint Simona i kod Au. Comtea), vremenom se pretvarao i pretvorio u razne oblike antimetafizičkog scijentizma, dakle u osobitu samouverenost nauke, koja se više ne zadovoljava da bude shvaćena kao jedan od oblika mogućeg saznanja, već kao jedino moguće saznanje. I najzad, on se udobno smestio u okvire logičke i lingvističke analize!

Istorija filozofije modernog doba, naročito od početka 19. veka do našeg vremena, pokazuje šta je izazvalo ovu genezu, kao što pokazuje kakvim su iskušenjima bili izloženi razni inicijatori i pobornici pozitivizma u njihovim ambicijama da podčine filozofiju normativima nauka i naučnosti. Inicijative su dolazile sa raznih strana i iz različitih izvora. Ali je osnovni motiv bio i ostao isti: eliminisati sve oblike

²⁸ Loc. cit.

metafizičkih spekulacija, koje ne vode korisnim i primenljivim znanjima, da se ne bi uzaludno trošile misaone energije. Tako je filozofija dovedena u položaj, u kome nije bila nikad u prošlosti, pa je i njena prošlost samim time, postala predmet kritičkih razmatranja, koja su, u krajnjoj liniji, vodila zaključku da filozofija ne bi uopšte mogla opstati, ukoliko bi ostala ono što je bila u prošlosti.

Tragajući za poreklom ovih tendencija, Moritz Schlick se vratio (kao i svi filozofi kada treba da legitimišu svoje stavove ili teze) u prošlost čak u staru grčku filozofiju, sve do Sokrata, da bi uz pomoć te filozofije utvrdio da je filozofija u svom početku bila samo reč koja je označavala »traganje za istinom«, i da uopšte nije bilo razlike između filozofa i naučnika. Neznatna se razlika, međutim, počela javljati već kod Sokrata, a ona se vremenom sve više produbljivala, da bi u 19. veku uzela razmere antagonizma između filozofije i nauke, osobito kada se među nemačkim filozofima (Schelling, Fichte, Hegel) učvrstilo uverenje da postoji bolji i otmeniji put do istine od naučnih metoda posmatranja i eksperimenta. To je podstaklo raznovrsne rasprave o razlikama između filozofije i nauka. Po mišljenju Moritza Schlicka, nauka može da se definiše kao »traženje istine«, a filozofija kao — »traženje značenja«. U tom smislu on je dodao da u svakom iskazu treba prvo utvrditi značenje da bi se zatim utvrdilo da li je iskaz istinit, ili nije. Kada se utvrdi značenje iskaza, zna se i put koji vodi otkriću istine, pa se postavilo pitanje: može li se filozofija shvatiti i definisati kao nauka o značenju, otprilike u istom smislu, kao što se astronomija shvata i definiše kao nauka o nebeskim telima, a zoologija — kao nauka o živim bićima?

Odgovor Moritza Schlicka bio je jasan i nedvosmislen: filozofija uopšte ne može biti nauka, pa ni nauka o značenju. Ukoliko je filozofija »traženje značenja«, ona ne može da se sastoji od iskaza. Traženje značenja nije dakle, ništa drugo, nego vrsta mentalne *delatnosti*. U tom smislu, filozofija bi se mogla definisati kao »delatnost traženja značenja«.

A onda se Moritz Schlick morao zapitati i zapitao se kako je to »kraljica nauka« oduzeto, ne samo pravo da ostane »kraljica«, već i pravo da bude nauka?

Za utehu, M. Schlick je sebi i drugima odgovorio da je filozofija, kao delatnost razjašnjavanja stavova, neophodna svim naukama. Zahvaljujući toj delatnosti, nestaju »lažni problemi« s kojim se suočavala tradicionalna filozofija, a korist koju donosi utvrđivanje stvarnih, to jest onih problema s kojima se nekada bavila filozofija, i koji mogu da postanu problemi nauka, ravna je onom »zanosu« koji, po rečima Moritza Schlicka, donosi proučavanje istorije filozofije.

Tako je nekadašnja »kraljica nauka« svedena na metodsku delatnost, na analizu koja se služi sredstvima logike, da bi utvrdila značenje iskaza s kojima su postavljena naučna pitanja, kao i pitanja običnog govora. U stvari, sve što je ostalo od filozofije i njenoga istorijskog nasleđa, svedeno je na funkciju logičke analize sintaktičkih i semantičkih svojstava jezika, kako naučnog, tako i običnog, ali ni u kom slučaju svojstva i rang teorije. Dakle, ne samo što je filozofiji oduzet rang nauke, već joj je oduzet i rang teorije. Sa raznih strana postavljena su razna pitanja. Trebalo je, naime, objasniti: šta je to dovelo do pohoda pozitivističkog duha protiv »tradicionalne« filozofije, dakle protiv celokupnog istorijskog nasle-

đa filozofije, i kakav to značaj može imati za budućnost filozofije?

U traganju za odgovorom na ovo i druga, slična pitanja put vodi u prošlost, na izvore shvatanja iz kojih se rodilo to i takvo stanovište pozitivizma u svim varijantama i nijansama, u kojima se do danas pojavilo, naročito u svim nijansama i varijantama logičke i lingvističke analize.

Na izvorima su brojni mislioci, ali među njima posebno mesto zauzimaju: Moritz Schlick, Rudolf Carnap i Ludwig Wittgenstein.

Ono što je na samom početku stremljenja kome su oni dali glavni podsticaj, može se ilustrovati mislima svakoga od njih. Bitno je jedno: njihova prvobitna, osnovna misao bila je provera valjanosti i opravdanja metafizike. Polazeći od stava da je metafizika imala protivnike, sve od starih grčkih skeptika, pa do empirista 19. veka, Rudolf Carnap ukazuje da su mnogi smatrali da su metafizička učenja *lažna*, zbog toga što protivreče empirijskom saznanju; mnogi drugi — da su *nepouzdana*, zbog toga što njeni problemi prelaze granice ljudskih znanja; neki zbog toga što su smatrali da su metafizička pitanja *neplodna*, sterilna. Po Carnapovom shvatanju, tek je *moderna logika* stekla mogućnost da odgovori na pitanja valjanosti i opravdanja metafizike, pa se prema tome, takozvani metafizički iskazi mogu ispitivati primenom logičke analize. Logička analiza pokazuje da su takozvani metafizički iskazi *besmisleni*. Oni nisu, ni istiniti, ni lažni, već naprosto besmisleni. A budući da sa stanovišta logičke analize nema i ne može biti mesta za besmislenost u bilo kojoj vrsti saznanja, posebno onoga koje pretenduje da ide iznad iskustva, ili iza iskustva, nema i ne može da bude nikakva opravdanja za metafizičke iskaze.

Rudolf Carnap je dakako, sa toga stanovišta morao da postavi, i postavio je pitanje: šta onda ostaje filozofiji, ako su svi iskazi, kojima se nešto tvrdi empirijske prirode i pripadaju činjeničkim naukama? I odgovorio je — da ono što preostaje filozofiji nisu ni iskazi, ni teorija, a ni sistem, već samo metoda, i to metoda logičke analize.

Svoju analitičku dimenziju dobio je pozitivizam u. Engleskoj, u onim duhovnim stremljenjima školske učenosti pretežno u Oxfordu i Cambridgeu, koja su se formirala dugim i brižljivim negovanjem empirizma i *common sens*-a, i koja su se uvek ispoljavala, u većoj ili manjoj meri, kao prezir prema metafizičkim spekulacijama. U tom smislu značajan uticaj izvršio je G. E. Moore. A po mišljenju Moritza Schlicka, ima i drugih, ranijih uticaja, iz doba kada se počelo misliti o metodama koje bi definitivno eliminisale »neplodne sukobe sistema« u metafizici, i kada se počela rađati misao da se te metode mogu naći u logici. Leibniz je na prvom mestu, a zatim dolaze podsticaji Bertranda Russella i Gottlieba Fregea.

Ali najveći i najpresudniji uticaj, izvršio je, po opštem shvatanju, Ludwig Wittgenstein.

Svojim delom *Tractatus Logico-philosophicus* (Logičko-filozofski traktat) koje je prvi put objavljeno 1922. na nemačkom i engleskom jeziku, on je presudno uticao na razvoj logičkog pozitivizma (ili logičkog empirizma) i na širenje ovoga pravca u svetu, pre svega u Engleskoj, Sjedinjenim Američkim Državama i u skandinavskim zemljama. Najviše sledbenika našao je ovaj pravac dvadesetih i tridesetih godina.

Svojim drugim glavnim delom *Philosophical Investigations* (Filozofska istraživanja), objavljenim

tek posle njegove smrti (1953), on je uticao na formiranje takozvane filozofije jezika, ili lingvističke filozofije, koja je »našla svoj krajnji neizbežni ishod u takozvanoj »filozofiji običnog jezika« i ustoličila se, u toku dve decenije, u gotovo svim anglo-američkim i skandinavskim akademskim centrima, kao istinska filozofija našega vremena.

Iako se obično razlikuju dva razdoblja u Wittgensteinovom misaonom razvitku, povezana sa ova dva njegova glavna dela, u njima se kao crvena nit provlači ono što je najbitnije: proučavanje i utvrđivanje granica razumskog govora o činjenicama. U svom *Tractatusu*, Wittgenstein iskazuje, pored ostaloga, ove misli:

Filozofija nije teorija, nego delatnost.

Svrha je filozofije — logičko razjašnjavanje misli.

Logika nije teorija, nego slika sveta.

Izvan logike sve je slučaj.

Matematika je metoda logike.

Filozofija mora razjasniti i jasno razgraničiti misli koje su inače, takoreći mutne i rasplinute²⁹.

Mi možemo razumeti samo ono što smo u stanju da iskažemo. Prema tome, nema misli koja se ne može iskazati, niti ima principijelno nerešivih pitanja, jer se takva pitanja ne mogu postaviti sa smislom. Granice jezika su — granice sveta, i zbog toga se samo analizom može postići razumevanje činjenica. Pošto filozofija nije teorija, ona nema ni svojih stavova. Kao delatnost logičkog razjašnjavanja misli, filozofija razjašnjava značenja stavova i problema. Na početku, Wittgenstein je mislio samo na razjašnjavanje naučnog jezika. U tom smislu, sveo je filo-

²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sarajevo, 1960. 73—75.

zofiju, kao što će učiniti i Schlick, na delatnost koja je potrebna, ili čak neophodna, pre svega kao pripremna faza, svima naukama.

U svom kasnijem razdoblju, smatrao je L. Wittgenstein obični jezik pravim predmetom filozofskih istraživanja, i to, polazeći od stava, da se filozof ne razlikuje od takozvanog »običnog čoveka«, čoveka s ulice, i da, prema tome, predmet analize mora biti obični jezik.

Dakle, takozvani »obični jezik« postao je predmet analiza, kao najpouzdaniji put za razumevanje jezika i sveta uopšte.

Kod Gilberta Rylea se može naći verovatno najbolje objašnjenje toga stanovišta. On je smatrao, i u tome nije bio usamljen, da se analizom običnih jezičkih izraza može stići i do problema koji su predmet naučnih istraživanja, i da samim time, za rešavanje filozofskih problema nije neophodno poznavanje nauka.

Time je G. Ryle samo do kraja doveo stavove L. Wittgensteina, iz njegovih *Filozofskih istraživanja*:

»Filozofija je bitka protiv omađijavanja našeg razuma pomoću jezika«.

»Filozofija ne sme ni u kom slučaju da smeta stvarnu (actual) upotrebu jezika; ona može na kraju samo da ga opiše...«

»Ona sve ostavlja onakvim kakvo jest«³⁰.

Ernst Gellner je pokazao gde je bilo pravo polazište stremljenja koje se na kraju izrazilo u ovim stavovima. Prikazujući G. E. Moorea, on je napisao, pored ostalog, da nije uopšte jasno da li bi njega, G. E. Moorea, kome takozvana »filozofija običnog jezi-

ka najviše duguje« trebalo zvati filozofom, ili pedantom izuzetnih sposobnosti, kome je »pošlo za rukom da pedanteriju i bukvalnost uzdigne na stupanj, na kome one postaju filozofija«, i da sam G. E. Moore nije uopšte smatrao da je posao filozofa da izlaže svoje misli, već da izučava ono što su drugi govorili o svetu³¹!

S tim i takvim shvatanjem filozofije učeni »tutori« seminara Oxforda i Cambridgea punili su i još uvek pune glave svojih seminaraca ne ustežući se da ih formiraju kao kvaziučene snobove, koji će svoju radoznalost ograničiti isključivo na kvaziučene analize jezika, odlučno izbegavajući, ne samo metafiziku, već svaku moguću angažovanu misao. A, šta bi takva analiza i mogla da traži u prošlosti filozofije, u njenom istorijskom nasleđu, osim zbrke i zabluda, osim nepodnošljivih protivrečja? Šta bi takvim analitičarima mogli da ponude Platon i Aristotel, Descartes, Kant i Hegel — osim, možda, poneki tekst za analitičke igrarije! Šta bi smrt Sokratova, ili smrt Brunova, mogla da izazove u njima, osim paničnog straha?

Prema zapisima G. J. Warnocka, J. L. Austin bio je ubeđen da je ono, što je nasleđeno pod imenom filozofije sve do našega doba, samo zbrkani ostatak nekadašnje još veće zbrke, ostatak prvobitne pramagline neraščlanjenih problema, iz koje su, posle postepenog razjašnjenja izvesne vrste pitanja i metoda, nastale planete u obliku nezavisnih disciplina matematike, fizikalnih nauka, formalne logike, psihologije, itd. Dakle, ono što je preostalo od filozofije i pod njenim imenom, u najmanju ruku je sasvim

³⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1963, 47, 49.

³¹ Ernst Gellner, *Words and Things*, with an Introduction by Bertrand Russell, London, 1959, 88—96.

neprikladno za uspostavljanje bilo kakve vrste problema. A što se tiče metode, nijedna ne bi mogla biti ključ napretka³².

Dakle, sa stanovišta logičke i lingvističke analize kao da nema kraja osudama »stare« filozofije. Ernst Gellner nastoji, da objasni tu tendenciju, iako je ona već ranije temeljno objašnjena, pa kaže da je »stara filozofija u neku ruku patologija jezika«, da filozofski problemi nastaju iz nerazumevanja jezika, a filozofske teorije — iz zloupotrebe jezika i zaključuje da je pravi posao filozofa da bude dijagnostičar i terapeut izvesnog tipa zabluda, i to onih zabluda koje proizlaze iz zloupotrebe jezika. A to nije pozitivna funkcija. Pozitivni pogledi mogu da budu prepušteni zdravom razumu, ili nekom drugom izvoru. U tom smislu teorija filozofije glasila bi: prošla filozofija bila je uglavnom zloupotreba jezika, a buduća filozofija će biti dijagnoza i otklanjanje te zloupotrebe. Neki filozofi u prošlosti ipak su obavili dobar posao, iako nisu razumeli šta su činili.

A to vodi, po mišljenju Ernsta Gellnera, raznim shvatanjima dobre delatnosti filozofa u budućnosti. To su:

Eutanazija filozofije. Ili autopsija. Ili beskrajno produženoj profilakse. Ili drugi »stilovi«, uključujući i l'art pour l'art.

Što se tiče lingvističke filozofije, E. Gellner misli da ona može shvatiti svoje sopstvene delatnosti kao eutanaziju filozofije, dakle — kao ubijstvo iz milosrđa. S njenog stanovišta, na mapi znanja nema prostora za posebne uvide na koje je prošlost polagala

³² J. L. Austin, Symposium on, edited by K. T. Fann, London, 1969, 11—12.

pravo, niti za izvesna, čudna pitanja s kojima se filozofija bavila. Ali, kako Gellner kaže, ni ta pomenuta pitanja, ni ti tobožnji uvidi ne mogu jednostavno biti stavljeni izvan zakona (outlawed), već ih treba odstraniti otmeno, pristojno, može se čak reći — s razumevanjem. Samo takvo shvatanje terapijskog odstranjivanja može biti uspešno, a kao uzgredni proizvod (by-product) dolazi nam razumevanje načina na koji koristimo jezik. Jednostavna zabrana bila bi bezuspešna³³.

Ali, E. Gellner se ipak morao zapitati i zapitao se: šta preostaje lingvističkoj filozofiji kada se obavi eutanazija? Neće li ona, samu sebe ostaviti bez posla? Ta neprijatna mogućnost iskrsava na razne načine: lingvistička filozofija nije shvaćena samo kao terapija ili eutanazija, već isto tako kao profilaksa, i to kao profilaksa uvek prisutne opasnosti. Bolest koju ona sprečava nalazi se u samom jeziku. I to je perspektiva onoga što od filozofije ostaje.

Krug se, dakle, zatvara tamo gde je i počeo — upotrebom jezika. Ali, to zatvaranje nije samo »eliminisanje metafize«, dakle ona sablažnjiva zamisao, koja sve od Au. Comtea ubitačno zrači iz takozvanog »pozitivnog duha«, već ubijstvo same filozofije. Istina, ubijstvo iz milosrđa, eutanazija, ali već i sama pomisao na eutanaziju upućuje na dijagnozu: neizlečiva bolest filozofije!

Kada bi ceo taj poduhvat mogao da se objasni samo kao snobovska akademska igrarija, kao svojevrsno sholastičko mudrovanje, on ne bi bio vredan ni pomena. Ali, on je i nešto drugo, a ne samo to. On je u stvari, osobiti oblik tehnokratske ideologije koja se skriva pod maskom neutralnosti filozofije, ili

³³ Ernst Gellner, op. cit., 17—26.

nauke, i koja se prikazuje kao antiideološko stanovište. To ističe i Leszek Kolakowski³⁴ u svojoj studiji o filozofiji pozitivizma, kada ukazuje da je logički empirizam uopšte proizvod izvesne kulture u kojoj tehnološka efikasnost istupa kao vrhovna vrednost. Dakako, ta efikasnost se pokazuje i u analizi jezika. Ali ona tu počinje, i tu ostaje. A ostaje zbog toga što je udobnije voditi razgovore u toku poslepodnevnog odmora u udobnim naslonjačama, što je dočarao, kao jedini cilj filozofije, J. L. Austin, nego li učestvovati u otvorenim filozofskim sporovima o budućnosti savremenog čoveka i čovečanstva. Tu je, kako primećuje Herbert Marcuse, filozofija dovedena do samoponiženja, izručena sa svim svojim shvatanjima postojećeg, tako da ne može više da veruje i u same mogućnosti novoga iskustva. Zbog toga Marcuse razmišlja o budućnosti filozofije, kao i E. Gellner, ali sa sasvim suprotnog stanovišta. Uzima kao primer stavove (L. Wittgensteina, iz njegovih *Filozofskih istraživanja*): »Filozofija ni na koji način ne treba da ometa stvarnu upotrebu jezika«; »Nadalje, ne treba da unapređujemo bilo kakvu vrstu teorije. Ništa hipotetičko ne sme biti u našim razmatranjima. Moramo prestati s objašnjavanjem i nadomestiti ga deskripcijom«; »Problemi se ne rešavaju privođenjem novoga iskustva, već organizovanjem onoga što uvek znamo«. I kaže povodom tih i sličnih stavova:

»Neko bi se mogao zapitati šta ostaje od filozofije. Šta ostaje od mišljenja kada se isključi sve što je hipotetičko, kada se isključi objašnjavanje? Nije u pitanju definicija i dignitet filozofije, već mogućnost

³⁴ Leszek Kolakowski, *Filozofija pozitivizma*, Beograd, 1972, 255—260.

očuvanja i zaštite prava, potrebe da mislimo i da govorimo na drukčijim osnovama od onih koje su u svakodnevnoj upotrebi — na osnovama koje imaju smisla, koje su racionalne i valjane upravo zato što su drukčije. Na delu je širenje nove ideologije koja preduzima da opiše šta se zbiva (i pomišlja) eliminišući pojmove, u stanju da razumiju šta se zbiva (i pomišlja)³⁵.

A frazu o »terapeutskoj funkciji filozofije«, H. Marcuse objašnjava ovim rečima:

»S emfazom se naglašava terapeutski karakter filozofske analize — da leči od iluzija, zabluda, opskurnosti nerešivih enigmi, neodgovornih pitanja, od prikaza i utvara. Ko je pacijent? Po svemu sudeći, neka vrsta intelektualca, čiji se duh i jezik ne saglašavaju s određenjima svakodnevnog rasuđivanja. Zaista, dobra mera psihoanalize — analize bez Freudova fundamentalnog uvida da su nevolje pacijenta ukorenjene u opštoj bolesti koja ne može biti izlečena analitičkom terapijom. Odnosno, bolest pacijenta je u određenom smislu, prema Freudu, protestna reakcija protiv nezdravog sveta u kome on živi. No, lekar mora ostaviti po strani »moralni« problem. On treba da vrati pacijentu zdravlje, treba da ga osposobi da normalno funkcioniše u svome svetu.

Filozof nije lekar; njegov posao nije da ozdravljuje pojedince, već da pojmi svet u kome oni žive — da ga razume u odnosu na ono što je učinio čoveku i što može učiniti za njega. Jer, filozofija je (povesno, a njezina povest još važi) suprotna onome što Wittgenstein smatra da jest, kada je proglašava

³⁵ Herbert Marcuse, *Čovjek Jedne dimenzije*, Sarajevo, 1968, 169—170.

kao odricanje od svake teorije, kao poduhvat koji »ostavlja sve onakvim kakvo jest«. Filozofija ne poznaje beskorisnije »otkriće« od onoga koje »daje filozofiji mir tako da više ne pati od pitanja koja nju samu dovode u pitanje«. Nema nefilozofskog motta od proklamacije biskupa Butlera koja ukrašava *Principia Ethica*, G. E. Moorea: Sve je ono što jest, a ne nešto drugo — izuzev ako se ovo »jest« razume tako da se odnosi na kvalitativnu razliku između realnog i načinjenog³⁶.

Herbert Marcuse smatra da je pozitivizam u svojoj analitičkoj dimenziji a posebno u obliku takozvane »filozofije običnog jezika« — pravi trijumf jednodimenzionalnog mišljenja. Nazivajući ovo stremljenje i »filozofskim bihevorizmom«, on ističe da se ono kreće između dva pola: između nepogrešivog, vrhunskog autoriteta i indolentne familijarnosti.

U ovom obliku se doista najizrazitije pokazuje suština antiistorijske usmerenosti analitičkog razuma. To je u stvari, do kraja izvedena opšta tendencija pozitivizma da se potpuno nadvlada, prevaziđe, svaki istorizam, i da se svi epistemološki problemi oslobode istorijskih, genetskih pitanja, dakle, njihovog porekla i njihove geneze. L. Kolakowski tačno primećuje da odvajanje genetske i epistemološke problematike kao i potpuno ograničavanje pažnje na logičku zakonitost mišljenja ima suštinski značaj u programu logičkog empirizma.

Upravo zbog te tendencije, logički empirizam, u svim svojim oblicima i dimenzijama a posebno u takozvanoj »filozofiji običnog jezika«, na razne načine proširuje svoj odbojni, negativni stav prema filozo-

fiji (koju sledbenici logičkog empirizma obično nazivaju »tradicionalna« ili »stara« filozofija) i na sveukupno istorijsko nasleđe filozofije. Obuzeti ambicijom da eliminišu »neplodne« idejne sporove u filozofiji, koji se vode već dve i po hiljade godina i koji su glavni sadržaj istorije filozofije, da bi uspostavili stanje idejne sloge po ukusu *common sensa*, sledbenici ovih stremljenja eliminisali su sveukupno istorijsko nasleđe filozofije. Samo jedno ih interesuje u tom nasleđu: ono što može da istorijski legitimise njihovo stremljenje. Ništa drugo. Tako se analitički duh *de facto* okreće protiv filozofske kulture. Kritika mu je otvoreno zamerila da je počinio zločin protiv filozofske kulture.

Shvatajući težinu ove zamerke, neki savremeni filozofi istupili su u odbranu logičkog empirizma da bi dokazali da je svođenje čitave filozofije isključivo na logičku analizu (jezika) reakcija na istorizam XIX veka i da nije u samoj suštini logičkog empirizma negativni stav prema istoriji filozofije. Američki filozof William Barrett istupio je s mišljenjem da logički empirizam ne odstranjuje čitavu istoriju filozofije i da štaviše, kritički stav prema istoriji filozofije omogućuje otkrivanje nekih novih činjenica iz prošlosti filozofije, koje uopšte nisu bile poznate. U tom smislu on se poziva na mišljenje Ernsta Nagela da je razvoj empirizma mogao biti ubrzan, da je bilo više uvida u *izvesne delove* istorije filozofije. Dakle, samo u *izvesne delove* istorije filozofije, a ne u njenu celinu. A ti delovi su dakako, samo oni delovi, koji mogu da posluže kao dokaz stanovišta starog koliko i sama istorija filozofije, samo različito primenjenog, da je ispravna samo sopstvena orijentacija u filozofiji, i, razume se, nijedna druga. U tom duhu W. Barrett misli da upravo logička analiza može uneti sve-

³⁶ Herbert Marcuse, op. cit., 163—170.

tlo u istoriju filozofije, ukoliko se istorija filozofije ne shvata kao temporalni redosled različitih iskaza, raznih ljudi. Štaviše, W. Barrett smatra i ističe da se istorijsko iskustvo traži samo onda kada još nije izvršena iscrpna (logička) analiza³⁷.

Ove stavove W. Baretta izazvala su, izgleda, dela Alfreda Ayera. Sledeći svoje uzore iz takozvanog Bečkog kruga, kao i svoje engleske uzore, Ayer je svoje glavno delo započeo poglavljem »Eliminisanje metafizike«, ističući poznatu tvrdnju da su tradicionalni sporovi među filozofima uglavnom nepouzdati, jednako kao što su neplodni, i da je najpouzdaniji put da se tome stane na kraj, da se utvrdi šta treba da bude cilj i metod filozofskog istraživanja. Na kraju je Ayer zaključio da to nipošto nije tako težak posao, kao što bi se moglo zaključiti na temelju istorije filozofije³⁸.

Ovaj stav A. Ayera neodoljivo podseća na Hegelovu duhovitu opasku da se obično na temelju istorije filozofije dokazuje da filozofija nema vrednosti kao nauka. Hegel dakako, u svoje vreme nije mogao predvideti da će se u budućnosti pojaviti i takav fenomen, kao što je »filozofija običnog jezika«. Ali on je bio dovoljno dalekovid da i u svoje doba, koje prethodi bujanju pozitivizma, uoči da je filozofija uvek imala i da će imati najvećeg protivnika u onim misaonim tendencijama, kojima je svojstveno zatvaranje prema filozofskom umu, a samim time, i prema sveukupnom istorijskom nasleđu filozofije. Jer, šta uopšte može da bude istorija filozofije, kada se

³⁷ William Barrett, *Logical Empiricism and the History of Philosophy*, *Journal of Philosophy*, XXXVI, 5, 124—126.

³⁸ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, 1947, 33.

misli o mogućnosti da ona bude ubijena iz milosrđa (eutanazija)? A ako opstane, »terapija« i »profilaksa« mogu da služe samo jednom cilju: njenom strogom ograničavanju na najminimalnije funkcije, dakle, na minimalne funkcije analitičke operative mišljenja. Ona je dakle, u stanju teškog bolesnika, a u takvom stanju, proučavanje njenog istorijskog nasleđa, ne samo što za nju nema nikakva značaja, već joj pada preteško. Preteško pada čak i pozivanje filozofskih shvatanja, koja se razlikuju od sopstvenog!

Da u tom pogledu nema preterivanja, svedoči Gilbert Ryle. U svojim opisima nekadašnjih prigodnih susreta u kembridžkom »Klubu moralnih nauka«, na kojima se izražavalo neograničeno divljenje prema Wittgensteinu, Ryle posebno ističe, da se u tom klubu i samo pominjanje bilo koga drugoga filozofa, dočekivalo s negodovanjem; a što se tiče samog Wittgensteina, da je on ostavljao utisak kao da se ponosi što nije uopšte proučavao druge filozofe i da su oni, koji su izučavali druge filozofe, bili akademski, a samim time, — neautentični filozofi³⁹!

Dakle, ni prošlost, ni sadašnjost filozofije, nisu dostojne pažnje.

Šta onda ostaje filozofiji u budućnosti?

³⁹ Ryle, edited by Oscar P. Wood and George Pitcher, London, 1970, 10—15.

FILOZOFSKA BIBLIOTEKA



Uređivački odbor

ALEKSANDAR KRON
ZDRAVKO KUČINAR
DUŠAN PAJIN
IGOR PRIMORAC
MILOŠ STAMBOLIĆ

EUGEN FINK

UVOD U FILOZOFIJU

PREVEO
DUŠAN ĐORĐEVIĆ MILEUSNIĆ

PRIREDIO
FRANČA. SVARC

NOLIT • BEOGRAD

Postavlja se zadatak uvoda u filozofiju. S njim se srećemo kao s nastavnom strukom univerziteta. Pitanje je samo da li se on na ovaj način pokazuje onakav kakav je po sebi, ili upravo na taj način skriva svoju bit. Kao struka među strukama on očito ipak ima *jedan* stil poučivosti i naučivosti koji je zajednički stil i ostalih. Šta se dešava sa filozofijom ako se pojavljuje u nastavi neke škole? Da li je mudrost uopšte moguća kao školska mudrost? Ova upitnost smeta svakom pokušaju da se pokaže put u filozofiju.

Filozofija nije nauka. Ona stoga i nema isti stil poučivosti i naučivosti kao nauke. Ali filozofija nije ni pogled na svet koji bi mogao biti profetski objavljen. Šta nauke i pogled na svet jesu, to konačno određuje filozofija. Ona isto tako određuje i šta je ona sama. Da li je filozofija moguća ili nije, odlučuje samo filozofija. Ali ona je stalno u krajnjoj opasnosti da zakaže pred zadatkom svog samoutemeljenja i „*sapere aude*” važi za nju u jednom jedinstvenom smislu.

Uvod u filozofiju nikada nije puko „pedagoško” uvođenje u stanje znanja neke nauke niti je, pak, takvo da se može uporediti sa intersubjektivno postojećim „stanjem problema”. Uvod u filozofiju je muka da filozofija započne. Ali zar se ovo započi-

njanje nije već davno desilo na ostrvima Egeja, još pre 2.500 godina? Zar ovaj početak, prenet u du-
goj povesti napredovanjem rada generacija, nije
daleko iza nas?

Povesna egzistencija filozofije, njen vlastiti na-
čin vremenske promene, veoma je daleko od toga
da bude samorazumljivo noseće tlo za neposredan
prilaz njoj samoj; povesnost filozofije je tãman
problem. Svaki istorijski uvod u filozofiju najpre
mora naglo otvoriti dimenziju u kojoj se dešavaju
promene duha koji sam sebe misli, mora najpre
pojmiti *kako* ovaj jeste u vremenu. Možda se on
potom pokazuje kao sudbonosna utvara, s name-
rom da filozofija predstavlja jedan momenat op-
šte povesti duha i da bude pojmljiva na osnovu ce-
line razvoja ljudske kulture.

Put preko povesti ne pošteđuje nas nužnosti
početka. On zahteva sistematski prilaz, samo u je-
dnoj drugoj formi.

Nauka kakva je matematika, na primer, ide
kroz povest tako da uvek ima jedno sadašnje sta-
nje. Ono je ukupnost važećih teorema i jednog ot-
vorenog položaja problema koja se naznačuje na
osnovu omaški teorema koje se već znaju. Aktuel-
no stanje je sistematska povezanost svih pojedinih
teorija, povezanost zasnivanja. Teorije međusobno
stoje u odnosu upotpunjavanja celokupne teorije.
Matematičko istraživanje terminira u uvek novim
posledicama koje su teorijske tekovine koje odmah
ulaze u stanje nauke i neprestano je prepravljaju.
Stanje je na taj način u stalnom prepravljanju ko-
je ima karakter napredovanja. Nove tekovine po-
dižu se na važenju dotadašnjih, fundirane su u nji-
ma. Stare i dalje važeće tekovine razaznaju se mo-
žda kao nepotpune, jednostrane teorije, ali one su
— sada proširene i upotpunjene — sa novima u je-
dinstvu celokupnog važenja. Istraživanje na taj na-
čin ima jedan živi tradicionalitet stalne dalje iz-
gradnje objektivnog saznajnog jedinstva teorije,
koja se podiže nastajući u toku povesti. Raniji stup-

njevi su pri tom predstupnjevi, odnosno ponovo
izdvojene zablude koje bi mogle da imaju samo je-
dan sekundarni istorijski interes. Duhovna misao-
na tvorevina „matematika” nije samo neko poves-
no odigravajuće pokretljivo nastavljanje duhovnih
misaonih tekovina ka uvek novim tekovinama, nego
je jedna kontinuirajuća sinteza svih tečevina koje
čine totalitet nauke u njenom sadašnjem stanju,
koja je, štaviše, opet pretpostavka važenja za sve
buduće tekovine.

Ova temeljna crta naprednosti matematike naj-
tešnje je povezana sa njenom objektivnom pouči-
vošću i naučivošću, sa podelom rada koja je mo-
guća u njoj i zamenjivošću svakog koji saznaje. To
su karakteristike koje su naukama zajedničke u
različitoj meri.

Uvod u matematiku jeste dogmatičko posre-
dovanje znanja koje odgovara objektivnom stanju
znanja. Racionalni proces saznanja koji se zahte-
va na taj način u izvesnom smislu je „anoniman”,
ne podrazumeva neko nerazmenljivo faktičko miš-
ljenje nekog određenog pojedinačno egzistirajućeg
čoveka.

Filozofija nije napredna, ona nema nikakvo sa-
dašnje stanje kao jedinstvo neke objektivne celo-
kupne teorije. U području filozofije podela rada i
anonimnost su nebitni. Ali, da li je ona time nešto
manje od nauka? Da li je to nedostatak filozofije?
Možda je svaki napredak nauka moguć samo zato
što stoje na bezupitnom tlu koje one same niti sa-
znaju niti utemeljuju. I možda je upravo filozofi-
ja ta koja tek prethodno utemeljuje, daje, za na-
uke zatvoren, temelj trajnosti njihove osnove i ute-
meljuje ih u jednom izvornom smislu. Sa ovim „mo-
žda” ništa se još ne tvrdi. Ono samo izražava mi-
sao da nemerljivost filozofije formom teorije po-
jedinačne pozitivne nauke ne mora da znači nedo-
statak.

Ali, ako se filozofija odredi samo pomoću su-
protnosti prema naukama i njihovoj strukturi na-

predovanja, da li se ona možda povjesno dovršava poput tvorevina umetnosti, tj. uvek u jednom upečatljivom obliku? Da li je njena povest bogata oblicima, nasuprot čemu je moguće samo začuđujuće saznavanje bez odluke o ipak iskazanoj istini?

Svaki pokušaj da se filozofija shvati s obzirom na bit umetničkog dela propada, jer on filozofiju shvata samo u njenom duhovno-povjesnom postojanju.

Bivanje-postojećim filozofije u prostoru opšte povesti duha jeste najjača prepreka za pristup filozofiji. Time se čini da je ona već tu. Ali *tu* je samo njena nepojmljena pojava, a ne i njen živi duh. U svetu običnog razuma *tu* je raznoliko mnoštvo filozofema, ali nikada filozofija po njoj samoj. Tamo gde radna doksografija u filološkoj temeljnosti istorijski dokument uzima apsolutno, ove se čak i ne naslućuje. Doksografija filozofiju prošlih vremena nikada ne može uzimati drugačije nego kao puko mnjenje. Povest filozofije onda postaje muzej znamenitosti, subjektivnih slikâ sveta i u celosti pre liči na ludnicu nego na povesni život *uma*. Neutralna nepredubedenost doksografije koja, u nemoći njene puke radoznalosti, jednako objektivno stoji naspram svih filozofema jeste predrasuda da se bez filozofiranja sebe filozofija može naći u njenoj atmosferi. U ovoj predrasudi leži preteran zahtev običnog razuma da se postavi za sudiju nad događanjem u kome propadaju upravo on i njegov svet. Jer, kaže Hegel, „živi duh, koji prebiva u jednoj filozofiji, traži — da bi se razotkrio — da ga na svet donese srodan duh. On tumara pored povesnog ponašanja koje se iz bilo kog interesa ogoljuje na poznavanje mnjenja, kao stranog fenomena, i ne obelodanjuje njegovu unutrašnjost”¹.

Prethodna datost filozofije u povesnoj predaji i dokumentovanosti otvara svoju unutrašnjost sa-

¹ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, u: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Bd. 1, Stuttgart 1927, S. 40.

mo onome ko se preneo u delokrug filozofskog pitanja, ko je prošao put u filozofiju. To ne treba da se izvrši na način jednog sistematskog uvoda koji prethodi istorijskom posmatranju. Doksografsko postojanje može se probiti u interpretaciji. Istiniti odnos prema povesti filozofije jeste samo *izlaganje*. A to nije uzgredno delo pridodavanja vlastitih mnjenja mnenju mislioca koji se izlaže, nego borba za istinu svog mišljenja.

Uvod u filozofiju je, pre svega, uvek negativan. U poricanju mogućih načina znanja koji su nam prethodno dati i koji nam stoje na raspolaganju, u odbrani predstava koje se nude i tiskaju na osnovu prirodnog odnosa čoveka prema svetu, *anticipira* se filozofija. Njen prvi iskaz jeste iskaz o tome šta ona *nije*. Ona postavlja sebe samu u naslućivanje svoje suprotnosti prema neposredno datom znanju. Ali može li filozofija počinjati naslućivanjem, predujmljivanjem, neodređenim zadiranjem? Nije li ovo nekritički u najvišem stepenu? Zar se ona, ako neće da gradi na pesku, ne mora pre toga postarati da svemu položi jedan neuzdrmivi fundament, jedan *fundamentum inconcussum*? Zar ona ne mora otpočinjati vraćanjem na jednu nepobitnu prvu izvesnost — kritikom svega sumnjivog i nesigurnog? Međutim, koja moć treba da izvrši jednu takvu kritiku? Reklo bi se, data, i stikom svojih mogućnosti i granica vezana, prethodno data moć mišljenja: ljudski razum u razumnosti njegovog zdravog gledanja na svet? Ali ne znači li ovo da se logika takozvanog zdravog ljudskog razuma otprve proklamuje za instancu onoga šta može biti filozofija? Nije li ona time isporučena dobro poznatoj šemi prirodno razumskog snalaženja sa bivstvujućim? I nije li ovo dogmatska, unapred doneta odluka? Nije li predrasuda? Kako god da stoji s ovim, konačno treba jednom kritički napustiti sve tekuće i dobro poznate načine znanja. Na taj način, uvod u filozofiju je istupanje iz sveta. A i nebesko carstvo saznanja pripada siromaš-

nima duhom, onima koji su svojevolumno siromašni i koji su oslobođeni svakog posedovanja znanja. Ovo nije nikakvo iracionalno nepoverenje spram uma, naprotiv. Upravo je panlogičar Hegel, filozof apsolutnog uma, video problem početka filozofije u svoj oštini. *Fenomenologija duha*, delo od preko 600 strana, nema drugi problem do ovaj. U *Enciklopediji filozofskih nauka*, koja se pojavila 1817. i koja je nastala iz potrebe da se slušaocima u ruke dā uputstvo za njegova filozofska predavanja, nalazimo klasičnu ekspoziciju problema početka filozofije.

Hegel započinje razlikovanjem filozofije od svih drugih nauka². Da li je, prema tome, filozofija „takođe jedna“ nauka? Nikako. Filozofija je nauka kao jedino istinito znanje postojeće nauke i upravo time nije podvrsta prethodno datih nauka koje su sve listom nauke u horizontu predstave. Filozofija stoji nasuprot svim u „predstavi“ odo- maćenim naukama kao sasvim drugo znanje. Tačnije rečeno, Hegel kontrastira situaciju početka pojedinačne pozitivne nauke situaciji početka filozofije. Pojedinačne nauke odnose se na predmete koji su već *pre* naučnog davanja prethodno dati, koji leže ispred i kao takvi su pridodati od strane „predstave“, tj. uzeti kao bivajući. U tematskom okretanju ka svom predmetu pojedinačne nauke ga nalaze kao već postojećeg i poznatog, kao onog koji je pre toga već pripremljen kao polje naučnog shvatanja i određivanja i kao onog koji je poimenično znan u prednaučnom poznavanju. U prednaučnom zauzimanju stava zoologija zatiče životinje, jurisprudencija pravo, medicina bolest, botanika biljke, upravo kao jednu, u svojoj približnoj tipici, veoma poznatu oblast bivstvjućeg. Ukoliko pojedinačne nauke iziskuju bivstvjuće kao nešto regi-

² Up. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Einleitung, § 1, u: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1938, S. 19.

onalno prethodno dobro poznato, one nisu prisiljene da dokazuju bivstvo, zatečenost zatečenoga, nego je ona uvek, pre njihovog ustanovljenja, već prethodno data, preuzeta od strane „predstave“, tj. bezupitno pretpostavljena. „Predstava“, dakle, naukama prethodno daje ono neposredno, tako da one neposredno mogu da počnu.

Šta je ova „predstava“? Ona nije, na primer, pojedinačni subjektivni akt predstavljanja, takođe nije ni samo neposredno saznanja niti pak samo čulno saznanja moć. Ovde „predstava“ označava celinu onoga da se bivstvjuće ima unapred, označava temeljni položaj čoveka po kome se bivstvjuće, kao regionalno podeljeno, bezupitno uzima u svom nametnutom postojanju. To da predstava nema uski smisao samo čulnog saznanja proizlazi otud što Hegel i matematičari pripisuje predstavu. Predstava je horizont bezupitnog puštanja bivstvjućeg da postoji i upravo na taj način ono je situacija ustanovljenja svih pozitivnih nauka. Ali karakter predstave ispoljava se samo utoliko što je on potreban zbog kontrasta sa problematičnom situacijom ustanovljenja filozofije.

Početak filozofije odriče se pukog tematskog davanja nekom poimeničnom, prethodno znanom predmetu. On je „nepodesan“ i smeta, on je napad koji čoveka budi iz ugodnosti i nehajnosti da unapred bezupitno ima bivstvjuće. Predmet filozofije — ono, našta ona znajući treba da se odnosi — pre svega je nepoznat, podložan sumnji i raspravi, jeste neka upitnost i, kako Hegel naglašava, ne samo po svom sadržaju nego i po svojoj formi. Predmet filozofije je po svom sadržaju upitan zato što se on, u prostoru nailazivog, pre svega ne može su- sresti niti je on takav da se na njega uopšte može naići. On je za predstavu odsutan i u njoj nikad ne može biti prisutan zato što njegovo dolaženje-u pojavu poništava predstavu i izvodi se preko njega samog. Drugim rečima, predmet filozofije ne može

se susresti na tlu bezupitnog puštanja bivstvujućeg da postoji, nego tek dovođenjem u pitanje ovog tla.

Po formi, predmet filozofije je izložen neprilici, jer on nema prirodu neke neposredne datosti a kao utemeljujući za jedno započinjuće shvatanje ipak treba da bude tu. Ovo shvatanje koje se zahteva, kao metoda i način saznavanja, nije tu *pre* filozofije, nego se obrazuje tek *u* njoj. Filozofija nije neko delanje koje može neposredno započeti. Ono što ona bitno jeste u njenom započinjanju još nije. Ona, kao činjenje, koje ona jeste, postaje tek *u* ovom činjenju, koje je počinjuće-početno izvan samog sebe, izvan svoje biti. Filozofija započinje time što samu sebe anticipira, što stupa u genezu svoje biti, što samu sebe rađa. Postupak „*pēitio principii*“, žigosan u celoj školskoj logici, jeste bit filozofskog početka.

Sažeto: Hegelova refleksija o potrebi početka pokazuje unutrašnji projekt filozofije ka njenoj biti, način njenog samopostavljanja. Filozofija je ispred sebe, ali ne pojačavanjem u obliku teza anticipacijâ koje je pokreću, nego u težnji da ide dalje preko toga. A šta vodi ovu težnju? Naslućivanje jedne skrivene najviše mogućnosti znanja onoga što najviše jeste, „apsolutnog“. Ali zar ovo ipak nije tu u horizontu „predstave“, u religiji kao Bog i u običajnosti kao ideal? Na ovaj prigovor Hegel odgovara da religija i običajnost sadrže beskonačni predmet ne u formi istinitog znanja nego u formi dogmatskog pozitiviteta. Religija je za Hegela načelno ona koja predfilozofski drži mesto spekulativnih misterija i koja na kraju mora nestati u filozofiji. Da li je Hegel time dovoljno izvorno shvatio odnos religije i filozofije ostavljamo ovde po strani.

Aporija, bezputnost puta u filozofiju, lapidarno je izražena u rečenici: „Pošto predmet filozofije nije neposredan, njegov pojam i pojam same

filozofije mogu se shvatiti samo unutar njih...“³ Ovo, pak, znači da filozofija nastaje u poricanju neposrednosti ljudskog odnošenja prema bivstvujućem, ukoliko upravo ovu neposrednost *kao takvu* stavlja u pitanje. Nasuprot neslomljenom pozitivitetu prirodnog opstanka, ona unosi rascep u naivnu svetsku sklonjenost ljudske egzistencije; u potrebi njenog početka javlja se „ogromna moć negativnog“⁴. Početak filozofije nikako nije samo metodički problem, „*crux*“ razuma. Niti, pak, samo problem metodâ filozofije tipa filozofije beskonačnosti, dok bi svaka filozofija konačnosti mogla početi neposredno. Hegel ne nailazi na aporiju početka zato što on filozofiju određuje kao „apsolutno znanje“. Svaka je filozofija, a ne samo dijalektička, u istoj neprilici.

Već je dugo u optičaju pogrešno mnjenje koje s hvalom govori o fenomenološkoj metodi filozofije koju je zasnovao Husserl; naime, da ona, oslobođena svih konstrukcija, brižljivo i verno, diferencirajućim analizama hoće da neposredno susretnuto bivstvujuće načini temom jednog jednostavnog pokazivanja. Ovo nije ništa drugo nego temeljno brkanje neke filozofije s njenom karikaturom. Ta fenomenologija svega, po svojoj maglovitoj tendenciji ka „stvarnosti bez predrasuda“, ka „nepredubedenom shvatanju konkretne punoće zbiljnosti“, u mnogo slučajeva je samo uznošenje običnog nepoverenja spram sistematske prirode uma u „metodu bezsistemnosti“, gde važi kao ispravno da se pred Stvarima nemaju nikakve misli, gde se deklariruje od pogleda slobodni patos jedne „intuicije“ koja provaljuje sve zaprečavajuće konstrukcije pojma, da bi se kao konačan plod jednog takvog nastojanja — ne poznavajući vlastite predrasude —

³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Einleitung*, § 4, u: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1938, S. 22.

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, Vorrede, S. 29.

izneo očigledan izgled stvari. Mora da je već dobro zagustilo čim pojam u tome još zadržava jedan trag života i čim, barem u ovoj „metodi“, dolazi do reči, do maksime reflektujuća, prostost neposrednog izgleda Stvari.

Uvod u filozofiju nikada ne može preskočiti problem početka, koji nije samo metodički, nego je uvek i egzistencijalni problem: to je pitanje koje smeru na korene našeg ljudskog bivstva. Da li ono smeru samo na to da li i kako mi ulazimo u filozofiju, da li i kako nalazimo put, ispravan prilaz. Kako je mi započinjemo? Nije li pitanje i šta filozofija započinje sa nama? Da li nas ona obuzima ili nas ostavlja? Da li nam pripada, našoj dosetki i oštroumlju — ili nas kao dobačeni usud pokreće, stavlja u pokret u onom najunutrašnjijem? Uvod u filozofiju je onda uvođenje filozofiranja kao jedne kretanje života u temelj naše egzistencije. Na pitanje o motivaciji, o podsticaju ove kretanje ne može se odgovoriti iz polja „korisnog“ i „probitačnog“. Ne iz polja čoveku pre svega već otvorene praktične upotrebljivosti znanja. Filozofija baš ništa ne koristi. Naprotiv, ona drži čoveka dalje od važnosti njegove svakidašnjosti u kojoj se nalaze njegove dužnosti, patnje i radosti, izbacuje ga iz sigurnosti njegovog opštenja sa Stvarima sveta, baca ga u bezdan upitnosti i priprema mu, ako zagusti, jedno znanje sa kojim on ništa ne može da započne. Zašto čovek filozofira? Pitanje o „koristi i šteti filozofije za život“ postalo je već nebitno tamo gde se filozofija uopšte javlja kao pitanje. Bitna pobuda za filozofiju kao faktički način kako naslućivanje o na bivajući način bivstvujućem pokreće naš duh rađa našu egzistenciju. Egzistencija je uvek faktička, ovde i sada, uvek u nekoj situaciji.

Time se ocrtava zadatak da pomoću radikalnog promišljanja sebi predložimo našu faktičku situaciju. Na osnovu promišljenosti našeg znanja o tome gde stojimo i kako stoji s nama, treba da se dogodi ulaženje u filozofiju. Šta je naša situacija?

Zahtev za pravo građanstva univerziteta. Time smo se odlučili za jedan poziv koji pretpostavlja susret sa naukama. Ozbiljnim bavljenjem sa biti nauka možda dolazimo i do filozofije. Ali zar nam smisao nauka i ideala obrazovanja koji one nose nisu postali upitni? Ne treba li nauku još uvek bezuslovno potvrđivati i prilaziti joj kao vrednosti života? Ili je ona dospela u „krizu“? Ne misli se na krizu njenih teorijskih osnova, nego na krizu značajnosti nauke za život. Nisu li nauke postale mesto gde ljudska stvaralačka snaga bezmerno oslobađa moć ništenja? I nije li kriza nauka podkriža sveobuhvatne krize, krize čovečanstva uopšte? Nije li to naša situacija, naime, da stojimo usred ove krize čovečanstva? Šta je to kriza? Fridrih Niče je naziva „pobudom nihilizma“. „Šta znači nihilizam? *Da najviše vrednosti gube svoju vrednost. Nedostaje cilj; nedostaje odgovor na pitanje „Čemu?“*“ Iz dubine tubivstvovanja diže se strahotna sablast besmislenosti života. Ništa više nema vrednosti; više nema ničeg dragocenog zbog čega bi vredelo živeti; ali ne tako da više nema religije, filozofije, umetnosti i nauke — nego se njihova vrednost izgubila, štaviše, i kad su tu; one ljudskom tubistvovanju više ništa ne znače; ideali sveca, mu-draca, umetnika i znalca uvučeni su u vrtlog životne odvratnosti. Otvoreno je pitanje koliko je Ničeova vizija nihilizma već zbilja ili su to još ostaci jedne kulturne tradicije, preostali ne samo kao sagorela šljaka nego i kao žive snage. Očito je da pred ovom strašnom mogućnošću moramo nekako pojmiti našu situaciju. Po Niču, nihilizam je kob koja nužno dolazi. U predgovoru za *Volju za moć* stoji sumorno predskazanje: „Ovo što iznosim jeste povest sledeća dva veka. Ja opisujem ono što

⁵ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Aus dem Nachlass 1884/88, u: *Nietzsches Werke*, Taschen-Ausgabe, Band IX, Stuttgart 1921, S. 11; up. nachgelassene Fragmente, Herbst 1887, 9 /35/, u: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 12, Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München 1980, S. 350.

dolazi, što ne može više drukčije biti: *pobedu nihilizma*. Ova se povest već sada može ispričati: jer sama nužnost je tu na delu. Ova budućnost već progovora stotiinom nagoveštaja; ova sudbina posvuda najavljuje svoj dolazak; sve su uši već načuljene da čuju ovu muziku budućnosti. Cela naša evropska kultura već se odavno kreće u muci napetosti koja iz decenije u deceniju biva sve veća, kao da ide u susret katastrofi: nemirno, nasilno, naglo; slično bujici koja hita *kraju*, koja više ne premišlja, koja se plaši da se ne predomisli." (1884—88)⁶

Može li ova nadolazeća nihilistička kriza kulture skrivati u sebi pobudu koja vodi čoveka krajnjem i poslednjem promišljanju, filozofiji? Ili upravo i filozofiji, kao jednoj od dosadašnjih najviših vrednosti, pripada bezvrednost i besmislenost? Nije li jedan takav univerzalni nihilizam kraj svih kulturnostvaralačkih snaga, kraj duha uopšte? I nije li ova situacija propasti naš istinski položaj, naša faktička situacija?

Egzistencijalni motiv za uvod u filozofiju može poticati samo iz nezastre i bezobzirnog istinoljubivošću viđene situacije u kojoj zaista jesmo. Samo na osnovu promišljenosti koja je oslobodila iluzija izbija znanje o tome kako uistinu stoji s nama i na šta konačno u sebi smeramo. Istinita promišljenost upoedinjuje čoveka u jedinstvo njega samog. Ona odbacuje sve javne i preuzete načine na koje mi, na osnovu tekućih prethodno naznačenih tumačenja života, razumemo naše tubivstvovanje. Na taj način se javlja pitanje savesti: je li kulturna situacija evropskog nihilizma, kulturna kriza svetskih razmera, zaista naš najvlastitiji položaj? Ili se srećemo s njim kao s javnim, prethodno datim, mnogo prepričavanim tumačenjem života, koje za svakog nekako treba da se obistini: za nas u upitnosti nauka koja je postala javna? Zar ne bi moglo biti da mi, upravo našim raspo-

⁶ N. n. m. Vorrede, S. 3.

ređivanjem u jednoj prethodno utisnutoj shemi života, pa neka je to i opšte očajanje, sebi zastiremo našu najvlastitiju situaciju? Da sebi dodeljujemo ulogu u velikoj igri života, štaviše, u jednom povesnom procesu čija nas fatalnost oslobađa toga da sami budemo, da sami bismo naše vlastito tubivstvovanje? Nije li konačno samorazumevanje na osnovu javne kulturne situacije jedno bekstvo od nas samih, pretenciozni način da se sklonimo od sebe? To treba da ostane kao pitanje.

Neka uz kulturnu krizu sadašnjosti uzgred bude rečeno samo ovoliko: u njoj se u sferi duha vremena osvešćuje ono što kao problemski raspad antičkog temeljnog pitanja prožima povest novovekovne filozofije; razdvajanje bivstva i vrednosti, teorijskog i praktičkog uma, saznanja bivstvujućeg i *epistémie theologiké, on i agathón*. U ovom razdvajanju, tj. u tome da izvornost antičke postavke više nije budna, utemeljena je mogućnost nihilizma. Ali upravo kulturnog nihilizma.

Nihilizam je, međutim, u jednom smislu koji je mnogo radikalniji od te kulturne krize moderniteta, jedan bitni podstrek filozofiji: kao poricanje svega onoga što uopšte i već jeste *pre* filozofije. Problem nihilizma, kao i problem skepticizma, može se razrešiti samo njegovim radikalizovanjem. On postaje put, uvod u filozofiju, i to samo ako nije uhvaćen u dogmatičko postavljanje svoga Ništa, nego ako se snaga poricanja u njemu održava i produžava u negaciju negacije.

Neminovna opasnost koja pripada svim iskazima u kojima treba da se izrazi najunutrašnjiji životni poriv filozofije, njen egzistencijalni motiv, jeste da oni deluju „spasonosno” i da odviše često hoće da deluju, da propovedaju. Ali na filozofiju ne treba da se nagovara. Ona je najslobodnija mogućnost čoveka. Jedan egzistencijski iskaz o filozofiji opravdava se jedino i samo težinom koju mu daruje sistematski rad misli. Šlagvort o „filozofiji egzistencije” postao je u naše vreme naslov na

koji se poziva svako spasonosno brbljanje. Tamo gde je ljudska egzistencija postala tema metafizičko-ontološke interpretacije, kod Hajdegera, nema „filozofije egzistencije”. Ono što se događa u usamljenosti nekog čoveka koji se laća filozofije ne sabija se lako u reč. Prikrivenost u tajni dubine duše znači to da takve pobude ne nastaju samo na osnovu onog savremenog i aktuelnog sa kojima i svaki čovek pripada vladajućim moćima vremena, nego i na osnovu jednog temelja koji je nesavremen.

Uvod u filozofiju, koji treba da postane tema, do sada još nijednom nije doveo do nekog predpojma filozofije. Na osnovu obe strane metodickog i egzistencijalnog prilaza, okarakterisali smo je samo *negativno*. Još dugo nećemo umaći ovom negativnom određenju, čak i ako odavno budemo u stvarnim analizama i izlaganjima filozofije. Ovaj negativitet, skrivenost biti, bitno pripada filozofiji i iskušava se u rastućoj meri ako zbilja stupimo u vezu s njom. No, ovo nije prigovor protiv mogućnosti filozofskog saznanja i istine, svakako ne neki podesni agnosticizam koji se okružuje nimbusom tajne. Istinska tajna nikada nije nešto nedokučivo i strano, nego je bitna crta istine same.

U maloj raspravi *O biti filozofske kritike uopšte i našem odnosu prema sadašnjem stanju filozofije posebno*, koja se pojavila 1802, Hegel kaže: „Filozofija je po svojoj prirodi nešto ezoterično, pa sama po sebi niti je privlačna za svetinu niti je sposobna da se pravi za nju; ona je samo time filozofija što je upravo protivstavljena razumu, a time još više zdravom ljudskom razumu, po čim se podrazumeva prostorna i vremenska ograničenost jednog pokolenja ljudi; u odnosu na razum, svet filozofije je po sebi i za sebe obrnuti svet”⁷.

⁷ G. W. F. Hegel, Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie, u: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Bd. 1, Stuttgart 1927, S. 185.

Pokušali smo da dobijemo neki predpojam o teškoći našeg zadatka da se prevale put u filozofiju. Predpojmi se sastoji samo od negativnih određenja o filozofiji: da ona nije pojedinačna nauka, da nema neko sadašnje stanje i da se ne određuje pomoću napretka, podele rada i zamenljivosti onoga koji saznaje, da nije direktno shvatljiva iz povesnodate dokumentacije, da čak nema neki neposredno dati predmet i isto tako nikakve neposredno spremne načine znanja; dalje, da u svojoj motivaciji nije prozirna, a da u svojoj egzistencijalnoj pobudi nije obavezno iskaziva — da je, sažimajući sve ovo, prema čuvenom Hegelovom izrazu — „obrnuti svet”.

Filozofija kao obrnuti svet? Da li je svet *pre* filozofije, svet u kojem pre svega živimo i obitavamo, u kojem smo trpno ili delatno stupili u vezu sa bivstvujućim koje nas okružuje, ispravan svet? Svet naše uvek potvrđene prakse opštenja sa Stvarima, svet teorijskih iskustava u pozitivnim naukama? Ili je upravo obrnuto? Da li je svet koji je otvoren u filozofiji onaj „istinski”, a onaj koji se obično uzima za istinski je li u stvari lažan? Da li je onda filozofija, naspram prednaučnog i naučnog gledanja na svet, „ispravnija”, da li je bolje saznanje bivstvujućeg?

Ovo je takođe vulgarno predmnjenje o filozofiji koje izričito osuđujemo. Filozofija ne saznaje sastav materijalne prirode bolje od fizike; ona se uopšte ne nadmeće sa znanjem nauka, takođe i upravo ne tamo gde tematizuje metafizičke osnove početka nauka. Da li je sigurno da se filozofija prema Stvarima neposrednog okruženja i prema bivstvujućem odnosi kao prema predmetima nauka? Da li je ona uopšte upravljena ka bivstvujućem? Sve dok ne znamo šta je predmet filozofije dotle je i smisao njene suprotstavljenosti svetu običnog razuma, a time i govor o obrnutom svetu, nepojmljen. On, pre svega, ostaje u tami. A ipak filozofija štrči kao slućena mogućnost, kao anticipacija koja samu sebe ne razume; u jednoj lebdećoj, skoro neshvatljivoj neodređenosti, ona uznemirujuće i namamljujuće zalazi u prirodno tubivstvovanje čoveka: kao ona zagonetna nedovoljnost onoga što postoji, kao čežnja za celinom, kao težnja iz konačnog u beskonačno i neuslovljeno, kao patnja zbog nerazumljivosti sveta. „Filozofija je, u stvari, tuga za zavičajem — nagon da se svugde bude kod kuće”, kaže Novalis⁸. U platonskim mitovima iskazuje se filozofski nagon jednom entuzijastičkom uzbuđenošću na veličanstven način. A Aristotel imenuje melanholiu raspoloženjem filozofije — ne melanholiu iz bolesti, nego onu koja postoji polazeći od prirode. Ako je slutnja filozofije tu pre svega na način nekog raspoloženja, neke čežnje koja potpuno vlada nama, čežnje da se izađe iz sveta običnog života, onda ona u tome nije različita od osnove raspoloženja religije; to je još neizdvojena takozvana „metafizička potreba”, koja kao takva proizvodi religiju, umetnost i filozofiju. Nezgrapno je, međutim, izvor ova tri velika, bitno različita pa ipak srodna transcendiranja čoveka iskazivati u formi „potrebe” i na taj način ih dovoditi u blizinu nužde ljudsko-životinjske prirode. Nužda i

⁸ Novalis, *Briefe und Werke*, Berlin 1943, Bd. 3, Frg. 416.

metafizička potreba imaju jednu zajedničku crtu, naime, to da su one bitno *lišenost*. Dok je lišenost nužde u svom ritmičkom menjanju gladi i sitosti uvek otvorena za ono lišeno i zna ga, druga lišenost je zahvat u neodređeno, beskonačno i celo — „nagon da se svuda bude kod kuće”. Mada se strogo držimo daleko od svakog sentimentalnog smisla, raspoloženje čežnje ipak još uvek ne daje ono svojstvo slutnje filozofije. Jer ovo je slutnja jednog znanja, ono je unutrašnjiji projekt u pravcu ovog nepoznatog znanja koje nas privlači kao skrivena mogućnost najvišeg bivanja-znajućim.

Polazeći od promene raspoloženjâ, saznajemo preokret, na koji se način svet, pošavši od jednog prisnog i dobro poznatog načina susreta, može obrnuti u jedan zagonetni, strani i nepoznati način: u strepnji, u užasu, u stravi *lomi se* prisnost sveta, lomi se njegov karakter prebivališta i obelodanjuje se jedna zaprepašćujuća tuđost, štaviše, nezavičajnost. Izvanredan značaj temeljnog raspoloženja strepnje ubedljivo je pokazao Seren Kjerkegor, a njenu odlučujuću filozofsku interpretaciju izvršio je Martin Hajdeger. Možda bi, polazeći odatle, trebalo zadobiti neki prilaz u filozofiju. Teškoća da se ovi životni fenomeni, koji potresaju i obrću naivnu sigurnost čoveka u svet, izlože kao postavka filozofskog pitanja, sastoji se u tome što su oni *odbacujuća, odbijajuća* temeljna iskustva, što oni ne vrše nikakvo dejstvo na čoveka koje bi ga dalje gonilo u otpočetom pravcu. Sigurno je da postoji privlačnost haosa, noćna strana života, poziv nezavičajnosti. Ali znanje u tome nije ispred samoga sebe i nije na putu ka najvišoj mogućnosti bivanja-znajućim.

Slutnja filozofije u osnovnom prirodnom položaju čoveka u obuhvatnoj celini bivstvujućeg postaje produktivna nedovoljnost koja je u pitanju. U pitanju nastaje filozofski problem. Ali u kojoj vrsti propitivanja? U ma kojoj? Ili u pitanju koje pita preko i izvan horizonta uobičajenih pitanja?

Propitivanje je pre svega poznata i takođe stalno pripravna, raspoloživa mogućnost čoveka da iskusi jedno očekivajuće znanje o Stvarima uz pomoć odgovora bližnjih. Ovo se vrši na osnovu opšte-razumljive, jezički-javne izloženosti bivstvujućeg, dakle, na osnovu predfilozofskog razumevanja sveta, u kojem su Stvari uvek već date, a druge nedostaju i traga se za njima. Izostanak znanja je svima nama poznati fenomen znanja o znanju koje nedostaje. Stvari su za čoveka ipak postojano date u jednoj strukturi relativnosti; čas su date blizu, čas izdaleka, čas su diferencirano različite, čas u nejasnim konturama, čas su delimično, čas potpuno i sa svih strana određene. U ovim relativnim načinima datosti ipak su označeni pravci mogućeg stupnjevanja: tačnije upoznavanje, potpunije upoznavanje, obuhvatnije upoznavanje; izostanci znanja mogu se opšte-razumljivo imenovati. To da smo, čuvši ga, razumeli neki upitni stav nije samo puko razumevanje značenja njegovih reči, nego smo razumeli mogućnost da nekom drugom izostaje jedno određeno znanje. Svo propitivanje u ovom smislu sadržano je unutar opšte bezupitnosti prirodnog života-u-svetu, koji je osnova svakodnevnog jezika i teorijskog određivanja koje je fundirano u njemu.

Pitanje kao filozofski problem nastaje u začuđenosti. „Jer ljudi, kako sada tako i pre, počinju da filozofiraju iz začuđenosti...“⁹

Prava začuđenost je uvod u filozofiju. Pokušavamo najpre kratku analizu začuđenosti. Međutim, nije li ona, kao tema analize, nešto neposredno zatočeno i prethodno poznato, neki tipično subjektivni doživljaj? Nije li začuđenost uobičajeni način kako čovek reaguje na „čudnovate“, „neočekivane“, „zagonetne“ Stvari i događaje? Ili možda ovaj svakodnevni fenomen čuđenja nije ništa drugo do ovlašno sevanje jedne uglavnom zastrte mogućnosti čoveka, tako reći kratko, udaljeno sevanje na sušu izvorne egzistencije? Jer šta je ovo „čudnovato“ i

⁹ Up. Aristoteles, *Met.* A. 982b 11.

„zagonetno“? Da li je to osobina Stvari — i to baš određenih Stvari — ili je to odnos Stvari prema čoveku, njihova veza s njim, način susretanja koji nas, polazeći od svakog bivstvujućeg, može spopasti? Najpre bi se moglo smatrati da je, u stvari, ono „čudnovato“ osobina na samim Stvarima, upravo njihova nepojmljivost i nedokučivost za ljudski razum kojima se čovek zadovoljava. Dalje, da postoji jedno naročito, osobito područje čudnovatog, upravo na granici sveta dobro poznate prakse života: tajanstveno vladajuća sudbina, neizmenljive moći, natčulno itd...

Jedna je i ista tendencija života koja ono čudnovato čini tako reći „stalnim“ i koja ga kao osobinu što pripada određenim Stvarima „hvata“ i tako ga gura na ivicu života da bi ga tamo i ostavila: tendencija osiguravanja ljudske prisnosti sa bivstvujućim. Ovo sada iznova pokazuje zaslepljenost svake sigurnosti: opčinjujuća „tajanstvenost“ i „zagonetnost“ od koje čovek štiti temelj svoje životne prakse, stalni i postojani, jednom zasvagda shvaćeni poredak Stvari, može ga iznenadno spopasti s leđa ravno iz onog samorazumljivog i potpuno prisnog. Tu i tamo, posvuda, može preko dosad poznatih i prisnih Stvari pasti senka otuđenja, ona neprijatna i razdražujuća promena odnosa bivstvujućeg prema čoveku koja mu se dešava u čuđenju. Ono poznato ne postaje mu iznenadno naprosto nepoznato, ono prisno ne postaje neprisno, pre svega, ne nepoznato i neprisno u onom poznatom i prisnom smislu, koji unutar opšte-razumljivo izloženog sveta ima ono još-ne-saznato, ono što saznajno još uvek izostaje.

Ono što u čuđenju provaljuje i što se stvara jeste jedna — po smislu nepoznata — nepoznatost poznatog, jedna dotad neprisna neprisnost prisnoga. U čuđenju se, dakle, dešava jedan svojstveni preokret: ono samorazumljivo postaje na neki način upravo nerazumljivo, tako što ne prelazi u svoju suprotnost, nego što postaje upitno upravo kao

samorazumljivost. Upravo je ovo bezupitno upitno u svojoj bezupitnosti, ono samorazumljivo upitno u svom bivanju-samorazumljivim. U čuđenju obrće se svet.

Čuđenje spopada — ono se neočekivano i nepozvano može uzdići u čoveku kao nagli preobražaj njegovog boravljenja pri bivstvujućem. Prisnost se slama, a u njoj je on usred Stvari bio kao kod svoje kuće. Čuđenje izbacuje čoveka iz obuhvaćenosti svakodnevnog, zajednički deljenom, tradicionalnom i pohabanom prisnošću i predstavlja mu ovu obuhvaćenost. Čuđenje iz-stavlja; ono iz-postavlja čoveka iz obuhvaćenosti u kojoj je prethodno bio pogrešno postavljen i prebacuje mu ovu obuhvaćenost kao takvu; kao ono tako prebačeno (*pro-blema*) obuhvaćenost za njega postaje problem. Time što je onaj koji se čudi napustio svoje počivajuće, mirno razumevanje sveta, pokreće se opet njegovo razumevanje bivstvujućeg.

Kao konkretno dešavanje, začuđenost se za nas razlikuje po svojoj unutrašnjoj sili. Čuđenje je tu poput vatre, tamo usplamsavajući, jureći čoveka iz naviknutog ophođenja sa Stvarima sveta, katkad opet brzo ugašena, ponekad, međutim, zahvatajući do bezmernog požara sveta, u kojem sva tradicija, sva prisnost sa bivstvujućim, celokupno prethodno dato, neizvorno, tradicionalno preuzeto razumevanje sveta postaje goruća upitnost — u kojem svet postaje problem.

Čachuđenost se bitno razlikuje po dubini. Najpovršnija začuđenost jeste začuđenost nad neobičnostima, nad naročitim, upadljivim Stvarima ili zbivanjima, nad neobjašnjivim i tajnovitim. Međutim, najdublja začuđenost jeste začuđenost nad najsamorazumljivijim; jer u ovome se događa najveći preobražaj onih koji su začuđeni.

Analizu čuđenja smo namerno izvršili tako formalno-pokazno. Ovde se za nas ne radi o razlaganju i opisivanju jednog doživljaja, nego samo o uvidu u strukturu začuđenosti, u način na koji ona obrće

svet. U njoj se uvek odigrava jedno iskustvo, tako da formu znanja, koja pri tom ne postaje precrtana i nevažeca, nadmašuje jedna novo pojavljujuća mogućnost znanja, u poređenju s kojom to više nije pravo znanje.

Šta je to o čemu je sva začuđenost? O bivstvujućem, na najpovršniji način o čudnovatim Stvarima, na najdublji, pak, o samorazumljivosti bivstvujućeg. Ova najdublja začuđenost jeste početak filozofije. Sada je moguće prvo pozitivno određenje predmeta filozofije: ono neposredno kao takvo, tj. neposrednost neposredno datog bivstvujućeg. U obuhvaćenosti onim samorazumljivim, začuđenost nas mora iz-staviti i time nam omogućiti pitanje šta ovo kao takvo jeste.

Do sada smo stalno govorili o začuđenosti. Da li smo se i mi sami začuđili?

Pokušavamo da pokrenemo zbiljsku začuđenost, ne njenom slobodnom stvaralačkom postavljanjem, nego jednim naknadnim postavljanjem pitanja koja su vođena snagom velike začuđenosti nad onim neposrednim i samorazumljivim.

Ovo treba da se dogodi na jednoj trostrukoj putanji: jednom kao naknadno izlaganje „prirodnog stava” koje je dao Edmund Husserl (1859—1938), osnivač fenomenološke filozofije; zatim kao pokušaj da se naknadno razume ono što je Hajdeger označio kao „ontološku indiferenciju”; i treće, kao ponavljanje Hegelovog određenja neposrednosti. Time treba da budemo uvedeni u pitanje filozofije. Zašto baš ova tri filozofa? Zato što svi oni na različit i — uveren sam — upotpunjavajući način postavljaju problem izlaganja onog neposrednog kao problem početka filozofije. Husserl u *intencionalnoj analizi* i interpretaciji pred-filozofske svesti o svetlu; Hajdeger u izlaganju prosečnog, nivelisanog razumevanja bivstvovanja; Hegel u *dijalektici pojma bivstvovanja*. Povezanost svesti o svetlu, razumevanja bivstvovanja i pojma

bivstvovanja naznačuje onda pravac naših daljih pitanja.

Pre izlaganja načina na koji Huserl postavlja problem neposrednog, želimo da se upustimo u neizbežno terminološko razlaganje. Ovo nam može posredovati samo jedna privremena upoznatost sa imenima glavnih pojmova koji se nalaze kod Huserla. Time nipošto nije ostvareno filozofsko postavljanje ovih pojmova.

Najpre ćemo poći od tri pojma: intencionalnosti, deskripcije i analize. Ova tri pojma, u prvom i privremenom smislu, zajedno čine ono što se naziva fenomenološkom metodom. Navikli smo na to da u fenomenologiji, uvedenoj Huserlovim *Logičkim istraživanjima* (1900), i povezanoj zajedničkim temeljnim metodičkim uverenjem, vidimo filozofski pokret, udruženje istraživača, „školu”. Ono zajedničko ovoj školi trebalo bi da se sastoji u uvidu u „idealnu” prirodu biti, uvidu koji je Huserl ponovo otkrio, i apriornom saznanju koje tome pripada. Takozvano „gledanje biti” postalo je signalum ove škole.

Ništa radikalnije ne odbija od ideje filozofije kao škola. Gde god se filozofira tu je i otvorenost za safilozofirajuće tubivstvovanje kao i mogućnost da se propitivanje nastavi. Fenomenološka škola nije, kao što hoće legenda, prestala isključivanjem Maksa Šelera i Martina Hajdegera. Ona uopšte nikada i nije postojala kao učenički odnos ovih uistinu produktivnih i samostalnih mislilaca prema Huserlu.

(Razjašnjenja: fenomen = ono-što-pokazuje-sebe, ono-što-dolazi-u-pojavu. Logija = razlažuće-skupljajuće razumevanje. Ranija upotreba reči kod Lamberta, Kanta, Hegela, ali u drugačijem smislu. Metoda = ne misaona tehnika, nego put, putanja saznanja, prilaz. Nerazumevanje, ako se posmatra samo jedan od ova tri momenta, tako npr., deskripcija; zatim izjednačavanje sa postupkom deskriptivnih nauka o iskustvu, a koje su u suprotnosti prema egzaktnim prirodnim naukama koje su vođene prethodnim metričkim projektom prirode. Tako se u analogiji sa deskriptivnim naukama poput botanike, geografije itd., fenomenologija

pogrešno razumeva kao deskriptivno opisivanje onoga-što-postoji. Ili, pak, analiza: analogno psihijatriji, psihopatologiji itd.

~ Tek u vezi sa intencionalnošću deskripcija i analiza zadobijaju svoj huserlovski smisao. Razjašnjenje reči intencionalnost. Odnos prema Brentanu. Kod Brentana „klasifikacija” akata prema njihovim odnošenjima. Huserlov pojam intencionalnosti = sinteza mnivajućeg života; neki primeri: analitička deskripcija predmeta u noetsko-noematskoj korelaciji, niti-vodilje: intencionalnost predmeta i intencionalnost horizonta. — Modaliteti važenja.)

Ako ozbiljno uzimamo naš zadatak, naime da potražimo uvod u filozofiju, moramo se pre svega osloboditi onog uobičajenog, tekućeg i približnog popularnog pojma filozofije, koji sačinjava najjaču prepreku za jedan pravi napor da se uđe u bitno pitanje filozofije. Popularni pojam, po kome se filozofija uzima čas kao nauka čas kao pogled na svet, u celini gledano jeste predrasuda po kojoj se filozofija postavlja kao poznata i u ovoj poznatosti kao raspoloživa mogućnost. Međutim, pre svega, filozofija uopšte nije poznata, čak i onda ako imamo učeno istorijsko znanje o dogmama velikih mislilaca od vremena Talesa. Filozofija se ne može naći niti se može neposredno započeti u svetu u kome, pre svega, živimo, niti se može naći i neposredno započeti u mnogostrukosti naših životnih interesa u kojoj takođe živimo. Ona je stavljanje u pitanje našeg prirodnog gledanja na svet, ona je obrnuti svet. Kao ledbeća slutnja jednog svojstvenijeg bivstva, kao melanholija lišenosti, ona uznemiruje i inače u sebi dovoljno zatvoreno prirodno odnošenje čoveka prema svetu. Ona tako reći seva u životnim raspoloženjima strepnje, čežnje za celinom i onim neuslovljenim, u napuštenosti čoveka koja postaje očita u krajnjem nihilizmu; ali kao snaga pojmovnog pitanja, ona izvire iz *začuđenosti*.

Začuđenost je temeljno duhovno iskustvo u kome propada svet samorazumljivog i bezupitnog. Ako prema svedočanstvu Platona i Aristotela filozofija izvire iz začuđenosti — nije li to samo jedno grčko iskustvo? Nije li ova začuđenost bila čuđenje jednog naroda opijenog lepotom, jedna duboka izčuđenost bivstvujućeg: rođenje dubine sveta, koje za nas danas možda nije moguće? Međutim, možda je ponešto što se tada grčkom duhu rodilo u čuđenju danas već dugo ponovo zaboravilo u trivijalnosti samorazumljivog, možda je ono što je onda bilo pitanje već odavno utonulo u jedan podesan odgovor i smirilo se u njemu. Začuđenost koja može nas da uvede u filozofiju mora biti *naša* začuđenost. Mi sami se moramo u njoj preobraziti i satrti, usmeriti se u temelj našeg bivstvovanja.

Pokušali smo da damo kratku analizu opšte strukture začuđenosti. Najpre smo razlikovali čuđenje nad upadljivim, izvanrednim, naročitim, retkim i zagonetnim, neuobičajenim, što je nešto *drugog* od onoga što uvek znamo kao uobičajeno i svakodnevno. Ono neuobičajeno je tako reći na granici našeg prisnog sveta, ono je ivična zona onih tajnovitih stvari između neba i zemlje o kojima naša školska mudrost ne može ni da sanja. Začuđenost nad neuobičajenim, koje je protivstavljeno uobičajenom, kazali smo, sama jeste uobičajena začuđenost, upravo ona najpovršnije forme. Svojstvena, neuobičajena začuđenost jeste duboko čuđenje nad onim što uopšte nije čudesno: nad onim samorazumljivim kao takvim, nad neposrednošću neposrednog. Time što ono neposredno postaje tema nekog pitanja, ono se posreduje. Filozofija je bitno posredovanje, u njoj postaje očit svetski položaj čoveka kao posrednika u celini bivstvujućeg. Zatim smo rekli da u svojstvenoj začuđenosti ono obično, poznato i samorazumljivo ne prestaje da bude obično, poznato i samorazumljivo; dakle, ne preokreće se u svoju suprotnost, nego nam se otuđuje u jednom smislu koji nikako nije prethodno

poznat. Upravo nam ova obuhvaćenost onim običnim postaje sumnjiva i upitna.

Slušaonica, univerzitet, situacija studiranja, grad, oblast, smena dana i noći i godišnjih doba, nebo nad nemirnom zemljom, sve to nam je prisno u velikoj, sveobuhvatnoj samorazumljivosti — da *bivstvujete jeste*. Dovedi u pitanje ovu fundamentalnu samorazumljivost, to je zadatak filozofije.

Nашe uvođenje u filozofiju treba da dođe iz naše začuđenosti koju okončavamo ponovnim promišljanjem temeljnih misli modernih mislilaca. Naime, reč je o postavci filozofskog problema kod Edmunda Huserla, Martina Hajdegera i Georga Vilhelma Fridriha Hegela. Prolaskom kroz propitivanje ovih mislilaca, možda ćemo biti uvedeni u temeljno pitanje filozofije.

Već smo započeli s jednim privremenim razjašnjenjem Huserlove fenomenološke metode, kako bi je zaštitili, pre svega, od uobičajenog nerazumevanja kojem je ona iznova izložena u literaturi. Pošto se pri tom pominju nepoznati pojmovi, potrudicu se da ovo prethodno razjašnjenje iznesem relativno opširno i detaljno. Jasnoća koju time zadobijamo biće nam potom od velike pomoći pri izlaganju Huserlovog filozofskog postavljanja pitanja.

Pojam fenomenologije kod Huserla ne karakteriše se dovoljno objašnjenjem reči kao učenja o sebe-pokazujućem. Kod samog Huserla on se najpre javlja u jednom reflektivnom zauzimanju stava, naime, u sazajno-kritičkom zauzimanju stava prema misaonim i sazajnim doživljajima logičara. U *Logičkim istraživanjima*, koja su se pojavila početkom ovog veka, Huserl uvodi pojam fenomenologije u jednom određenom smislu, u smislu analize subjektivnih doživljaja. Ovaj prvi i veoma ograničen smisao ubrzo je napušten. Fenomenologija postaje izlaganje doživljaja ne samo s njihove psihičke strane nego i prema njihovom predmetnom smislu koji se mniva u doživljaju. Doživljaji se tematizuju prema njihovoj *intencionalnoj* strukturi. Hu-

serl je termin „intencija” preuzeo od Franca Brentana; ali on je ovom izrazu dao sasvim osobit smisao. Za Brentana je intencija, bivanje-upravljenim, mnivajuće bivanje-upravljenim nekog doživljaja, nekog akta, svojstvenost koja se može deskriptivno utvrditi. Opažanje je opažanje-o, sećanje je sećanje-na, htenje je htenje-nečega; subjektivni životni akt jeste mnivajuće, predmetno upravljeno dovođenje u vezu sa nečim, i ovo dovođenje u vezu sa pripada celokupnoj strukturi akta. Ovo važno Brentanovo saznanje usmereno je, pre svega, protiv „senzualizma” uobičajenog u tadašnjoj psihologiji, koji je kao izvorne duševne datosti mogao da nađe samo dâte oseta na *tabula rasa* svesti. Brentanov pojam intenciju bitno mniva smisaono bivanje-upravljenim akata na njihov intencionalni objekt, koje sapripada celokupnom opstojanju akta, upravo kao njegov u tome ležeći smisao, svejedno da li ovom pretpostavljenom objektu odgovara ili ne odgovara neki zbilja egzistirajući predmet.

Huserl polazi od ovog pojma. Ali pri tom ne ostaje kod njega. On ga preobražava u analitički problem rada. Intencionalnost postaje naziv za jednu beskonačno diferenciranu tematiku istraživanja. Ovo istraživanje vrši se u fenomenološkoj metodi koja nije ni samo neko opisujuće postupanje sa neposredno sazajnim sebe-pokazujućim, niti je samo razlaganje (analiza) duševnog; — koja, dakle, nije ni samo deskripcija, niti samo analitika, nego je deskriptivna analiza intencionalnosti.

Da bismo isposredovali barem neki nejasan utisak o svojstvenosti fenomenološke metode razvijene kod Huserla, želimo da, grubo i bez sistematske namere, naknadno izvršimo analizu opažanja kako ju je Huserl na mnogo mesta i u beskrajno istančanoj formi sprovodio. Biramo primer opažanja jednog prostorno-Stvarnog predmeta, npr., ovu katedru ovde. Vi svi vidite ovu katedru, svako sa svoga mesta, u jednom određenom ograničenom izgledu: sa jedne strane, spređa, zdesna ili sleva. Vi

vidite samu katedru, i to samo s jedne strane. Samo jednu stranu njenog prostornog oblika, njenu boju itd. Ali strana je strana celog predmeta, koja se prikazuje upravo u strani. Strana je strana samo celine. Prostorna-Stvar nužno se prikazuje samo u datostima strana; ovo nije nedostatak, nego upravo način kako se ono prostorno-Stvarno uopšte samo može sresti. Prostorna-Stvar koja se pokazuje sa svih strana u načelu je besmislica. U intencionalnom smislu strane predmeta leži ukazivanje na druge strane koje sada nisu pokazane; prednja strana na zadnju, koja u sebi, opet, sadrži smisaoni momenat ukazivanja na prednju stranu. Strana se susreće polazeći od intencionalnog smisla celokupnog predmeta. Ova ukazivanja su momenti predmetnog smisla koje Huserl naziva *Noema*. Pogodnim zauzimanjem stava mogla bi se probuditi upravo ukazivanja u predmetnom smislu, koja inače ne važe izričito, i ispitati i otkriti njihov smisao; dakle, mogli bi se razložiti, analizirati implikati koji su intencionalno zatvoreni u njemu. Stranama predmeta odgovaraju neposredna subjektivna saznanja. Datoj strani odgovara zbiljsko opažanje sa svojim jezgrom zbiljskim neposrednim saznanjem, dakle, viđenje prostornog oblika, boje predmeta, upravo s obzirom na neposredno saznajno datu stranu u kojoj se on pokazuje. Opažanjem strane opažen je ceo predmet; u neposredno saznajnom jezgrovnom sadržaju opažanja nalaze se isto tako ukazivanja na moguća opažanja, moguća neposredna jezgrovna saznanja predmeta, pre svega samo sa poznatim stranama. Iz neposredno saznajnog jezgra proističu intencionalna označavanja koja motivišu potonja neposredna saznanja; recimo, mogao bih običi, i onda, u nizu novih neposrednih saznanja mogao saznati strane koje su sada samo motivisane i označene na osnovu smisla celokupnog predmeta. U ovom napredovanju moga iskustva o ovoj prostornoj-Stvari mogla bi nastupiti eventualna razočaranja tako što se označavana obojenost i ona koja je označena na ono-

me datom ne poklapaju, što bi, recimo, zadnja strana bila drugačije obojena itd., ali sva takva razočaranja ipak se moraju odigrati na tlu jednog istrajavajućeg označavanja; ma koja obojenost mora biti tu, ma kako oblikovana zadnja strana mora biti tu. To jest, neposredno saznajno jezgrovno opažanje okruženo je jednim kolom motivisanih anticipacija koje zajedno čine jedinstven sistem opažanja, koji se po strukturi svojih intencionalnih smisaonih ukazivanja isto tako može ispitivati kao i noematska strana predmetnog smisla.

Prostorno-Stvarni predmet u raznovrsnosti svojih prikazivanja u datosti strana implicuje jedan subjektivni sistem neposrednih saznanja i izmena neposrednih saznanja i tek celina ovog intencionalnog korelativnog dovođenja u vezu mnivanja i mnivanoga jeste ono zbiljsko. Obično smo većinom zatvoreni za ovo diferencirano obilje, okrenuti od našeg subjektivnog života i okrenuti ka predmetima u formi masovnih jedinica. Fenomenološka metoda analizirajućeg ispitivanja intencionalnosti jeste *anomalitet života*, ne samo po svojoj predmetnoj strani pretpostavljenog smisla, nego i u pravcu subjektivno mnivanog života. No, intencionalnost kao tema istraživanja postaje pristupačna tek u ovom anomalnom zauzimanju stava.

Ali da li je ovo anomalno zauzimanje stava istraživanja prema beskrajnom unutrašnjem bogatstvu života već filozofija? Da li je preokret predašnjeg životnog stava, koji je potreban uz to, već ona promena na osnovu koje dolazi do obrnutog sveta filozofije? Nikako. Do sada razloženi smisao fenomenološke metode još ne mniva neku *filozofsku* metodu. Ona to postaje tek radikalizovanjem koje je Huserl izvršio u pravcu filozofije sa svojim prelomnim delom, sa *Idejama za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* (1913).

Bacimo još jedan pogled na epohu koja je prethodila. Huserlovo propitivanje proizašlo je iz pokušaja da se razjasni odnos brojanja i broja, lo-

gičko-jezičkog mišljenja i logičkog značenja. Na taj način njegovo istraživanje poprima karakter teorije saznanja; svakako ne u formi rezonovanja, nego kao način deskriptivne analize intencionalnosti matematičko-logičkog mišljenja. Sam Huserl, izvorno obrazovan kao matematičar i prirodnjak, imao je tada kao cilj zasnivanje jedne radikalno stroge izgradnje aritmetike koja bi počivala na logički i psihološki krajnje pojašnjenim temeljima, a onda isto tako i logike. Međutim, saznajno-teorijsko zasnivanje još nije filozofija, ako je istina da filozofija nastaje u čuđenju koje obrće svet, čuđenju nad onim samorazumljivim, naime, da bivstvuje jeste.

Sam Huserl je fenomenološke napore ove prve epohe okarakterisao kao psihološke.

Sa gore navedenim *Idejama* izvršio se u Huserlovom mišljenju odlučan prelom ka filozofskom pitanju, njegov uvod u filozofiju. Ovome se mi sada okrećemo. Ali ne na način nekog izveštaja, nekog doksografskog prikazivanja, nego kao pokušaj da ponovo izvedemo njegov projekt pitanja.

Filozofski problem pojavljuje se u početnom obliku kao zadatak izlaganja Prirodnog Stava. Šta je ovaj Prirodni Stav? Da li je on uopšte stav koji bismo s vremena na vreme mogli da izaberemo, koji primamo i koji bi ponovo mogli da napustimo? „Prirodni”? Takav, koji nam se lako javlja, koji nam je primeren, koji ne zahteva naprezanje? On nije ni stav niti je prirodan — u smislu koji je suprotan nekom težem i napornijem. On je pre horizont svih stavova koji su pre svega mogući za nas, on je celina koja nas hvata, celina u kojoj smo obuhvaćeni ako „zauzimamo stav” čas prema ovome čas prema onome; on je tlo koje već unapred nosi sve naše moguće zauzimanje stavova i njihove promene: on je carstvo bezupitne samorazumljivosti sveta koji nam je dat. Zadatak izlaganja Prirodnog Stava nikako nije moguć na njegovom tlu, nego tek izbijanjem iz njega. To znači, on je pred-filozofska naivnost čoveka koja kao takva može postati pred-

met pitanja i određenja tek ako joj se čovek otrgne u začuđenosti. Drugim rečima, Prirodni Stav je filozofski a ne prirodno-naivni pojam. On je onaj osnovni položaj čoveka usred bivstvjućeg, u kome se on, predat bivstvjućem, ne pita šta ovo *kao* bivstvjuće jeste?

Huserlovo izlaganje Prirodnog Stava vrši se metodom intencionalne analize. Time je dato mnoštvo izdvojenih momenata, dakle, izvanredna plodnost izloženog postupka, ali i njegova bitna ograničenost. Huserl ne zahteva sve momente biti po istom načelu, u jednom zajedničkom zahvatu, nego se analizirajući kreće u ovoj celini samorazumljivosti, koja je kao takva, a i u celini, upitna. On najpre analizira *jedan* modus Prirodnog Stava, naime, uobičajeni način izvršenja intencionalne dovedenosti u vezu čoveka sa bivstvjućim koje ga susreće polazeći od sveta. Mi živimo u svetu shodno Stvarima kojima se, raznovrsno zainteresovani, bavimo, čas postupajući sa njima praktično, čas ih samo opažajući ili ih, štaviše, određujući teorijski. Ovaj život-shodno-Stvarima jeste intencionalna temeljna struktura mnivajućeg dovođenja-u-vezu sa predmetima. Mi zauzimamo stav pravo i upravo prema Stvarima; one imaju vrednost za naše interese, ne za naše saznanje; živeći u izvršenju, mi se ne osvrćemo na njega, nego gledamo na nameravani predmet koji možemo želeti ili ga se plašiti, saznati, voleti, odbaciti, oceniti itd. U normalnom odvijanju života nas predmeti tako reći ne samo da aficiraju nego nas *uzimaju*; mi živimo prema spolja, u svetu i shodno unutarstvskim Stvarima. Preokretanje normalnog gledanja na život može se desiti slučajno, na primer, u refleksiji, kada se okrećemo našem subjektivnom životu. A refleksija se javlja kao jedna modifikacija zauzimanja stava direktno prema Stvarima koje se susreću, zauzimanja stava koje je izvorno okrenuto prema spolja. Nagib života prema spolja, dalje od sebe, usled Stvari, ovaj korak ka objektu, jeste fundamentalni modus na koji mi

87

jesmo u svetu. Ali upravo je ovo zauzimanje stava prema objektivnim Stvarima uvek premešteno od strane horizonta sveta; one nas sreću polazeći od njega; on je već unapred obuhvatio našu tematiku a i nas same obuhvata u sebi. Svako direktno-zauzimanje stava ima smisao unutrašnje-veze između unutarstvetskog subjekta, čoveka, i unutarstvetskog objekta, Stvari.

Svet kao okružujući horizont javlja se u Huserlovoj analizi Prirodnog Stava samo uzgredno, pošto načelno orijentisanje ka intencionalnosti predmetnog susretanja Stvari potiskuje fenomen sveta u pozadinu. Pa ipak je to svojstvena tema. Njegova analiza stalno kruži oko živeti-u-svetu, opažati-u-svetu usled onog određenog koje nas susreće polazeći od sveta. Iako ono što je analitički izloženo uvek ostaje unutarstvska veza između iskušavajućeg ja i njegovog predmeta, naročito se uvek iznova izdvaja svet, koji pri tom ide zajedno, kao ono Kuda tematskog pogleda i kao ono Otkuda protivljenja predmeta: intencionalno shvaćen kao fenomen okružujućeg horizonta. To jest, svet se analitičkim izlaganjem unutarstvske strukture istovremeno izdvaja. Je li ovo samo jedan nezgrapnan način? Ili možda prikladna metoda zato što se svet u jednom direktno-tematskom pravcu gledanja ne može pokazati poput nekog predmeta. Ovo pre svega možemo otvoriti kao pitanje.

Međutim, Huserl karakteriše Prirodni Stav na još jedan širi i upravo odlučujući način putem određenja onoga što on naziva njegovom „generalnom tezom”. U ovoj generalnoj tezi leži upravo *naivnost*; ono svojstveno predfilozofskog zauzimanja stava čoveka, njegova prirodnost pre filozofije, koja buđenjem filozofskog pitanja u celini postaje upitna.

Šta je ova generalna teza? Šta je teza uopšte? I ovde najpre polazimo od unutarstvske intencionalnosti, npr. opažanja prostornih-Stvari. Svi takvi primeri pre svega su ogromna uprošćavanja

i stoga ne daju nikakvu predstavu o svojstvenosti Huserlove intencionalne analitike. Ali ovde nam je stalo samo do elementarnih fenomena. Teza = karakter postavljanja. Opaženi, iskušeni, ocenjeni predmet nije samo dat u jednom predmetnom Šta-sadržaju, obilju određenja, bitnih i slučajnih, nego i u modusu da-jeste-bivstva. On je prosto jednostavno dat kao opažen i jednostavno i nesumnjivo tubivajući. On je postavljen kao zbiljski. Njegovom bivanju-zbiljskim što se tiče iskušenog doživljaja odgovara jedno neslomljeno smatranje-zbiljskim koje traje utoliko što u predmetnom iskustvu ne izranjaju nikakvi protivmotivi. Sva izvesnost bivstvovanja prostorno-Stvarnih predmeta načelno je unapred takva; anticipacija buduće usaglašenosti iskustva. Međutim, ova usaglašenost može da pretrpi prekide; naznačena očekivanja u toku daljeg iskustva postaju razočaranja; predmet sada dobija druga određenja; ali ovaj mogući prekid u Šta-sadržaju još ne dohvata karakter postavljanja predmeta; on je upravo drugi predmet od onog prethodno pretpostavljenog, ali on jeste, on egzistira. Drukčije je ako se predmetna datost kao pretpostavljena razrešava u prividu i obmani; sada se bivstvo predmeta modifikuje, tetički karakter njegove datosti preokreće se od pozicije u negaciju. S druge strane, drugi tetički karakteri su poznati modaliteti bivstvovanja bivanja-dotičnim, bivanja-pretpostavljenim, bivanja-verovatnim, bivanja-mogućim itd. Svo predmetno iskustvo ima svoje tetičke karaktere, svoja postavljanja, kojima u smislu predmeta odgovaraju modaliteti bivstva. Predmet je za svest na taj način da on uvek na ma koji način za nju *važi*, upravo kao bivajući, dotični itd.

Prirodni Stav se sada — tako započinje Huserl — karakteriše punom *generalne* teze. Ona nije samo ukupnost svih pojedinih teza, dakle, spoj svih pojedinih iskustava u jedno celokupno iskustvo. Generalna teza se ne obrazuje u toku i napretku is-

kušavajućeg života, nego je ona predvaženje, koje prethodi svim pojedinim tezama, nosi ih i omogućuje u njihovoj promeni. Kako god da se iskustvo može prevariti u pojedinačnom, ono se ipak stalno koriguje, putem precrtavanja, negacija, do usaglašenosti celokupnog iskustva. I to ne tako da bi ovo celokupno iskustvo bilo neki postojani rezultat pojedinačnih iskustava. Sva pojedinačna iskustva ulaze u svet, vade određeno bivstvjuće koje stoji nasuprot; sam svet je važenje pre svih drugih. Bivstvo sveta je prethodno svem bivstvu u njemu mogućih predmeta. Prethodno imanje važenja bivstvovanja sveta pre svih pojedinačnih važenja jeste generalna teza Prirodnog Stava. Ali ona nije prethodna samo svim tezama, nego je i tlo za mogući preokret pojedinačnih teza predmetnog iskustva. Na primer, jedan pretpostavljeni predmet pokazuje se kao obmana, kao halucinacija, kao puko ogledanje itd. Uništavanjem pretpostavljenog predmeta, preokretanjem bivstva u Ništa ne nastaje u svetu nikakvo prazno mesto. Da bi uopšte mogao da se desi jedan takav preokret, pretpostavljene su, neuzdrmane u važenju, opšte strukture sveta, poput prostora i vremena. Generalna teza je na taj način stanovišna teza za preokret, ona tek u trajnoj neslomivosti omogućuje prelome, nastajanje nesaglasnim pojedinačnih iskustava i njihov ponovni spoj u jedno jedinstvo.

Za jedno zbiljsko naknadno razumevanje bio bi nužan iscrpan prolaz kroz Huserlovu analizu. Za tako nešto u ovom pripremnom stadijumu našeg promišljanja još nikako nismo u stanju. Sada se pre svega radi o tome da vidimo da se i ovde svetskost sveta određuje i postavlja kao horizont: kao prethodni, sveobuhvatni i sve obuhvatajući horizont važenja.

Sažmimo do sada dato prikazivanje u obliku teza: Huserl izlaže problem početka filozofije, promišljanje o samorazumljivosti onog samorazumljivog, kao zadatak izlaganja Prirodnog Stava. Priro-

dni Stav nije stav koji bi mi mogli izabrati, nego je on-način našeg bivstva u svetu, u kojem smo mi nužno pre filozofije. Ovo se karakteriše kao unutar-svetsko dovođenje u vezu s predmetima koji stoje nasuprot polazeći od horizonta sveta. Sam horizont sveta nije shvatljiv predmetno, nego samo na način jednog istovremenog određenja posredstvom temeljne intencionalne veze subjekta i objekta. Svet je ono Kuda intencionalnog pravca i ono Otkuda nasuprotstajanja predmeta. I konačno: svet je jedan univerzalni horizont važenja, koji je prethodan svim pojedinačnim važenjima bivstvovanja i koji, kao tlo važenja, tek omogućuje preokret predmetnog bivstva u nebivstvovanje.

ždos BIBLIOTEKA Etos

БИБЛИОТЕКА ВУЧ. ДОК. ФАКУЛТЕТА
Инв. број 60434
(1/1)

Redakcioni odbor:

dr FRANC CENGLE
dr IVAN CVITKOVIC
dr BESIM IBRAHIMPAŠIC
dr MITAR MILJANOVIC
dr ARIF TANOVIC
dr RISTO TUBIC

Odgovorni urednik:
MARIO VUKIC

TEODOR V. ADORNO

FILOZOFSKA TERMINOLOGIJA

UVOD U FILOZOFIJU

SVJETLOST, OUR IZDAVAČKA DJELATNOST
SARAJEVO 1986.

THEODOR W. ADORNO
PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE

ZUR EINLEITUNG

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Band I 1973, Band II 1974
Herausgegeben von Rudolf zur Lippe

TOM I

Preveo s njemačkog:
SLOBODAN NOVAKOV

Pogovor:
ABDULAH ŠARČEVIĆ

Recenzenti:

dr KASIM PROHIĆ
ABDULAH ŠARČEVIĆ

I

Podnaslov predavanja koje danas započinjemo je »Uvod« ili »Uvodno izlaganje«. Ovaj podnaslov je dvoznačan, jer ga možemo razumjeti kao »Uvod u filozofsku terminologiju« i kao »Uvod u filozofiju«. Ova dvojnost je namjerna. Svrha ovog predavanja je da vam omogući pristup filozofskoj terminologiji, na što pravo ima svako ko se bavi ovom znanosti, kao i da vas, razjašnjenjem termina, na jedan možda pomalo nov i neuobičajen način, uvede u samu filozofiju. Filozofska postavka, s kojom bih htio da vas upoznam, nalazi se u jednom mišljenju koje se ne vezuje za sistematiku u uobičajenom smislu; jer, kad se daje neki uvod u filozofiju tako da se vezujemo za pojedine riječi i pojmove, onda se, očigledno, računa i sa slučajnošću i izolovanosti ovih riječi ili pojmova. Pošto ovo kažem, ja sam, svakako, obavezan i da dodam kako je i sama ta izolovanost privid, da, dakle, zapravo, filozofske riječi zavise ne samo jedna od druge već i od stvari. Kad mislim da je opravdano jedan takav uvod u filozofiju dati kao uvod u terminologiju, onda se, pri tom, rukovodim jednim gledištem, koje, vjerovatno, ni mnogima od vas nije strano i koje se, uostalom, ističe u najrazličitijim oblastima savremenog filozofskog mišljenja. Za filozofiju je bitan njezin jezik, filozofski problemi su, uglavnom, problemi njezinog jezika, a nadređeni

nost jezika nad stvarima, čega ima u takozvanim pozitivnim naukama, ne važi na isti način za filozofiju. Dovoljno je samo da podsjetim na to da se u zapadnom, anglosaksonskom svijetu upravo ogroman dio filozofskog posla uopšte — bilo to dobro ili ne — odnosi na aktivnost i na kritiku filozofskog jezika. Pravci koji su ranije nazivani semantikom, u novije vrijeme se rado nazivaju analitičkom filozofijom, svi su jezičkokritičke prirode. Što se tiče njemačkog jezičkog područja, već i sam pogled u Heideggerove (Hajdeger) spise pokazaće vam da u ovim spisima sasvim drugačiju, centralnu ulogu igra jezički izraz, jezička formulacija, što nije slučaj u nekom udžbeniku mehanike ili nekakvoj običnoj istorijskoj knjizi. Ja ću pokušati da ne pođem od čvrstih, fiksiranih viših pojmova, pokušaću da ovaj uvod u filozofsko mišljenje sažmem na pojedina žarišta, onako kako su nam ona data u obliku najvažnijih termina. Ja, naravno, ne mogu sebi staviti u zadatak da vam dam neki katalog ili indeks svih filozofskih termina; ne samo zato što to ne bih bio u stanju već zato što je jasna besmislenost takvog postupka i što vam to uopšte ne bi koristilo. Ja samo mogu odabrati izvjesne termine, u kojima su čini mi se, koncentrisani problemi, i mogu, prema danas omiljenoj metodi, koja se naziva egzemplarno učenje, pokušati da vam na njima nešto pokažem.

Jasno je da, ako hoćemo da razumijemo filozofiju, moramo poznavati i razumjeti termine koji se u njoj upotrebljavaju; međutim, ova filozofska terminologija se smatra posebno teškom i veoma olako se filozofiji prebacuje zbog teškoća, koje se u drugim znanostima smatraju nekako po sebi razumljivima — teškoća da postoje određeni termini tehnici, dakle izrazi koji unutar filozofije, kao jedne posebne stručne oblasti, zauzimaju svoje tačno utvrđeno mjesto. A kad, recimo, neki dermatolog koristi jedan takav težak i za nedermatologe nerazumljivi vokabular, niko u tome ne nalazi nešto loše. Nisam uopšte sklon tome da izričem sentimentalne tužbalice i da kažem kako se ono što je dobro za dermatologe mo-

že, konačno, dopustiti i filozofu. Ja, prije svega, mislim da, ako se već ponašamo filozofski, a filozofija sigurno nije toliko tematika koliko način ponašanja duha, način ponašanja svijesti, onda jednom treba da budemo svjesni toga, otkud, zapravo, ova razlika. Pri tom ćemo naići na to da je sama filozofija paradoksalna tvorevina, ona, istovremeno, i jeste struka i nije struka, a opravdanje, trenutak istine i onog specifičnog otpora protiv filozofskog strukovnog jezika je zacijelo u tome što mi, kad se bavimo filozofijom, očekujemo od nje nešto različito od onoga što je dato u takozvanim pozitivnim pojedinim naukama i disciplinama. U filozofiji treba da se radi o stvarima koje su bitne, bitne za svakog čovjeka i koje se ne mogu razriješiti podjelom rada našem društvu, a pogotovo ne podjelom rada unutar pojedinih znanosti. To se odražava u jednoj teškoći koja, istovremeno, ukazuje na teškoću filozofske terminologije. U filozofiji, koja baš ni najmanje ne reflektira na znanosti, treba, doduše, da se razjasni ono što je, recimo, i u samim tim znanostima nejasno; postavlja se — mora se postaviti — jedan poseban zahtjev za preciznošću pojmova, a time i za preciznošću jezičkog izraza za pojmove. S druge strane, upravo ovdje filozofija neprestano razočarava; u filozofiji upravo nije moguće predočiti jednostavan spisak filozofskih značenja onako kako je to moguće u pojedinim pozitivnim znanostima. Mogli bismo, kao ljudi sa zdravim ljudskim razumom koji se naivno iz bavljenja pojedinim naukama prebacuju na filozofiju, postaviti pitanje, a vjerovatno nije ni među vama malo onih koji su skloni tom pitanju: Zašto jednostavno ne uradite ono što se radi i u drugim naukama, zašto jednostavno ne definišete osnovne pojmove. Prije svega, taj zahtjev za definicijom, koji se pri tom postavlja, uopšte nije tako jednostavan kako vam se, možda, čini; a onda, pokazaću vam da se metodom definisanja u filozofiji uopšte ništa ne postiže. U djelu o definiciji koje je napisao moj prijatelj Walter Dubislav (Valter Dubislav), koji je u doba Trećeg Rajha pod vrlo žalosnim okolnostima izgubio život, imamo, jed-

no pored drugog, četiri učenja o definiciji.¹ Da li je apsolutno tačno to razlikovanje koje predlaže Dubislav, ovdje je manje važno od njegovog ukazivanja na to šta se sve još zamišlja pod definicijom: a) Definicija se, uglavnom, dakle u suštini, sastoji u određenju biti ili objašnjenja stvari. « Mi bismo rekli, u određenju onog što je bitno za ono što se definiše, ne uzimajući u obzir ona sporedna ili akcidentalna ili promjenljiva određenja. b) Definicija se, uglavnom, sastoji u određenju pojma, konstrukciji odn. u raščlanjavanju pojma. c) Definicija se, uglavnom, sastoji u ustanovljenju značenja koje ima neki znak, odn. od njegove primjene. « Ova veoma jednostavna karakteristika definicije pod (c) prilično tačno pogađa ono što se dešava u jednom filozofskom pravcu, o kojem ste svi čuli, naime u fenomenologiji. Ovaj pra-

¹ »Najvažnija učenja o definiciji su:

A. Definicija se, uglavnom, sastoji u određenju biti (objašnjenje stvari).

B. Definicija se, uglavnom, sastoji u određenju pojma (konstrukcija odn. raščlanjavanje pojma).

C. Definicija se, uglavnom, sastoji u ustanovljenju (ne utvrđivanju) značenja, koje ima neki znak, odnosno u utvrđenju njegove upotrebe.

D. Definicija se, uglavnom, sastoji u utvrđivanju (ne ustanovljenju) značenja nekog (novouvedenog) znaka, odn. njegove primjene.

Iz: Walter Dubislav, *Die Definition*, 3. potpuno pre-rađeno i prošireno izdanje, Leipzig 1932, str. 2 (Beihefte der *Erkenntnis* I, ed. Hans Reichenbach und Rudolf Carnap. Up. takođe, isto, *Zur kalkülmässigen Charakterisierung der Definitionen*, u: *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik*, ed. Hans Vaihinger, Joseph Petzold und Raymund Schmidt, 7. tom, 1928, str. 136: »Kao što je poznato, sporno je, šta se najsvrsishodnije označava kao definicija. Pod tim se podrazumijeva a) određenje biti u Aristotelovom smislu, b) analitičko određenje pojma u smislu raščlanjavanja (ekspozicije) nekog pojma, posmatranog kao datog, u njegove sastavne dijelove, c) sintetičko određenje pojma u smislu konstrukcije nekog pojma od već postojećih, d) ustanovljenje uobičajenog značenja jednog odn. više znakova, e) uglavnom proizvoljan dogovor ili sporazum ili utvrđivanje primjene znakova koje treba koristiti, ponekad se izrođava u izvjesna operativna pravila u okviru nekog kalkula, te konačno f) tvrdnja, koju primjereno opisuje definicija u smislu a), b), c) ili e).«

vac je, u svojoj klasičnoj formulaciji, koju je dao Husserl (Huserl), postavio sebi zadatak da utvrdi, razradi značenja, u kojima se uopšteno upotrebljava neki izraz. I, konačno: »d) Definicija se, uglavnom, sastoji u utvrđivanju, ne u ustanovljenju značenja nekog novouvedenog znaka.«² Time je ona proizvoljno postavljanje nekog znaka koji odsad treba upotrebljavati tako, a ne drugačije. Kant je upravo ovaj posljednji oblik definicije proglasio jedino mogućim, odakle kod njega slijedi da se, zapravo, samo u matematici može definisati. Ovo Kantovo gledište, čije vjerovatno, iznenaditi mnoge od vas koji se dosad niste bavili filozofijom i koji filozofiji prilazite baš očekujući da se ona, u suštini, bavi definicijom.

Naš pristup terminima, u biti, odgovara onoj trećoj mogućnosti, dakle eksplikaciji različitih značenja pojmova. No ja bih uz ova četiri tipa definicije dodao još jednu sasvim prostu razliku. Da bismo sebi predložili bilo koji pojam, uvijek je dobro razgraničiti ga od njemu specifično suprotnog pojma. Pod ovim aspektom postoje dva tipa određenja pojmova. Možete, naime, prvo, pojmove određivati pojmovima. U ovom egzaktnom smislu definicija znači da neki pojam, subjektivni pojam, određujete drugim pojmovima, predikatima, koji jednom za svagda tačno i potpuno treba da omoguće svoje određenje. Naspram ovog postupka, njemu ravnopravan, imamo deiktički postupak; riječ dolazi od grčkog *δεικνυμι* (*deixnomy*), koje znači, otprilike nešto pokazati. Ako, dakle, nekog hoćete da uvjerite u ono što se zove crveno, onda vam baš ništa ne koristi ako to pokušate da odredite bilo kako pojmovno. Ne koristite vam ni ako pri tom rekurirate na procese crveno-zeleno, koji se dešavaju u oku; jer ma kako da vam je poznata teorija različitih procesa boja u oku, ako ste slijepi na boje, vi uprkos tome ipak ne možete zapaziti razliku između crvenog i zelenog. Da biste, dakle, nekom razjasnili pojam crveno, ako je to i inače pojam u pregnantnom smislu, morate, na primjer, po-

² Dubislav, *Die Definition*, kao gore, str. 2.

kazati neki crveni džemper, kakav nose neke dame u ovoj sali, i morate reći: dakle ovu boju unutar jedne izvjesne zone — u kojoj se ona razgraničava, recimo, s jedne strane od ljubičaste, a s druge, od narandžaste — razumijevamo kao crvenu. Ovaj deiktički postupak je, u principu, različit od onog definitivnog postupka, a područje definicije je, naprotiv, svaki put i uvijek objašnjenje nekog pojma pomoću pojmova. Vjerovatno već na ovom možete vidjeti kako taj zahtjev za definicijom, zahtjev koji vam se često prezentira kao otjelovljenje naučnosti — »morao se raditi s jasnim, čistim pojmovima« — uopšte nije jednostavan. Jer, ako neki pojam definišete pojmovima, postavlja se pitanje da li i sami ovi pojmovi primjereno označavaju predmet na koji se misli tim definisanim pojmom. Uz to, kod ovog adekvatnog, primjerenog označavanja u pojmu dolazi do toga da konačno na samu stvar rekuriramo tako kako nam je ona data u neposrednom opažaju, u neposrednom iskustvu. I sad se pojavljuju teškoće i komplikacije o kojima i ne sanjamo uz sveltadajuću lažnu vjeru u definiciju. O ovome toliko pričam zato, što već unaprijed morate uvidjeti da se ne radi, recimo, o nekoj labavosti ili o nedostatku preciznosti filozofije, u poređenju s pojedinim znanostima, kad ja ovdje s vama razjašnjavam pojmove, tako što vam — da kažem Kantovim riječima — pojmove dijelom ekspliciram i dijelom eksponiram, ali vrlo rijetko definiram. Naprotiv, upravo zahvaljujući razmišljanju o procedurama svojstvenim pojedinim naukama, doći ćemo do toga da nećemo tako bez daljnijega pokloniti povjerenje onim načinima postupanja koji se u okviru pojedinačnih nauka smatraju apsolutno vrijednim i prethodno datim. Ova refleksija, ovo osvješćenje kako o sredstvima duhovnog, tako i naučnog rada, sigurno nije sve, nije čak ni ono suštinsko filozofije, ali ono je jedan momenat filozofije koji njezin sopstveni pojam ne može da odbaci.

Mislim da sada treba i da vam, barem u principu, razjasnim one tri najvažnije kategorije opšte logike. Ja se, pri tom, neću upuštati u njezinu beskraj-

no razgranatu problematiku; dat ću vam jedino one osnovne logičke kategorije, kako biste, prilikom nezostavne upotrebe ovih kategorija, prije svega u smislu sasvim jednostavnog i nepretencioznog sporazumijevanja, znali šta da pod tim podrazumijevate. Pojam je, najčešće, jezičko fiksiranje, koje je tu radi jedinstva svih onih predmeta koji spadaju u pojam, a time se izražavaju njihova zajednička obilježja. Druga logička kategorija je sud, koji obično, ako ima jezički oblik, označavamo kao stav; uopšteno, istina, veoma formalistički, sudom označavamo nešto kao vezu nekog subjektivnog pojma sa predikatnim pojmom pomoću kopule. To je prilično površno, naime previše na gramatiku orijentisano i važi, uopšte, samo za onaj tip jezika koji grade rečenice, a ne važi, recimo, za jezike koji se sastoje od pojedinih karaktera. Ovdje ću se zadovoljiti time da vam navedem jednu drugu, frapantno jednostavnu definiciju suda. Njezina prednost je što nikako nije lako naći bolju i tačniju, a njezin autor je moj stari učitelj Hans Cornelius (Hans Kornelijus). Sud to je činjenično stanje kojem se smisaono može postaviti pitanje o njegovoj istini ili neistini. Posljednji od ova tri logička osnovna oblika je zaključak, uopšteno, pod tim razumijevamo takvu vezu između dva suda ili stava da iz ova dva stava ili suda proizilazi treći stav sa zahtjevom za istinom. To je sasvim grubo prikazana struktura osnovnih pojmova formalne logike, koje ovdje moramo pretpostaviti za upotrebu termina kojima ćemo ovdje baratati.

Rekao sam vam da s definicijama u filozofiji nećemo daleko stići. To bih vam demonstrirao i na jednom sopstvenom, veoma ranom iskustvu; mogu zamisliti da je i većina od vas došla do istog iskustva i da je ono kod mnogih od vas proizvelo nešto kao predrasudu, kao otpor prema filozofiji, a to se onda moglo maskirati u ironiju. Jedna od prvih filozofskih

³ Hans Cornelius, *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, München 1916, str. 164. Up. i: isto, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig i Berlin 1921.

knjiga do koje sam došao još kao poluodrasli mladić bila je Spinozina »Etika«⁴. Kad otvorite prvu knjigu i započnete da čitate o bogu, odmah ćete — kao i u ostalim knjigama ovog djela — naći bezbroj definicija. Te definicije su tamo odmah na početku, jer Spinozina namjera je bila da etiku razvije more geometrico, dakle na strogo matematički način iz malo osnovnih stavova. Zbog te strogosti, na koju nailazite zbog zahtjeva za strogom definicijom, Spinoza je, dakle, ove definicije stavio na početak. Moram vam priznati da sam pred ovim definicijama, ako mi dopustite takvo neakademsko poređenje, stajao kao tele pred šarenim vratima. Nisam uopšte znao šta da započnem s tim definicijama i vjerujem da će se slično desiti kad se nađu pred ovim definicijama, i onima među vama koji se još nisu udubili u povijest filozofije i koji, prije svega, još nisu čuli za Descartesa (Dekart). To znači da se ove definicije, zapravo — to je izvanredno oštroumno kod Spinoze spoznao još Johann Eduard Erdmann (Johan Eduard Erdman) u svojoj povijesti filozofije, koju vam najtoplije preporučujem⁵ — moгу razumjeti samo polazeći od njihovog terminus ad quem, polazeći, dakle, od onoga kakve su namjere iza njih. Ako se, na primjer, bogu pripisuje beskrajn niz atributa, to onda ima nekog smisla samo ako se ova beskrajna supstancija, bog, sa beskrajno mnogo atributa razumijeva kao koncepcija koju je Spinoza suprotstavio Descartesovom učenju o dvije supstancije i ako znamo da ona služi tome da se te dvije supstancije, koje se kod Descartesa pojavljuju kao jednim ponorom međusobno odvojene — naime protežna supstancija *res extensa* i mi-

⁴ Benedictus de Spinoza, *Ethica* (1. izdanje 1677). Njemačko izdanje: *Ethik*, na njemački preveo Otto Baensch, s uvodom od Rudolfa Schottländera, Hamburg 1955. i *Opera/Werke* (latinsko-njemački), na njemački preveo Berthold Auerbach, ed. Konrad Blumenstock, 4 toma, Darmstadt 1967.

⁵ Johann Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie*, 3 dijela u 6 tomova, 1834—53, novo izdanje 1932/33; isto, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 toma, 1865—67, nanovo preradio Clemens, 1930.

sleća supstancija *res cogitans* — objedine čita određenja iste supstancije, tako da se one predstavljaju kao njezini atributi. A tako je i sa svim ostalim filozofskim definicijama. One, u stvari, neće razvijaju intencije cijele filozofije. Tačno je, na ravno, kako to pretpostavlja opšta svijest, da se jedna filozofija može razumjeti samo ako se razumiju njezini termini; no korelativno tome tačno je i da se ti termini uopšte samo onda razumjeti ako se ta filozofija u kojoj se oni pojavljuju razumije kao cjelina, a uz to još ako razumijemo one specifične funkcije koje termini treba da ispune u ovoj filozofiji. Bez sumnje, jasno je da se ova razmatranja, koja su odista kompleksne prirode, ne mogu provesti jednostavnim definitornim postupkom. Pored toga, u samoj filozofiji postoji čitav niz pojmova koji se uopšte ne mogu definisati. Provedite samo jedan sasvim jednostavan pokušaj da definišete pojam prostora ili pojam vremena, a da prilikom tog samog definisanja ne pretpostavite odmah pojmove, koji se već odnose na prostorno ili vremensko, dakle da pri tom ne zapadnete u jedan krug. Nećete, sigurno, poreći da su prostor i vrijeme, kojima je, konačno, Kant posvetio jedan od povijesno najdjelotvornijih odjeljaka »Kritike čistog uma«, suštinski filozofski pojmovi; ali oni se, upravo po svojoj sopstvenoj vrsti, konstitutivno izmiču postupku definicije. I ako vi danas na sličan način upitate nekog o, moram reći, na žalost, veoma modernom pojmu kao što je pojam bitka, ako biste pokušali da definišete pojam bitka, naišli biste, bez sumnje, na slične teškoće. Definitorni postupak nije dovoljan za uvod u filozofsku terminologiju

Na koncu treba reći da se tokom povijesti filozofije pojmovi nisu identično održavali, već da se oni upotrebljavaju promjenljivo. Takva promjenljivost, međutim, nije neki puki nemar filozofije, koja sebe ne može da disciplinuje, ne može iste riječi da upotrebljava u istim značenjima; naprotiv, do u detalje se može pokazati kako je ova promjenljivost termina uslovljena promjenljivim konstrukcijama filozofija, u kojima se oni pojavljuju. U tome je jedna

vrsta povijesne zakonomjernosti, koja ima i svoju socijalnu stranu. Čak će i u našoj kratkoj povijesti filozofske terminologije biti jasna izvjesna tendencija filozofije, da termine zadrži i onda kad se njezin sopstveni poučak bitno razlikuje od onoga što oni znače u onoj filozofiji iz koje ih je preuzela neka kasnija filozofija. No ni to nije neka labavost ili nepreciznost već opet ima jedan veoma jasan razlog; kao što, prije svega, znamo poslije Hegela, povijest filozofije nije prosto neka vrsta sistema i pokušaja objašnjenja, koji se manje ili više slučajno ređaju jedni-iza-drugih. Ona u sebi samoj predstavlja nešto kao spoj zasniivanja, kao neki prožimajući spoj misli, tako da se, ipak, može govoriti o kontinuitetu — naravno samo u izvjesnim granicama, koje su zacrtane velikim prodorima, kao poslije zalaza antičke filozofije ili poslije propasti skolastike. Jedna filozofija problem prepušta drugoj, pri čemu je tradicija problema često očuvana u obliku termina, dok se promjena, ono kvalitativno novo, ono što se dešava, očituje u novoj upotrebi termina. Međutim, termini u različite spojeve dolaze ne samo u različitim filozofijama; oni se mijenjaju već i u sebi. Ovu činjenicu možemo pratiti unazad sve do antike. Zasnovano je to dijelom i u povijesti jezika, ne samo u povijesti filozofije. Znamo, na primjer, da je do odlučujućih terminoloških promjena došlo tako što su određene riječi, koje su se svuda upotrebljavale i koje su bile razumljive u predsokratovskim prvobitnim dobima filozofije, ili iščezavale, ili su, što je češći slučaj, tokom povijesti jezika dobijale mnogo specifičnije značenje. Za riječ stvar ili tvar, dakle za latinsku riječ *res*, imamo u arhaičkom grčkom jeziku predsokratovaca riječ *κρῖμα*. Međutim, u klasičnom grčkom riječ *κρῖμα* prije svega u pluralu *κρῖματα* ima značenja novac, pa je jasno da se, poslije tako velike promjene značenja u toku povijesti jezika taj izraz *κρῖμα* više ne može upotrebljavati kao ranije. Na njegovo mjesto je onda došao izraz *πράγμα*. Ali u veoma mnogo formacija filozofije klasične ere izbjegavan je čak i ovaj izraz, naime, tamo gdje je pojam tog *res*, stvari, već ta-

ko izbljedio da znači još samo »nešto«, »to«, a da se pri tom ne misli na konkretne, individuizane, u prostoru i vremenu čvrsto određene stvari — tamo se ono što se misli jednostavno sintaktički opisuje. Pošto već govorimo o *πράγμα*, iskoristio bih priliku da vas, nesistematski, upozorim na jednu terminološku zamjenu, koju u vezi s ovim izrazom veoma često srećemo u savremenom filozofskom njemačkom jeziku. Neprestano čitate da se to i to dešava iz pragmatičnih razloga. Pri tom se misli — vidite kako se vremenom takvi pojmovi mijenjaju — na američki pragmatizam, dakle na filozofiju čiji su osnivači James i Schiller (Džejms i Šiler). A pragmatizam tu znači da se za filozofsku istinu uopšte može pitati samo ako u obzir uzmemo njezinu svrsishodnost, pragmatično se, dakle, ovdje razumijeva kao da to označava nešto korisno ili svrsi primjereno. Ovo značenje pojma pragmatičnog je, međutim, odista pogrešno, jer pragmatično, sa svoje strane, i to prije svega u teoriji povijesti — vezano za Tukidida — ima sasvim određeno značenje, naime značenje stvarnog, ne izmišljenog, nego stvari strogo primjerenog, što, opet, nema baš nikakve veze sa svrsishodnim ili korisnim. Dakle, molim vas da u ovom smislu pravite razliku između pragmatičnog kao stvarnog ili stvari primjerenog i pragmatičnog kao nečeg što u obzir dolazi za nekakve efekte korisnosti ili svrsishodnosti.

Kod promjene termina se ne radi samo o promjenama filozofske terminologije koje filozofiji nameće povijest jezika; ove promjene su neophodne samoj filozofiji, jer time što se filozofija povijesno mijenja, u njoj se preobražavaju i pojmovi. Odatle moramo izvući zaključak da je uvodu u terminologiju uvijek potreban dopunski odnos prema cjelini filozofije u kojoj se ti termini pojavljuju. Ne mogu se dati izolovana objašnjenja riječi, objašnjenja riječi su samo prilaz i moguća su samo preko eksplcitnog odnosa prema sklopu u kojem se riječi nalaze. Ovo se često obrtalo, da su pojmovi — a ja bih rekao s pravom, premda je formulacija dobro

izandala — živi ili čak da je život pojmova, kod Hegela se to veoma emfatički zove život pojma, zapravo isto što i filozofija. A kao program, da biste znali šta možete očekivati, ja bih vam naveo: Zadatak filozofske obrade filozofske terminologije ne može, zapravo, biti ništa drugo do da probudi ovaj život koji je zakopan u terminima i u riječima.

S nekoliko riječi bih se još jednom vratio na problematiku pojma definicije. Dok je, uopšte, u pojedinim znanostima, i upravo danas, pod uticajem logičkog pozitivizma veoma cijenjen pojam definicije i dok se mnogi među vama, na primjer pravnici, nalaze upravo suočeni s jednim postulatom da operišu tačno definisanim pojmovima, velika filozofija, a to baš govori u korist onog momenta života pojmova, najoštrije je kritikovala postupak definicije. Ovu kritiku su dali filozofi, koji zastupaju međusobno suprotna stanovišta; mogli bismo skoro reći da se filozofija, ukoliko je ona filozofija, a ne puka znanstvena tehnika, karakteriše po tome što se kritički odnosi prema ovom pojmu definicije. To važi veći i za Kanta. Kantova filozofija je i bila kritika racionalizma kao filozofije koji je vjerovao da se iz čistih pojmova može nešto izvući za najvažnija pitanja bitka. Primijenjeno na naš problem, to znači da je i Kantova filozofija bila kritika. Prisjetite se samo onoga što sam vam rekao o Spinozi, njegovog, zacijelo, tipično racionalističkog postupka, da iz pojmova, iz pojmovnih definicija isprede istinu. Kantovu kritiku definiranja naći ćete u drugom i relativno veoma kratkom glavnom dijelu »Kritike čistog uma«, dijelu koji se veoma malo čita i koji bih ovom prilikom preporučio vašoj pažnji; ne samo zato što je njega daleko lakše čitati nego druge dijelove, već zato što je on pun najproduktivnijih formulacija. Ovdje, dakle, u učenju o transcendentnoj metodi, u prvom odjeljku glavnog dijela o disciplini čistog uma⁶, data je razložna kritika definitornog postupka.

⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, u izdanju Raymond Schmidt, Hamburg 1965, str. 657—677.

8. maj 1962.

2.

Kritičke misli o pojmu definicije, koje sam najavio, ne treba prosto da definicije protjeraju iz filozofije, niti da ih poreknu. Nasuprot pozitivnim naukama, u filozofiji je problem definicije samo naročito kompleksan i težak, što je, sigurno, veoma neprijatno, jer upravo u filozofiji, u kojoj pojmovi podliježu jednoj takvoj mnogovrsnoj problematici, mi posebno intenzivno želimo nešto takvo kao što je pomoćno sredstvo čvrstih definicija. Problematika definicije u filozofiji suštinski je povezana sa tematskom, sadržajnom problematikom, i to prije svega u novije vrijeme; jer mijena, do koje je došlo otkad je nominalizam izišao iz crkvenog mišljenja i postao sekularan, išla je upravo u pravcu da se, izraziću se sasvim kratko i jasno, uvidi nemogućnost filozofiranja iz čistih pojmova, stvaranja zaključaka o takozvanim osnovnim pitanjima metafizike iz pojmova i da se spozna da je mogućnost takvih odgovora uvijek u zavisnosti od konfrontacije pojma i stvari. Mišljenje je nekad, baš zato što je bilo dogmatski pokriveno, bilo uvjereno da se može operisati čistim pojmovima, koji su se kretali upravo unutar dogmatike. Takvo mišljenje je, u suštini, bilo mišljenje definicija i pojmovnih distinkcija. Dopustite mi da na ovom mjestu početak novije filozofije postavim kod Descartesa, s jedne, i kod Bakona (Bejkn), s druge strane, iako se možemo sporiti oko ove najkonvencionalnije tvrdnje. U tom slučaju je i sama povijest novije filozofije, na određen način, bila i kritika definitornog postupka; ukoliko je iskazivano da čisto utvrđeni pojmovi i razvitak spoznaje iz njih ne vode ničemu, ako nije sigurno da stvar odgovara pojmu i da pojam zbilja tačno i vjerno pokriva stvar, koja se njime misli. Međutim, naravno, filozofsko mišljenje, koje se ipak kreće u materiji pojma, takođe ne može da zaobiđe formulisanje i stvaranje svojih pojmova. Usljed toga u cijeloj povijesti novije filozofije postoji jedna svojstvena ambivalencija spram

više uopšte nije imalo onu aktuelnost kojom bi ljudi bili poticani da o tome razmišljaju. Pri tom, zacijelo, smijemo reći da je cijela ova problematika, koja je vladala filozofijom, prije svega kod Descartesa, Spinoze i Leibniza, još i danas otvorena. Stvarnog rješavanja, neke stvarne određene teorije o tome nema. Ja bih samo htio da vam barem ukažem na ovaj horizont jedne duhovne povijesti zaboravljanja, o čemu je do danas đavolski malo vođeno računa.

19. juni 1962.

10.

S druge strane, radi se o razgraničenju pojma filozofije od onoga što se obično naziva pogledom na svijet, nakon što smo se pozabavili diferencijom i odnosom između filozofije i znanosti. Zadatak filozofije spram pogleda na svijet, s kojima ljudi nastupaju u svojoj okolini, vidim ne u tome da ih potvrđuje, već u tome da ih likvidira. Sigurno ne u tom smislu da filozofija treba da se bori protiv svakog pogleda na svijet; to bi bilo isto tako neprimjereno kao kad bi se unaprijed zauzela za neki određeni pogled na svijet. Ona, naprotiv, putem medijuma konsekventnog mišljenja, argumenta, mora mogućnost te sfere da odvoji od pukog pogleda na svijet. To je, opet, jedan momenat u kojem su međusobno jedinstveni značajni filozofi tradicije, čak i oni koji, inače, jedan drugome najžešće oponiraju; formulacije protiv filozofije stanovišta, a to je isto što i puka filozofija pogleda na svijet, naći ćete kako kod spekulativnog Hegela, tako i kod Husserla, koji je tu vjerovao da se upravlja samo prema takozvanim stvarima. Moraću vam barem kratko ocrtat i šta s tim u vezi podrazumijevam pod pogledom na svijet. Pogledom na svijet ja nazivam predstave o biti i o vezi stvari, svijeta, čovjeka, predstave koje se mjere prema subjektivnoj potrebi za jedinstvom, za objašnjenjem, za krajnjim odgovorima i koje, radi zado-

voljenja jedne subjektivne spoznajne potrebe, unaprijed postavljaju zahtjev za objektivno istinitim. Sfera pogleda na svijet je, drugim riječima, u sistem uzdignuto mnjenje, a uopšte je karakteristično za onog koji tako, svjetonazorno, misli da je on sklon tome, da o jednom pogledu na svijet govori kao o »mom pogledu na svijet«. S tim u vezi bi duhovno-povijesno bilo interesantno pitanje kad je uopšte filozofija postala povezana s prisvojnomo zamjenicom. Koliko ja to mogu da sagledam, Kant nikad i nigdje ne govori o »mojoj filozofiji«, Fichte, naprotiv, to čini; čini to, isto tako, Schopenhauer i, razumije se, Nietzsche. U ovoj jezičkoj nijansi se, ipak, najavljuje onaj prodor pogleda na svijet koji je, uprkos cijelom njegovom zahtjevu za logičkom dedukcijom, svom energijom prvi put izbio kod Fichtea. Ovom potrebom za jednim jedinstvenim pogledom na svijet, koji nam daje sigurnost, koji ne dopušta praznine, koji sve objašnjava u sebi, unaprijed je, dakle, suspendiran zahtjev objektivno istinitog. Takvu potrebu ima svaki čovjek, u svakom slučaju, ako je uopšte duhovni čovjek i ako, istovremeno, takozvanim filozofskim pitanjima prilazi s izvjesnom navikom; osnovna greška pogleda na svijet, u najširem smislu svjetonazornog mišljenja je, međutim, u tome što je u njemu ova potreba izjednačena s obećanjem da stvarno može biti dato jedno takvo jedinstveno, zadovoljavajuće, potpuno objašnjenje, koje donosi mir, namjerno ovo izražavam tako nejasno. Vjerovatno ne činimo nepravdu Kantu ako njegovu koncepciju, zato što je ograničio mogućnost spoznaje, odmah shvaćamo jednom vrstom protesta filozofije protiv njezinog pretvaranja u svjetonazor. Dođao bih na to nešto što se odnosi neposredno na vas: Onaj ko filozofiji pristupa s nekim dovršenim pogledom na svijet, trebalo bi najozbiljnije da se potruži da ga se riješi, jer inače će filozofija, kojom se bavite, unaprijed biti zakleta na jednu themu probandum. Odmah ćete pitati da li je ono što prihvatate na filozofiji i sa čime se filozofski sukobljavate, objedinjivo i s ovim gotovo donijetim pogle-

dom na svijet; čim iznađete da to nije slučaj, vi ćete odbaciti filozofiju i time ćete dospjeti u najgoru situaciju, u koju uopšte može dospjeti onaj ko filozofira — vi se nećete uopšte upuštati u same stvari, u sama pitanja, već ćete vjerovati da ste iznad njih zato što niste u njima. Ako filozofiji pristupimo s tom svjetonazornom potrebom, ta subjektivna potreba za jednim dostatnim, u sebi saglasnim, sveobuhvatajućim objašnjenjem postaje prećutno, prije svega, učinjena kriterijumom istine i time filozofija biva odvojena od zahtjeva za njezinom objektivnom istinom. Time ona unaprijed postaje, u izvjesnoj mjeri, neozbiljna, ona, rekao bih, u izvjesnoj mjeri, postaje jednom vrstom biološko-ekonomskog pomoćnog sredstva, koje nam je potrebno da bismo lakše izišli na kraj sa životom. A upravo zahtjev koji filozofiju, pa utoliko baš i pogled na svijet, povezuje s onim što oni žele, upravo je zahtjev za radikalnom i neograničenom istinom. U onom trenutku, kad se prepustite tom svjetonazornom mišljenju ili toj svjetonazornoj potrebi, vi ste već u protivurječju s onim o čemu se radi u onoj najdubljoj nutрини ove potrebe; vi se već nalazite u protivurječnosti prema samom pojmu istine. Time bi svaka vrsta filozofije postala farsa, naime naknadno traženje dokaza ili zasnovanosti za nešto što je, sa svoje strane, već lišeno kretanja misli i kritike. No isto tako malo, pored jedne stroge filozofije, kojoj, na neki način, koncendiramo neko neodređeno mjesto u panteonu kulture, možemo za svoju dušu i srce uzgajati neki privatni nazor na svijet, kao neku vrstu baštice. Pojam istine u sebi nužno ima momenat jedinstva, pa ako taj pojam istine tako razdvojimo da pored objektivno obavezujućeg zahtjeva filozofije preostane još jedan filozofski residuum, koji treba da fungira kao utjeha srcu, onda mi sebi pripisujemo nešto u što, zapravo, ni sami ne vjerujemo. To je, uostalom, crta koja je veoma duboko ukorijenjena u građanskoj svijesti, jer je ona od davnina bila sklona tome da proguta ideologije ili momente, koje, u osnovi, uopšte ne shvaća ozbiljno, samo zato što su probitačni

za komfor unutarnjeg života, uprkos njihove objektivne, pa čak i uprkos njihove prozrete neistinitosti. Stav da svijet želi da bude prevaren istinit je mnogo doslovnije nego što mi to zamišljamo; u onom smislu, naime, da postojeći svijet, odista, toleriše, pa čak i podstiče prevaru, čak i kad je prozire, radi ovog smirenja, radi ove duševne higijene, koju ona pruža. Nije se uzalud jedna poznata knjiga Feuchterslebena (Fojhtersleben) zvala »O dijetetici duše«. To je najdublje zasnovano u onoj crti građanske svijesti da se sasvim gubi u pukoj funkciji, u spoljnoj reprodukciji života, da ona, zapravo, uopšte ne uzima ozbiljno duh, na koji se neprestano poziva i da ga time unaprijed degradira u jednu vrstu duševnog nadjeva; to se, onda, s jedne strane, može srediti onako kako je nekom potrebno prema njegovoj duševnoj potrebi, a s druge strane, toga se može, također, isto tako ugodno odreći, ako to nekom odgovara — pozivajući se upravo na to da to i nije bilo odista objektivno istinito. Možda s ovim u vezi neće biti neinteresantno da podsjetim kako je fašizam, u svojoj prvoj, još promišljenoj verziji, u onom italijanskom, Musolinijevom, svoj diktatorski zahtjev za apsolutnošću povezivao s jednim ekstremnim filozofskim relativizmom, bilo ničeovske, bilo paretozovske opservacije; i upravo tamo gdje se takozvani svjetonazori najavljuju sa zahtjevom za apsolutnom valjanošću, njima se uvijek pridružuje sjena baš ovog proizvoljnog i relativističkog. Ja sam filozofiji kao zadatak označio likvidaciju nazora na svijet i rekao sam vam da je ono najbolje što vam za vaše mišljenje može donijeti bavljenje filozofijom, to da vas navede da se zaista prepustite stvari, a ne ideološkoj potrebi. Meni je, pri tom, međutim, jasno da je to mnogo lakše reći nego učiniti i da bih, kad bih ostao na tome, zapao u jednu idealističku frazu. Kad nam je moj učitelj Cornelius, s izvjesnim idealističkim patosom iz devetnaestog vijeka, rekao: ne treba Kant i ne treba Marx, ni Luther ni Fichte niti bilo ko drugi da bude tvoj maestro, već samo tvoj sopstveni um, meni je to zvučalo pomalo komično. Razlog to-

me je, zacijelo, bilo to što je vladala izvjesna diskrepancija između tog veoma velikog zahtjeva, koji se nalazi u takvim maksimama, i ponešto ipak siromašne sadržine učenja o umu, koje je ovom suprotstavljano. Ma koliko da sam ja filozofiji pristupio sa svjetonazornim predstavama, a ne bih uopšte htio da se ispričavam što sam kao mladić to činio, ova uvjeravanja da treba da se pouzdam samo u vlastiti um veoma su malo djelovala na mene; ona su me, u svakom slučaju, podsjećala na direktora škole Wulikea iz »Budenbrokovih«, tog dragog boga, koji je tu uvijek perorirao o kategoričkom imperativu našeg velikog knigsberžana Kanta. Mogu, dakle, zamisliti da ovaj apel na vaš sopstveni um i na vaše sopstveno uviđanje na vas ostavlja slično mali utisak, jer su potrebe, koje upravo duhovnog čovjeka i mladog čovjeka navode na svjetonazor, previše jake i previše intenzivne da biste ih mogli zbrisati pukim apstraktnim traženjem, da treba raditi drugačije; i ovdje vrijedi stav da se samo kovanjem postaje kovač. Pri tom ne smijete zaboraviti da ono određenje nazora na svijet koje sam vam dao na početku, prije svega, zaista opisuje filozofsku potrebu. Kad neki neobrazovani čovjek prilazi filozofiji, neko ko prema filozofiji nema odnos kakav imamo prema nekom stvarnovitom znanju, već živi odnos, onda on to čini upravo s onom potrebom za smislom, s onom potrebom za totalitetom, sa svim onim što se pokazuje u nazorima na svijet. Kod mladog čovjeka je iz razvojno-psiholoških razloga ova potreba posebno jaka, jer on još nije sasvim odviknut od principa realiteta, on iz njih još nije sasvim istjeran; a onda dolazi filozofija i kaže — ona ne kaže samo to, ali kaže i to —: Upravo ono što ti zapravo želiš, to ti ja ne mogu dati. Prema očekivanjima, koja su u njezinom sopstvenom pojmu, filozofija ima uvijek i nešto zakazujuće, a upravo taj momenat zakazivanja čovjeka sili na pridržavnje svjetonazornih motiva. Vi morate zajedno reflektirati sve ovo ako želite da upravo ono što sam vam ja izjavljivao o autonomiji i samostalnom mišljenju naspram nazora na

svijet ne shvatite kao puku declaration of intention, već sa svom ozbiljnošću. Ima tu još nečeg. Poredak današnjeg života ljude tako slabi, ostavlja tako malo vremena i, rekao bih, tako malo snage za zaista samostalno i autonomno mišljenje, na koje se s katedre obično toliko pozivamo da taj apel za ovim samostalnim, odlučnim, konsekventnim mišljenjem onda veoma lako zvuči kao kad ljekar siromašnoj staroj čistačici odredi da svaki dan jede jaku živinšku supu. Američki ekonom i sociolog Galbraith (Galbrajt) je pisao da to stalno opominjanje na potrebu samostalnog i nezavisnog mišljenja, zapravo, ima zadatak samo da nas zavara kako danas toga uopšte više nema i, moramo dodati, kako su uslovi za to izvanredno teški. Ako vi zaista želite da se približite ovom problemu autonomije u vašem sopstvenom duševnom domaćinstvu, put ka tome će biti ne da vi sada više ili manje apstraktno prihvatite ovo što sam vam, kao vaš nastavnik, rekao protiv nazora na svijet, dakle protiv nekritičkog prihvatanja dovršenih ideologija i da zaključite kako ja zaista hoću da mislim autonomno. Bojim se da u uslovima, u kojima svi mi, ne izuzimajući pri tom ni mene, živimo, jedno takvo puko ukazivanje samo po sebi, takođe, ima nečeg ideološkog. Prvi korak koji će vas dovesti do one vrste samostalnosti koju sam ja označio kao likvidaciju mnjenja ili likvidaciju nazora na svijet, čini mi se da je taj da budete svjesni teškoća, koje stoje na putu jednom takvom autonomnom i samostalnom mišljenju i tek kad ih sagledate u sebi samima, dakle putem pojma refleksije onoga što ovu samostalnost otežava, ako ne i sprečava, tek onda će vam uopšte biti moguće da prevaziđete tu oblast pukog nazora na svijet.

Nije mi promaklo da taj pojam nazora na svijet, kako sam ga upravo upotrijebio, ima jedan lagani starinski ton. Ako imamo instinkt za povijesnu mjesnu vrijednost riječi, ako, rekao bih, na riječima vidimo ili čujemo njihove godine, onda ćemo na izrazu nazor na svijet osjetiti godinu 1890. ili 1900. ili, u najboljem slučaju, 1910. Pri tom, u najpovolj-

nijem slučaju, čovjeku na pamet pada izraz Jugendstil, a u najnepovoljnijem monizam. To su bili nazoni na svijet, to jest, to su, zapravo, bili pokušaji, kao što je cijeli taj jugendstil značio jedan pokušaj, da se sa pozicije autonomije fantazmagorički skiciraju, u izvjesnoj mjeri, zamjenske tvorevine, koje bi mogle preuzeti funkciju i ulogu koju je ranije imala religija — da se skiciraju, tako reći, samostalno napravljene samopostavljene religije, kako se to, bez sumnje, najveličanstvenije izražava u Nietzscheovoj filozofiji, koji je izričito, s grandioznom naivnošću, govorio o novim tablicama zapovijesti, koje je on htio da ustanovi. I sad, u ovom pojmu svjetonazora, pri čemu moramo tako pomalo misliti i na kremiranje i na sufražetkinje i slične poštovanja dostojne institucije, s ovim pojmom nazora na svijet se danas više niko ne može proslaviti; mogu sebi zamisliti da je neki od vas zato ovo što sam protiv toga rekao takođe, osjećao kao malo zastarjelo, slično tome kako je veoma zastarjela knjiga, koju je jedan oficijelni profesor univerziteta, Heinrich Rickert (Hajnrh Rikert), napisao protiv onoga što mu se u njegovu doba činilo sumnjivim kao konkurentni nazor na svijet, naime protiv filozofije života. Ako vas opominjem zbog svjetonazornog mišljenja ili ako vas ne opominjem, nego ako bih htio da vas pokrenem da na to reflektirate, onda se, sigurno, moramo držati savremenog, aktuelnog oblika nazora na svijet. Oni stari nazoni na svijet, koji danas imaju tu pomalo starostavnu boju, sebe su manje ili više postavili kao subjektivne, kao da im je porijeklo u slobodi; oni su se deklarirali kao sistem vrijednosti, koji je nabacio ono subjektivno ili kao sklop zasnivanja, koje su subjekti skicirali po obrascu prirodnih nauka. Ono što u njima danas zvuči tako zastarjelo, možda i nije baš samo nešto loše; ako se ovim stvarima rugamo, onda u toj poruzi skoro uvijek ima i pakosti prema nečemu čime, zapravo, nismo sasvim ovladali, prema nečemu nedovršenom, prema nečemu što je jednom bilo obećano, a što u zbilji nije razriješeno. To je obećanje da se duhovni svijet i, na

koncu, i realni, uspostavi upravo iz svijesti. To što se nije uspjelo ovo uspostaviti samo iz svijesti, veoma je duboko povezano s tim što nije uspjelo da se uspostavi svijet u realnosti, ali je pogrešna poruga koja je otuda upravljena prema momentu subjektivne slobode. Kad pred vama kritikujem pojam svjetonazora, onda vam, istovremeno, kao što sam učinio prilikom kritike znanstvenog elementa filozofije, moram reći da od nazora na svijet ponešto morate i zadržati; ono što tu treba zadržati, to je, na koncu, upravo ono što se na onim zastarjelim nazorima na svijet najprije ismijava, naime elan subjekta, da sam nešto pokušava, ne dopuštajući da mu se bilo šta propisuje. Upravo ovaj elan, upravo ovo učiniti sam je ono što danas u dirigovanom svijetu, uz premoć odnosa, pod kojima svi mi mislimo, tako lako dobija privid naivnosti. Ukratko, nazor na svijet danas ima oblik, koji se, uglavnom, označava pojmom vezanosti. Takozvane vezanosti su ono što je došlo na mjesto nazora na svijet. Izraz vezanost ćete danas naći upravo onoliko često koliko rijetko ćete naći izraz nazor na svijet; razlog tome je što se u pojmu vezanosti, doduše, predstavlja jedna vrsta objektivnosti, objektivne obaveze, što nije bilo sadržano na isti način u starom pojmu, pojmu jugendstilovskog nazora na svijet, ali što je, uprkos tome, taj pojam vezanosti heteronoman, to jest, vezanosti su ono što ljudi sobom donose kao nešto dovršeno, što se ne može napadati i po čemu oni onda, između ostalog, mjere filozofiju. Današnji oblik pojma vezanosti ja bih nazvao mnogo prepređenijim nego što je pojam nazora na svijet, jer on, s jedne strane, taji momenat subjektivnosti, samoskiciranog i time neobaveznog, što se nekad priznavalo, što se, s druge strane, međutim, uprkos tome ponaša kao da je ono apsolutno i po sebi važeće, a da se ono za šta se vezujemo, s druge strane, još ne podvrgava umu. Ova vezanost dolazi iz dvostruke potrebe; naime iz potrebe da imamo, kako to kaže Brecht, nešto čega treba da se držimo. To, navodno, nedostaje savremenom svijetu premda je on previše zatvoren i premda on ljudima daje pre-

više normi, kojih treba da se pridržavaju. Istovremeno mi više ne vjerujemo da um ima snage da uspostavi duhovni i realni kosmos, mi, čak, tendiramo tome da um oklevetamo i izbacimo iz kursa u korist jedne objektivnosti, koja treba da bude dispencirana od navodno razarajućeg i razlažućeg rada uma. Ko neće da se upusti u rad uma, neka diže ruke od filozofije. Ko je previše slab da u svoj ozbiljnosti eksponira ovaj pojam vezanosti refleksije i misli, nad njim mi, kao filozofi, zacijelo nemamo nikakve jurisdikcije, jer »this is a free country«. Ali ljudi koji misle prema principu »sagradiću zid oko sebe, reče bogobojažljiva mamica«, u filozofiji su na pogrešnom mjestu; oni će biti samo iritirani ako se upuste s filozofijom i odmah će dospjeti u zatrovanu situaciju time što će filozofsku misao, umjesto da je samu prihvate i dalje misle, mjeriti upravo mjerom ovih takozvanih vezanosti. Molim vas da me ne shvatite pogrešno; ja uopšte ne mislim da je filozofija a priori i po svojoj sadržini neprijateljska i protivna onome što se pojavljuje u tim vezanostima. Ja sam potpuno svjestan toga, što je, uostalom, izrekao i onaj antihrist Nietzsche, da, naime, u cijelom carstvu duha nema ničega što samo svoje porijeklo ne bi imalo u teološkoj oblasti i što, na koncu, ne bi na nju upućivalo. Ne treba, dakle, na filozofiji fingirati da bi ona sve stvarala čisto iz sebe. Naprotiv, to upravo spada u one iluzije filozofije koje ona treba da rasprši. Osobina i, u izvjesnom smislu, žalosna je privilegija uma da on može da reflektira i na sebe samog i, kako sam vam pokazao na Kantu, da on samog sebe može i da ograničava. Nema, dakle, ničeg a priori suprotnog između sadržine vezanosti, a time mislim na religiozne vezanosti, i sadržine filozofije. Tako je, recimo, Hegel izložio da se pojam slobode i pojam čovjeka u emfatičkom smislu uopšte ne bi mogli misliti bez velikih religija. A upravo promišljanje ovog identiteta i njegovih konsekvencija, to je baš stvar filozofije; no ono što filozofija ne može da respektuje, to su vezanosti radi vezanosti. Međutim, ona mora reflektirati i te vezanosti ra-

di vezanosti, mora razmišljati o njihovom porijeklu i o njihovoj osnovi i mora sebi kritički predložiti sadržine koje se pojavljuju u ovoj vezanosti, čak i konsekventnim, najnaprednijim i odlučnim mišljenjem. Pri tom bi, istovremeno, bilo besmisleno kad bi a priori odbacila ove sadržine i kad bi insistirala na čisto filozofskim pojmovima, kao što bi bilo besmisleno kad bi ove kategorije potvrdila kao apsolutne i kad bi ih respektirala unaprijed kao sebi nadređene. Filozofija, dakle, nije odbacivanje ili negacija sadržine vezanosti, u svakom slučaju, ne nužno i ne a priori, ali ona jeste samostalno ispitivanje svakog prethodnog datog duhovnog sadržaja; i ako je Kantovo mišljenje danas aktuelno, ako pojam kriticisma danas ima širi smisao nego što ga ima kao mjesto i kao pozicija u Kantovoj kritici spoznaje, onda je to baš ovdje. Vezanosti jesu u potpunosti nazor na svijet i u onom smislu da ljudi koji se pozivaju na vezanosti pri tom kažu: ja kao protestant, ja kao katolik, ja kao bilo šta i pri tom, na sasvim sličan način odbacuju pitanje o objektivno obavezujućem sadržine, kao što bi to učinili čovjek sa svjetonazorom ili žena sa svjetonazorom staroga kova. Samo što pri tom ima i prizvuka da je ovo heteronomno i, u stvari, za mene vezano, da su moje vezanosti još i nešto objektivno važeće, istina po sebi. Vlast, koju to ima nad pojedincem, počiva na onoj potrebi. Ja se ovdje ne bih upuštao u analizu društva, koje je, na jednoj strani, toliko bez neke čvrste strukture zahvaljujući svojim tendencijama niveliranja, da ono ljudima ne propagira poredak bez kojeg oni misle da ne bi mogli egzistirati — iz razloga, koje i same treba analizirati —, dok je, s druge strane, u njemu do danas uvijek propadao poredak, koji bi mogao proisteci iz samog uma. Ja ne želim da potcjenjujem moć ove potrebe i ne želim ni na koji način da potcjenjujem ozbiljnost i legitimnost ove potrebe; a ako se kritički obraćam onima od vas koji do filozofije dolaze polazeći od ovog pojma vezanosti, onda bih vas molio da ozbiljno shvatite kako ja u potpunosti mogu razumjeti na koji ste način dovedeni u ovu poziciju,

prije svega zbog onog momenta »kamenje umjesto hljeba«, od čega filozofija, dokle god ne postane praksa, teško da se može odvratiti. U svakom slučaju, jedan argument protiv toga smatram centralnim, da, naime, potreba za nekom stvari, pa i potreba za nekom duhovnom sadržinom, nekim duhovnim sadržajem kao takva, još nije dokaz za egzistenciju neke određene sadržine, već je, kako je to analizirao Nietzsche na jednom divnom mjestu u jednom svojem kasnom spisu, prije suprotnost jednom takvom dokazu. Ona onda postaje ono što se na engleskom naziva wishfull thinking, projekcija. Svugdje tamo gdje su naše potrebe beskrajno jake mi, prema jednom starom uvidu preosvjetiteljstva, tendiramo tome da ono što nam je potrebno, pretpostavimo i kao zbiljski bivstvujuće i kao obavezno. Nečeg zamišljenog i fatalnog ima i u ovom sklopu — jer i on je dijalektički. Ako mi više uopšte ne mislimo iz potrebe, ako mi, dakle, mislimo tako da je iz naše misli potpuno istisnuto ono wishful thinking, želja kao majka misli, onda mi, zapravo, više uopšte ništa ne možemo da mislimo. Zato što onda više uopšte ne dopijevamo preko onoga što jeste, zato što onda ono puko bivstvujuće uopšte više nismo u stanju da transcendiramo, dolazimo u nemoguću situaciju, da tamo, gdje smatramo da mislimo, zapravo ponavljamo ili odražavamo samo ono što i inače jeste. Ali, pošto ove vezanosti, kako sam već naznačio, ljudi ipak ne spoznaju sasvim kao objektivne i ne vjeruju u njih kao u objektivne, ljudi danas izabiraju vezanosti samo zbog dijetetike duše, dakle samo zato, što vjerujemo, da bi ipak mogla biti dobro da se imaju vezanosti. Time oni onda lako dobijaju ono otrovno, ono ograničeno i zlo, što uopšte ne pripušta sebi misao, dok je, recimo, u visokom srednjem vijeku, u doba svetog Tome Akvinskog, mišljenje, koje se tada kretalo u vezanostima, ne jašući na ovom pojmu, bez daljnje moglo da harmonira sa najnaprednijim spoznajama svoga doba. Sadašnja odbrana se, međutim, izražava u tome što su vezanosti sklone da sprečavaju filozofsku misao i da je, za-

pravo, izvana mjere po jednoj normi, kojoj ona ne može da udovolji; to se dešava polazeći od one tajnovite svijesti da bi, kad bismo joj se ozbiljno prepustili, ove vezanosti, koje, znači, imamo samo njih radi, mogle pri tom da se raspadnu u komade. Ozbiljnost filozofske misli je, naprotiv, jedino u tome da ne garantuje potvrde; u tom smislu je filozofija odista đavolski ozbiljna stvar. To bih ja rekao bez patosa, ali bih ipak htio da kažem onako kako se meni prikazuje; mi tu ulazimo i prepuštamo se tome, ali niko nam ne može reći kuda to vodi, a onaj ko nema kuraži za to, i onaj ko sobom ne donosi jedan momenat avanturizma duha ili radoznalosti, ili kako biste već depravirajući vi to nazvali, taj će biti razočaran filozofijom i treba da je se kloni. Problematika ovih vezanosti je danas takva da se one uopšte ne spoznaju kao oblik istine, već kao socijalna ili psihološka funkcija, kao remedium; time sam, istovremeno, već pokazao da taj spor između vezanosti i uma nije samo spoljni spor, da ne stoje jedna naspram druge, recimo, dvije svjetonazorne pozicije, autonomno mišljenje, s jedne, i vezano, s druge strane, već između oboje vlada odnos kojim je jednom momentu moguće da kritički razriješiti drugi. Vezivanje jeste tema filozofije, ali nije postulat filozofije. Jedino legitimno vezivanje, koje bi filozofija smjela da trpi, bilo bi vezivanje za istinu, a razvijanje ovog vezivanja za obavezu prema istini čini cijelu sadržinu filozofije; kad bismo od toga htjeli da učinimo neku vezu, i to bi čak bilo sumnjivo, jer je Nietzsche u svojoj refleksiji pojma istine došao upravo do toga da još i u samom ovom pojmu, ovom na izgled najautonomnijem od svih pojmova, i dalje živi nešto od one sjene stare heterogenije, koje bi mišljenje trebalo da se oslobodi.

26. juni 1962.

11.

Sada ćemo se, u razmatranju pojma filozofije, okrenuti jednom momentu, kojim se dosad još nismo bavili, naime mudrosti. Ovaj pojam, najprije,

ofska 1

avljenc

n, Protago

n, Zakoni

n, Fileb i

arx, Teme

ndrisse...

. Fichte, (

te o znar

antayana,

alna vjer

loch, Subj

Marx — F

izdanja)

Hartmann,

afizike sp

ant, Kritik

V. Plehan

eksizma

Lukács, P

est (dva i

Cassirer,

vod u filc

A. Helvet

Kant, Krit

W. Leib:

isi

Bloch, Pr

Diels, Pr

filozofska  biblioteka

Urednici biblioteke

BRANKO BOŠNJAK, MILAN KANGRGA
GAJO PETROVIĆ, PREDRAG VRANICKI

Izdaje

ITRO »Naprijed«

Generalni direktor

ANTUN ŽVAN

Glavni urednik

MILAN MIRIĆ

БИБЛИОТЕКА ФИЛОЗОФСКОГ ФАКУЛТЕТА

Инв. број

97559

710997

MARTIN HEIDEGGER

БИБЛИОТЕКА ФИЛОЗОФСКОГ ФАКУЛТЕТА

Инв. број 20819

BITAK I VRIJEME

Preveo s njemačkoga

HRVOJE ŠARINIĆ

Uvod u »Sein und Zeit«

GAJO PETROVIĆ



naprijed

ZAGREB, 1985

129

Uvod

Ekspozicija pitanja o smislu bitka

Prvo poglavlje

NUZNOST, STRUKTURA I PRVENSTVO PITANJA O BITKU

§ 1. Nužnost izričitog ponavljanja pitanja o bitku

Navedeno pitanje danas je palo u zaborav, premda naše vrijeme ubraja u svoj napredak što ponovo odobrava »metafiziku«. Pa ipak svatko smatra da je oslobođen napora jedne *γυμναστική περί τῆς οὐσίας* koju valja iznova raspiriti. Pri tome, dotaknuto pitanje zacijelo nije proizvoljno. Ono je podstrekavalo *Platonovo* i *Aristotelovo* istraživanje, da bi, dakako, otada i umuknulo — kao tematsko pitanje *zbijskog istraživanja*. Ono što su obojica postigli održalo se u raznovrsnim preinakama i »retušima« sve do u *Hegelovu* »logiku«. A što nekoć bijaše uz krajnji napor mišljenja izboreno od fenomenâ, premda nepotpuno i tek u prvim naletima, odavno je trivijalizirano.

Ne samo to. Na podlozi grčkih početaka interpretacije bitka nastala je dogma, koja ne proglašuje samo da je pitanje o smislu bitka izlišno, nego povrh toga sankcionira zanemarivanje tog pitanja. Kaže se: »Bitak« je najopćenitiji i najprazniji pojam. Kao takav, opire se svakom pokušaju definiranja. Tom najopćenitijem i stoga neodredivom pojmu i nije potrebna neka definicija. Svatko ga neprestano upotrebljava i, dakako, razumije što time misli. Tako je ono što je kao skriveno izazivalo nemir u antičkom filozofiranju, i u njemu ga održavalo, postalo kao sunce jasnom razumljivošću po

sebi, i to takvom, da onaj tko još pita o tome biva okrivljen za metodski promašaj.

U početku ovog istraživanja ne mogu se iscrpno pretresti predrasude što neprestano usađuju i gaje nepotrebu nekog zapitivanja o bitku. Njihov je korišten u samoj antičkoj ontologiji. Ta se pak — s obzirom na podlogu iz koje su izrasli temeljni ontološki pojmovi — može u pogledu primjerenosti legitimiranja kategorija i njihove potpunosti interpretirati u dovoljnoj mjeri samo po niti vodilji prethodno razjašnjenog pitanja o bitku i odgovora na nj. Stoga ćemo diskusiju o predrasudama voditi samo dotle dok se ne pokaže kako je ponavljanje pitanja o smislu bitka nužno. Tri su takve predrasude:

1. »Bitak« je »najopćenitiji« pojam: τὸ ὅν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων¹. Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Neko razumijevanje bitka uvijek je već uključeno u svemu što netko shvaća od bića.«² Ali »općenitost« »bitka« nije općenitost roda. »Bitak« ne omeđuje najvišu regiju bića ukoliko je ono pojmovno artikulirano prema rodu i vrsti: οὗτε τὸ ὄν γένος.³ »Općenitost« bitka »nadmašuje« svaku općenitost roda. »Bitak« je prema oznaci srednjovjekovne ontologije »transcendens«. Jedinstvo toga transcendentalnog »Općenitoga« nasuprot raznovrsnosti najviših rodnih pojmova kojima su obuhvaćene stvari već je Aristotel spoznao kao *jedinstvo analogije*. Tim je otkrićem Aristotel, uza svu ovisnost o Platonovu ontološkom načinu postavljanja tog pitanja, postavio problem bitka na načelno novu osnovicu. Ni on, dakako, nije rasvijetlio tamu tih kategorijalnih odnosa. Srednjovjekovna je ontologija svestrano raspravljala taj problem, pri čemu je slijedila prije svega tomističku i skotističku školu, ne postigavši načelnu jasnoću. I kada napokon Hegel određuje »bitak« kao »neodređeno Neposredno«, i

1. Aristotel, Met. B 4, 1001 a 21.

2. Tomo Akvinski, S. th. II^a qu 94 a 2.

3. Aristotel, Met. B 3, 998 b 22.

to određenje stavlja u temelj svih daljnjih kategorijalnih eksplikacija svoje »logike«, onda se on pridržava istog smjera gledanja kao i antička ontologija, samo što ispušta iz ruku problem što ga je postavio već Aristotel, problem jedinstva bitka nasuprot raznovrsnosti »kategorija« kojima su obuhvaćene stvari. Ako se poslije toga kaže: »bitak« je najopćenitiji pojam, onda to ne može značiti da je on najjasniji i da nije potrebit nikakva daljeg raspravljanja. Pojam je »bitka«, na protiv, najtamniji.

2. Pojam »bitak« nije moguće definirati. To se zaključilo iz njegove krajnje općenitosti.⁴ I to s pravom — ako definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. »Bitak« zapravo ne može biti shvaćen kao biće; enti non additur aliqua natura: »bitak« se ne može domoći određenosti tako što će mu biti dodijeljeno biće. Bitak se ne da definitorno izvesti iz viših pojmova niti prikazati putem nižih. Ali zar iz toga slijedi da bitak više ne može zadavati problem? Nipošto; moguće je samo izvesti zaključak: »bitak« nije nešto poput bića. Otuda se, u izvjesnim granicama opravdani, način određivanja bića — »definicija« tradicionalne logike kojoj su i samoj temelji u antičkoj ontologiji — ne da primijeniti na bitak. Nemogućnost definiranja bitka, međutim, ne dispencira od pitanja o njegovu smislu, nego upravo podstiče na nj.

3. »Bitak« je pojam razumljiv po sebi. U čitavu spoznavanju, iskazivanju, u svakom odnošenju prema biću, u svakom odnošenju prema samom sebi u upotrebi je »bitak«, i pri tome je taj izraz »bez daljnega« razumljiv. Svatko razumije: »Nebo je plavo«; »ja sam radostan« i slično. Samo, ta prosječna razumljivost demonstira jedino nerazumljivost. Ona očito pokazuje,

4. Usp. Pascal, Pensées et Opuscules (ed. Brunschwig)⁶, Paris 1912, s. 169: On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

da u svakom ponašanju i bitku pri biću a priori leži zagonetka. To, što mi uvijek već živimo u razumijevanju bitka, a smisao je bitka istodobno skriven u tami, dokazuje načelnu nužnost da pitanje o smislu »bitka« bude ponovljeno.

Pozivanje na razumljivost po sebi u krugu temeljnih filozofskih pojmova, a pogotovu u pogledu pojma »bitak«, dvojben je postupak, ako u drugu ruku to »Razumljivo-po-sebi« i samo ono, ti »tajni sudovi običnog uma« (Kant), treba postati i ostati izričitom temom analitike (»poslom filozofa«).

Ali razmatranje predrasuda ujedno je razjasnilo, da ne nedostaje samo *odgovor* na pitanje o bitku, nego da je dapače samo pitanje tamno i neusmjereno. Otuda, ponoviti pitanje o bitku znači: najprije jednom dovoljno obraditi *postavljanje* pitanja.

§ 2. Formalna struktura pitanja o bitku

Pitanje o smislu bitka treba *postaviti*. Ako je ono neko, ili čak pravo, fundamentalno pitanje, onda je takvu zapitivanju potrebna primjerena transparentnost. Stoga valja ukratko razmotriti, što li uopće pripada nekom pitanju, kako bi se, polazeći otuda, moglo pokazati, da je pitanje o bitku *osobito*.

Svako zapitivanje jest traženje. Svako traženje dobiva svoj apriorni putokaz iz onoga što traži. Zapitivanje jest spoznavajuće traženje bića u njegovoj egzistenciji i esenciji. Spoznavajuće traženje može postati »istraživanjem« kao otkrivajuće određivanje onoga što je u pitanju. Zapitivanje kao zapitivanje o... ima svoje *Pitano*. Svako je zapitivanje o... bilo na koji način raspitivanje kod... Zapitivanju pripada, osim *Pitana*ga, i *Ispitivano*. U istražujućem, to jest specifično teorijskom pitanju, valja *Pitano* odrediti i dovesti do pojma. Tada u tom *Pitanom*u počiva, kao zapravo intendirano, samo *Ispitano*, ono kod čega zapitivanje stiže na cilj. Samo zapitivanje kao ponašanje nekog bića, pita-

ča, ima vlastiti karakter bitka. Neko je zapitivanje moguće provesti kao »zapitkivanje-tek-onako« ili pak kao eksplicitno postavljanje pitanja. U ovoga je osebujno to, što zapitivanje postaje prije toga sebi transparentno u pogledu svih navedenih konstitutivnih karakteristika samog pitanja.

Postaviti treba pitanje o smislu bitka. Tako stojimo pred nužnošću, da u pogledu navedenih strukturnih momenata razmotrimo pitanje o bitku.

Kao traženje, zapitivanje zahtijeva da ga unaprijed vodi Traženo. Smislom bitka moramo, otuda, na izvjestan način već raspolagati. Bilo je nagoviješteno: mi se uvijek već krećemo u nekom razumijevanju bitka. Iz tog razumijevanja izrasta izričito pitanje o smislu bitka i tendencija k njegovu pojmu. Mi *ne znamo* što znači »bitak«. Ali već kada pitamo: »što je bitak?« mi se nalazimo u nekom razumijevanju toga »je«, iako ne bismo mogli pojmovno fiksirati što znači to »je«. Mi uopće ne poznamo horizont iz kojega bismo mu trebali pojmiti i fiksirati smisao. *To prosječno i maglovito razumijevanje bitka jest fakt.*

Ma kako se to razumijevanje bitka kolebalo i rasplinjavalo i kretalo strogo granicom pukog poznavanja riječi — sama ta neodređenost uvijek već raspoloživog razumijevanja bitka pozitivni je fenomen i on zahtijeva razjašnjenje. Ipak, istraživanje o smislu bitka neće htjeti da to razjašnjenje dađe odmah u početku. Interpretacija prosječnog razumijevanja bitka dobiva svoju nužnu nit vodilju tek s izoblikovanim pojmom bitka. Iz jasnoće tog pojma i njemu pripadnih načina na koje on biva eksplicitno razumljen valjat će uglaviti, što znači zatamnjeno odnosno još nerasvijetljeno razumijevanje bitka i koje su vrste zatamnjenja odnosno ometanja jednog eksplicitnog rasvjetljenja smisla bitka moguće i nužne.

Prosječno, maglovito razumijevanje bitka može, zatim, biti učinak naslijeđenih teorija i mnijenja o bitku, i to tako da pri tome te teorije ostaju skrivene kao

izvori vladajućeg razumijevanja. — Traženo u zapitivanju o bitku nije nešto potpuno nepoznato, premda je najprije naskroz nedokučivo.

Pitano pitanja koje valja obraditi jest bitak, ono što određuje biće kao biće, ono na temelju čega je biće, bilo ma kako razmatrano, uvijek već razumljeno. Sam bitak bića »nije« neko biće. Prvi filozofski korak u razumijevanju problema bitka jest: ne μῦθόν τινα διηγεῖσθαι⁵, »ne pričati priče«, to jest, ne određivati biću porijeklo kao biću svodeći ga na neko drugo biće, kao da bitak ima karakter nekog mogućeg bića. Bitak kao *Pitano* zahtijeva stoga neki zasebni način pokazivanja, koji se bitno razlikuje od otkrivanja bića. Prema tome će i *Ispitano*, smisao bitka, zahtijevati vlastitu pojmovnost koja se, i opet, bitno razlikuje od pojmova u kojima svoju značenjsku određenost postiže biće.

Ukoliko bitak tvori *Pitano*, a bitak znači bitak bića, tada proizlazi, da je *Ispitano* u pitanju o bitku samo biće. Ono biva tako reći preslušavano o svojem bitku. Ali ako treba da uzmogne neiskrivljeno pružiti karakteristike svojega bitka, ono mora prije toga postati sa svoje strane pristupačnim onakvo kakvo je samo po sebi. Pitanje o bitku zahtijeva, da u pogledu njegovog Ispitivanoga bude dobiven i već prije utvrđen pravi način pristupa k tom biću. Ali »bićem« nazivamo mnogošta, i u različitom smislu. Biće je sve o čemu govorimo, što mislimo, prema čemu se ovako ili onako odnosimo, biće je također ono što smo i kakvi smo mi sami. Bitak leži u egzistenciji i esenciji, u realnosti, postojanju, opstojanju, važenju, tubitku, u »ima«. S kojeg bića valja očitati smisao bitka, od kojeg bića treba da pođe otkrivanje bitka? Da li je polazište proizvoljno, ili pak pri obradi pitanja o bitku prvenstvo pripada nekom određenom biću? Koje li je biće egzemplarno i u kojem smislu njemu pripada prvenstvo?

Ako pitanje o bitku treba postaviti izričito i provesti ga uz njegovu potpunu transparentnost, tada obra-

5. Platon, Sophistes 242 c.

da tog pitanja zahtijeva, prema dosadašnjim razjašnjenjima, eksplikaciju načina gledanja na bitak, razumijevanja i pojmovnog zahvaćanja njegova smisla, pravu mogućnosti pravog izbora egzemplarnog bića, izradu genuinog načina pristupa k tom biću. Gledanje na, razumijevanje i poimanje, izbor, pristup k — jesu konstitutivna ponašanja zapitivanja, pa su i oni sami modusi bitka nekog određenog bića, *tog* bića koje smo uvijek mi sami, koji pitamo. Obrada pitanja o bitku, prema tome, znači: činjenje transparentnim nekog bića — koje pita — u njegovu bitku. Samo zapitivanje tog pitanja kao modus *bitka* nekog bića bitno je određeno onim o čemu je riječ u pitanju — bitkom. To biće, koje smo uvijek mi sami i čiji bitak može, pored ostaloga, biti zapitivanje, terminološki zahvaćamo kao *tubitak*. Izričito i transparentno postavljanje pitanja o bitku zahtijeva da prethodno bude primjereno eksplicirano jedno biće (*tubitak*) u pogledu svojeg bitka.

Ali zar takav pothvat ne upada u očiti krug? Morati najprije odrediti biće *u njegovu bitku* i zatim htjeti tek na temelju toga postaviti pitanje o bitku, što li je drugo do hod u krugu? Nije li za obradu pitanja već »pretpostavljeno« ono što bi trebao donijeti prije svega odgovor na to pitanje? Formalni prigovori, poput argumentacije protiv »kruga u dokazu«, koju je u oblasti istraživanja principâ svagda lako navesti, uvijek su sterilni pri rasuđivanju o konkretnim putovima istraživanja. Ništa ne pridonose razumijevanju stvari i koče prodiranje u polje istraživanja.

Ali faktično, u naznačenom načinu postavljanja pitanja uopće nema kruga. Biće je moguće odrediti u pogledu njegova bitka a da pri tome nije nužno već raspolagati eksplicitnim pojmom smisla bitka. Da nije tako, do sada ne bi moglo biti ontološke spoznaje, čije se faktično postojanje zacijelo neće nijekati. »Bitak« biva u čitavoj dosadašnjoj ontologiji doduše »pretpostavljan«, ali ne kao raspoloživi pojam, — ne kao ono 133
Traženo kao takvo. »Pretpostavljanje« bitka ima karakter zauzimanja gledišta o bitku unaprijed, i to tako,

da iz tog gledišta biva privremeno artikulirano dano biće u svojem bitku. To zauzimanje predvodećeg gledišta o bitku izrasta iz prosječnog razumijevanja bitka u kojem se uvijek već krećemo, a to razumijevanje pripada napokon bitnom ustrojstvu samog tubitka. Takvo »pretpostavljanje« nema nikakve veze s postavljanjem nekog neutemeljenog načela iz kojega biva deduktivno izveden niz stavaka. »Krug u dokazu« uopće ne može ležati u postavljanju pitanja o smislu bitka, jer se u odgovoru na to pitanje ne radi o obrazloženju putem dedukcije, nego o iznošenju temelja na vidjelo, putem njihova pokazivanja.

Ne leži u pitanju o smislu bitka »krug u dokazu«, ali zacijelo leži neko čudnovato »povratno ili prethodno odnošenje« Pitanoga (bitka) na zapitivanje kao na modus bitka nekog bića. To, što je zapitivanje bitno pogođeno svojim Pitanim, pripada najvlastitijem smislu pitanja o bitku. Ali zar time nije već posvjedočeno prvenstvo bitka nekog određenog bića i nije li unaprijed dano egzemplarno biće koje treba fungirati kao primarno *Ispitivano* pitanja o bitku? Onim što je do sada razmotreno, niti je dokazano prvenstvo tubitka niti je odlučeno o njegovoj mogućoj ili čak nužnoj funkciji kao bića koje valja primarno pitati. Ali nešto poput prvenstva tubitka zacijelo se javilo.

§ 3. Ontološko prvenstvo pitanja o bitku

Karakterizacije pitanja o bitku po niti vodilji formalne strukture pitanja kao takvog razjasnilo je to pitanje kao osebujno, i to tako, što njegova obrada i pogotovu rješenje zahtijevaju niz fundamentalnih promatranja. Ali osobitost pitanja o bitku potpuno će izaći na vidjelo tek tada kad ono bude dovoljno omeđeno u pogledu svoje funkcije, svoje namjere i svojih motiva.

Do sada je nužnost ponavljanja tog pitanja bila motivirana u jednu ruku ugledom njegova ponijekla, ali

prije svega izostankom nekog određenog odgovora, da pače nedostajanjem nekog zadovoljavajućeg postavljanja tog pitanja uopće. Ali, svatko može zahtijevati da sazna, čemu treba služiti to pitanje. Da li se njime ostala baviti, ili se uopće njime *bavi*, samo neka proizvoljna spekulacija o najopćenitijoj općenitosti — *ili je ono najprincipijelnije i u isti mah najkonkretnije pitanje?*

Bitak je svagda bitak nekog bića. Sva bića mogu se prema svojim različitim oblastima pretvarati u polja otkrivanja i omeđivanja određenih područja obrade. Ta se područja, primjerice povijest, priroda, prostor, život, tubitak, jezik i slično, daju u odgovarajućim znanstvenim istraživanjima tematizirati u predmete. Znanstveno istraživanje provodi izdvajanje i prvo fiksiranje područja obrade naivno i grubo. Obrada nekog područja u njegovim temeljnim strukturama na izvjestan je način već ostvarena putem predznanstvenog iskustva i izlaganja oblasti bitka unutar koje je omeđeno samo područje obrade. Ovako izrasli »temeljni pojmovi« ostaju isprva niti vodilje za prvo konkretno dokućivanje područja. Premda težište istraživanja uvijek leži u tom pozitivitetu, njegov se pravi napredak ne ostvaruje toliko u skupljanju rezultata i njihovu pohranjivanju u »priručnike« koliko u pitanjima o temeljnom ustrojstvu svakog od područja, pitanjima koja su većinom reaktivno izbijala iz takva sve većeg poznavanja stvari.

Pravo »gibanje« u znanostima odigrava se u više ili manje radikalnoj i samoj sebi netransparentnoj reviziji temeljnih pojmova. Nivo neke znanosti određen je time, do koje je mjere ona *spособna* za krizu svojih temeljnih pojmova. U takvim imanentnim krizama znanosti počinje se kolebati odnos pozitivno istražujućeg ispitivanja prema samim stvarima što ih ispituje. Danas su se posvuda u raznim disciplinama probudile tendencije da se istraživanje položi na nove temelje.

Prividno najstroža i najčvršće sazdana znanost, *matematika*, dospjela je u »krizu osnovica«. Borba izme-

du formalizma i intuicionizma vodi se oko osvajanja i utvrđivanja primarnog načina pristupa k onom što treba biti predmet te znanosti. Teorija relativnosti fizike izrasta iz tendencije da se pokaže vlastita suvislost same prirode, onakva kakva postoji »po sebi«. Kao teorija uvjetâ pristupa k samoj prirodi, ta teorija kuša putem određenja svih relativnosti očuvati nepromjenljivost zakonâ gibanja i tako sebe dovesti pred pitanje o strukturi područja obrade koje joj je zadano, pred problem materije. U biologiji se budi tendencija da se poslije određenja organizma i života, što su ih dali mehanizam i vitalizam, pita unatrag i nanovo odredi način bitka Živoga kao takvog. U historijskim duhovnim znanostima pojačao se, posredstvom predanja i tijekom njegova prikazivanja i tradicije, poriv prema samoj povijesnoj zbilji: povijest književnosti treba postati poviješću problema. Teologija traga za nekim izvornijim izlaganjem bitka čovjeka pri bogu, koji bi bio skiciran iz smisla samog vjerovanja i ostajao unutar tog izlaganja. Ona polako počinje ponovo razumijevati Lutherov uvid, da njezina dogmatska sistematika počiva na »temelju« koji nije izrastao iz nekog primarno vjerujućeg zapitivanja i čija apstraktnost nije samo nedostatak za teološku problematiku, nego nju zakriva i iskrivljuje.

Temeljni pojmovi jesu određenja u kojima postaje prethodno razumljivim područje obrade što leži u osnovi svih tematskih predmeta neke znanosti, pa to razumijevanje predvodi sva pozitivna istraživanja. Svoju pravu legitimaciju i »obrazloženje« dobivaju ti pojmovi, prema tome, samo u jednoj isto tako preliminarnoj pretrazi samog područja obrade. Ali ukoliko svako od tih područja iz oblasti samih entiteta i bude osvojeno, takvo preliminarno istraživanje, koje crpi temeljne pojmove, ne znači ništa drugo do izlaganje tih entiteta u pogledu temeljnog ustrojstva njihova bitka. Pozitivnim znanostima mora prethoditi takvo istraživanje; i ono to može. Tome je dokaz Platonov i Aristotelov rad. Takvo se utemeljenje znanosti načelno razlikuje od »lo-

gike« koja hramlje za njim, koja pojedino slučajno stanje neke znanosti provjerava prema njezinoj »metodi«. Takvo utemeljenje jest produktivna logika u tom smislu što ona, tako reći, prva uskače u neko određeno područje bitka, prije svih ga dokučuje u pogledu njegova bitka i dobivene strukture stavlja na raspolaganje pozitivnim znanostima kao transparentne upute, što da pitaju. Tako, na primjer, za filozofiju nije primarna neka teorija tvorbe pojmova historije, također ne teorija historijske spoznaje, ali ni teorija povijesti kao objekta historije, nego je za nju primarna interpretacija zaista povijesnog bića s obzirom na njegovu povijesnost. Tako, eto, i pozitivni rezultat Kantove Kritike čistog uma leži u začetku obrade onoga što uopće pripada nekoj prirodi, a nije u nekoj »teoriji« spoznaje. Njegova transcendentalna logika apriorna je logika predmetnog područja — priroda.

Ali ovakvo zapitivanje — ontologija uzeta u najširem smislu i bez oslanjanja na ontološke smjerove i tendencije — treba i samo još neku nit vodilju. Ontološko je zapitivanje, doduše, spram ontičkog zapitivanja pozitivnih znanosti izvornije. Ali ono ostaje i samo naivno i neprozirno, ako njegova traganja za bitkom bića ostavljaju nerazmotrenim smisao bitka uopće. I upravo pri zadaći da ontologija — koja ne konstruira deduktivno — nađe neku genealogiju raznih mogućih ustrojstava bitka, potreban je prethodni sporazum o tome, »što li mi zapravo mislimo tim izrazom 'bitak'«.

Otuda pitanje o bitku ne želi biti samo apriorni uvjet da budu moguće znanosti što istražuju biće kao takvo i takvo biće, i pri tome se uvijek već kreću u nekom razumijevanju bitka, nego želi biti i uvjet da budu moguće same ontologije, koje slijede prije ontičkih znanosti i fundiraju ih. Svaka ontologija, raspolagala ma kako bogatim i čvrsto sazdanim sistemom kategorija, ostaje u osnovi slijepom, i izokretanjem svoje vlastitije namjere, ako prije toga nije dovoljno razjasnila smisao bitka i to razjašnjavanje shvatila kao svoju fundamentalnu zadaću.

Pravo razumljeno ontološko istraživanje samo podaje pitanju o bitku njegovo ontološko prvenstvo, većma negoli puko nastavljanje časne tradicije i promicanje jednog još uvijek neprozirnog problema. Ali ovo stvarno-znanstveno prvenstvo nije jedino.

§ 4. Ontičko prvenstvo pitanja o bitku

Znanost uopće moguće je odrediti kao cjelinu sustava obrazloženja istinitih stavaka. Ta definicija niti je potpuna niti pogađa znanost u pogledu njezina smisla. Znanosti kao ponašanja čovjeka jesu način bitka tog bića (čovjeka). To biće zahvaćamo terminološki kao *tubitak*. Znanstveno istraživanje nije jedini i nije najbliži mogući način bitka tog bića. Povrh toga, sam se tubitak odlikuje pred drugim bićima. To odlikovanje valja prethodno vidno pokazati. Razmatranje mora pri tome posegnuti ispred analiza što slijede i što će tek pružiti pravi uvid.

Tubitak je biće koje se ne pojavljuje naprosto među drugim bićima. Ono se, naprotiv, ontički odlikuje time što se tom biću u njegovu bitku radi o samom tom bitku. Ali tada tom ustrojstvu bitka tubitka pripada, da se on u svojem bitku odnosi prema tom bitku kao bitak. A to opet kazuje: tubitak razumije sebe u svojem bitku bilo na koji način i bilo kako izričito. Tom je biću svojstveno, da je ono sa svojim bitkom i putem njega samo sebi dokučeno. *Samo razumijevanje bitka jest izvjesnost bitka tubitka*. Ontička je osobitost tubitka u tome, da on *jest* ontološki.

Biti ontološki, ovdje još ne znači: tvoriti ontologiju. Otuda, ako naziv ontologija zadržimo za eksplicitna teorijska pitanja o bitku bića, tada mišljenu ontologičnost tubitka valja označiti kao predontološku. Ali to ne znači, recimo, isto što i naprosto bivstvujući-ontički, nego bivstvujući na način razumljenja bitka.

Sam bitak, prema kojemu se tubitak može odnositi ovako ili onako i uvijek se nekako odnosi, nazivamo

egzistencija. Međutim, određivanje biti tog bića ne može se izvršiti navodeći neko realno što, nego je njegova bit, naprotiv, u tome da ono uvijek mora biti svoj bitak kao svoj, pa je za oznaku tog bića odabran naziv tubitak, kao čisti izraz bitka.

Tubitak razumije sam sebe uvijek iz svoje egzistencije, jedne mogućnosti sama sebe da bude ili da ne bude sam on. Te je mogućnosti tubitak ili odabrao sam, ili je dospio u njih ili je oduvijek rastao u njima. Egzistenciju određuje, na način prihvaćanja ili propuštanja, jedino svaki tubitak sam. Pitanje egzistencije uvijek treba da izvodi na čistac samo egzistiranje. *Pri tome* usmjeravajuće razumijevanje tog egzistiranja nazivamo *egzistencijskim*. Pitanje egzistencije ontička je »stvar« tubitka. Za to nije potrebna teorijska transparentnost ontološke strukture egzistencije. Pitanje o toj strukturi cilja na razlaganje onoga što konstituira egzistenciju. Skup tih struktura nazivamo *egzistencijalnost*. Njezina analitika nema karakter *egzistencijskog*, nego *egzistencijalnog* razumijevanja. Zadaća jedne egzistencijalne analitike tubitka u pogledu njezine mogućnosti i nužnosti skicirana je u ontičkom ustrojstvu tubitka.

Ali ukoliko onda egzistencija određuje tubitak, ontološkoj je analitici tog bića uvijek potrebno neko već unaprijed zauzeto gledište o egzistencijalnosti. Nju pak razumijemo kao ustrojstvo bitka bića koje egzistira. Ali u ideji jednog takvog ustrojstva bitka već počiva ideja bitka uopće. Pa tako i mogućnost provedbe analitike tubitka ovisi o prethodnoj obradi pitanja o smislu bitka uopće.

Znanosti su načini bitka tubitka na koje se on odnosi i prema biću koje ne treba biti sam taj tubitak. Ali tubitku bitno pripada: bitak u nekom svijetu. Otuda se razumijevanje bitka, koje je svojstveno tubitku, upravo izravno tiče razumijevanja nečega poput »svijeta« i razumijevanja bitka bića pristupačnih unutar svijeta. Ontologije (koje imaju za temu bića s karakterom

drugačijim nego u tubitka fundirane su i motivirane, prema tome, u ontičkoj strukturi samog tubitka, koja u sebi uključuje izvjesnost nekog predontološkog razumijevanja bitka.

Otuda *fundamentalnu ontologiju*, iz koje tek mogu izvirati sve ostale, valja tražiti u *egzistencijalnoj analitici tubitka*.

Tubitak ima, prema tome, višestruko prvenstvo pred svim drugim bićima. Prvo mu je prvenstvo *ontičko*: to biće određeno je u svojem bitku egzistencijom. Drugo je njegovo prvenstvo *ontološko*: tubitak je, na temelju izvjesnosti svoje egzistencije, sam po sebi »ontološki«. Ali tubitku onda — kao konstituensu razumijevanja egzistencije — upravo izvorno pripada: razumijevanje bitka svih bića koja su drugačija nego tubitak. Otuda tubitak ima treće prvenstvo, kao ontičko-ontološki uvjet za mogućnost svih ontologija. Tako se tubitak pokazao onim koga valja ontološki primarno ispitivati prije svakog drugog bića.

Ali egzistencijalna je analitika sa svoje strane ukorijenjena napokon *egzistencijski*, to jest *ontički*. Jedino ako je samo filozofski-istražujuće propitivanje kao mogućnost bitka uvijek egzistirajućeg tubitka poduzeto egzistencijski, postoji mogućnost da bude dokučena egzistencijalnost egzistencije i time omogućeno pristupanje k obradi jedne dovoljno fundirane ontološke problematike uopće. Ali time je postalo jasno i ontičko prvenstvo pitanja o bitku.

Ontičko-ontološki primat tubitka bijaše uočen već rano, a da pri tome sam tubitak nije bio shvaćen u svojoj genuinoj ontološkoj strukturi niti je postao makar samo problemom usmjerenim na to. *Aristotel* kaže: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν.⁶ Duša (čovjekova) jest na izvjestan način biće; »duša«, koja tvori čovjekov bitak, otkriva u svojim načinima na koje jest, u αἰσθησις i νόησις, sva bića u pogledu njihove egzistencije i esencije, to jest, uvijek također i u njihovu bitku. Taj

6. de anima Γ 8, 431 b 21, usp. ib. 5, 430 a 14 sqq.

stavak, koji upućuje na davnu Parmenidovu ontološku tezu, *Tomo Akvinski* je preuzeo u jedno karakteristično razmatranje. Unutar zadaće izvođenja »transcendencija«, to jest karakterâ bitka koji leži još iznad svake moguće realno-rodne određenosti nekog bića, iznad svakog modus specialis entis, a koji nužno pripadaju nekom Nečemu, bilo ono ma što, valja dokazati također verum kao jedan takav transcendens. To se događa putem pozivanja na neko biće, koje u skladu sa samom vrstom svojeg bitka ima sposobnost da se »sastane«, to jest sporazumije sa svakim bilo kakvim bićem. To osobito biće, ens, quod natum est convenire cum omni ente, jest duša (anima).⁷ Prvenstvo »tubitka« pred svim drugim bićima, koje se ovdje pojavljuje premda nije ontološki razjašnjeno, očito nema ništa zajedničko s lošim, subjektiviranjem svekolikih bića. —

Dokaz o ontičko-ontološkoj osobitosti pitanja o bitku temelji se na prethodnom pokazivanju ontičko-ontološkog prvenstva tubitka. Ali analiza strukture pitanja o bitku kao takvog (§ 2) naišla je na jednu osobitu funkciju tog bića unutar postavljanja pitanja. Pri tome se tubitak razotkrio kao ono biće koje valja najprije ontološki dovoljno obraditi, da bi zapitivanje postalo transparentnim. Sada se pak pokazalo, da ontološka analitika tubitka uopće tvori fundamentalnu ontologiju, da prema tome tubitak fungira kao ono biće koje načelno treba biti najprije *ispitivano* u pogledu svojega bitka.

Ako zadaću tvori interpretacija smisla bitka, onda tubitak nije samo biće koje valja primarno ispitivati, on je povrh toga biće koje se u svojem bitku uvijek već odnosi na *ono* o čemu to pitanje pita. Ali tada pitanje o bitku nije ništa drugo do radikaliziranje jedne bitne tendencije bitka koja pripada samom tubitku, a ta je, da on pred-ontološki razumije bitak.

7. Questiones de veritate qu I a. 1 c, usp. na tu temu dijelom strožu i od navedenoga različitu provedbu jedne »dedukcije« transcendencija u Opusculum »de natura generis«.

DVOSTRUKA ZADAĆA U OBRADI PITANJA O BITKU
METODA ISTRAŽIVANJA I NJEGOV NACRT

§ 5. *Ontološka analitika tubitka kao oslobađanje
horizonta za jednu interpretaciju smisla bitka uopće*

Pri naznačivanju zadaća što leže u »postavljanju« pitanja o bitku bilo je pokazano, da za to nije potrebno samo fiksirati *ono* biće koje treba fungirati kao primarno ispitivano, nego postoji i zahtjev, da bude izričito usvojen i utvrđen pravi način pristupa k tom biću. Koje biće preuzima unutar pitanja o bitku osobitu ulogu, razmotreno je. Ali kako da to biće, tubitak, postane pristupačno i da ga u razumijevajućem izlaganju tako reći nanišanim?

Ontičko-ontološko prvenstvo dokazano za tubitak moglo bi zavesti u mnijenje, da to biće mora biti ontičko-ontološki primarno dano ne samo u smislu neke »neposredne« shvatljivosti samog tog bića, nego i u pogledu neke isto tako »neposredne« danosti vrste njegova bitka. Tubitak doduše nije samo ontički blizu ili čak najbliže — mi sami *smo* dapače uvijek taj tubitak. Usprikos tome, ili upravo stoga, on je ontološki najdalje. Njegovu je najvlastitijem bitku doduše svojstveno, da je tubitku on razumljiv i da tubitak uvijek već boravi u izvjesnoj izloženosti svojega bitka. Ali time ni pošto nije rečeno, da se to njegovo najneposrednije predontološko izlaganje svojega vlastitog bitka može preuzeti kao primjerena nit vodilja, upravo kao da bi to razumijevanje bitka moralo izvirati iz neke tematski ontološke svijesti o najvlastitijoj vrsti bitka. Tubitak ima, naprotiv, tendenciju, u skladu s njemu pripadnom vrstom bitka, da vlastiti bitak razumije iz *onog* bića prema kojemu se bitno neprestano i najprije odnosi, naime iz »svijeta«. U samom tubitku, i time u njegovu razumijevanju vlastita bitka, počiva ono što ćemo po-

kazati kao ontološko povratno zračenje razumijevanja svijeta na izlaganje tubitka.

Otuda je ontičko-ontološko prvenstvo tubitka razlog tome što tubitku ostaje zastrto specifično ustrojstvo njegova bitka — bude li razumljeno u smislu »kategorijalne« strukture koja pripada tubitku. Tubitak je samom sebi ontički »najbliže«, ontološki najdalje, ali predontološki ipak nije tuđ.

Za sada je time samo najjavljeno, da interpretacija tog bića stoji pred osebnim poteškoćama, koje se temelje u samoj vrsti bitka tematskog predmeta i tematizirajućeg načina ponašanja prema njemu, a ne možda u nekoj nedostatnoj opremljenosti naše spoznajne moći ili u prividno lako otklonjivom nedostatku nekog primjerenog pojma.

Ali budući da tubitku, eto, razumijevanje bitka ne samo pripada, nego se oblikuje i raspada sa svakom od vrsta bitka samog tubitka, on može raspolagati obiljem svoje izloženosti. Filozofska psihologija, antropologija, etika, »politika«, poezija i historiografija uvijek su raznim putovima i u promjenljivoj mjeri slijedile odnose, moći, snage, mogućnosti i sudbine tubitka. Ali ostaje pitanje, bijahu li ta izlaganja provedena isto onako egzistencijalno izvorno kao što su možda bila egzistencijski izvorna. To dvoje ne mora nužno ići skupa, ali se niti ne isključuje. Egzistencijsko izlaganje može zahtijevati egzistencijalnu analitiku, ako je u drugu ruku filozofska spoznaja shvaćena u svojoj mogućnosti i nužnosti. Dobitak od dosadašnjeg izlaganja tubitka bit će egzistencijalno ovjerenjen tek kada temeljne strukture tubitka budu, uz eksplicitnu orijentaciju na problem samog bitka, iznesene u dovoljnoj mjeri.

Najpreča u pitanju o bitku mora, dakle, biti analitika tubitka. Ali tada se problem osvajanja i utvrđivanja usmjeravajućeg načina pristupa k tubitku pogotovu zaostavlja. Negativno rečeno: na to biće ne smije biti konstrukcijsko-dogmatski protegnuta nikoja proizvolj-

na ideja o bitku i zbilji, bila ina koliko »razumljiva po sebi«, nikoje »kategorije« skicirane iz te ideje ne smiju biti ontološki nesmotreno nametnute tubitku. Vrstu pristupa i izlaganja valja, naprotiv, odabrati tako, da se to biće može pokazati samo po sebi polazeći od sama sebe. I, taj način pristupa treba pokazivati, kakvo je to biće *najprije i najčešće*, u svojoj prosječnoj *svakidašnjosti*. Kod nje pak ne treba ispostavljati proizvoljne i slučajne, nego bitne strukture, koje se u svakoj vrsti bitka faktičnog tubitka održavaju kao one što određuju njegov bitak. Tada s obzirom na temeljno ustrojstvo svakidašnjosti tubitka izrasta pripremno iznošenje bitka tog bića.

Ovako shvaćena analitika tubitka ostaje posve orijentirana na vodeću zadaću obrade pitanja o bitku. Time se određuju njezine granice. Ta analitika ne može htjeti da dade jednu potpunu ontologiju tubitka, koju dakako valja izgraditi, koja kao nešto poput »filozofske« antropologije treba da stoji na filozofski zadovoljavajućoj osnovici. U smjeranju k jednoj mogućoj takvoj antropologiji, odnosno njezinu ontološkom utemeljenju, interpretacija što slijedi pruža samo neke, premda ne nebitne, »dijelove«. Ali ta analiza tubitka nije samo nepotpuna, nego je za sada i *prethodna*. Ona iznosi jedino tek bitak tog bića, bez interpretacije njegova smisla. Oslobođanje horizonta za najizvornije izlaganje bitka treba ona, naprotiv, tek pripremiti. Tek nakon što bude osvojen taj horizont, pripremna će analitika zahtijevati svoje ponavljanje na višoj i pravoj ontološkoj osnovici.

Kao smisao bitka onog bića koje nazivamo tubitak bit će navedena *vremenost*. Taj se navod mora potvrditi u ponovljenoj interpretaciji struktura tubitka koje će biti prethodno pokazane kao modusi vremenosti. Međutim, s tim izlaganjem tubitka kao vremenosti nije dan već i odgovor na vodeće pitanje, koje se postavlja o smislu bitka uopće. Ali je zacijelo pripremljeno tlo za dobivanje tog odgovora.

Kao nagovještaj bijaše pokazano: tubitku pripada kao ontičko ustrojstvo neki predontološki bitak. Tubitak *jest* na taj način, da bivstvujući razumije nešto poput bitka. Pridržavajući se te povezanosti, valja pokazati, da je *vrijeme* ono, odakle uopće tubitak neizričito razumije i izlaže nešto poput bitka. To vrijeme mora biti izneseno na vidjelo i genuino shvaćeno kao horizont čitava razumijevanja bitka i svakog izlaganja bitka. Da bi taj uvid bio omogućen, potrebna je *izvorna eksploatacija vremena kao horizonta razumijevanja bitka iz vremenosti kao bitka tubitka koji razumije bitak*. U ukupnosti te zadaće počiva ujedno zahtjev, da se ovako dobiveni pojam vremenosti razgraniči prema vulgarnom razumijevanju vremena, kakvo se nataložilo u tradicionalnom pojmu vremena koji se održava od *Aristotela* do *Bergsona* i dalje. Pri tome valja razjasniti, da taj pojam vremena, i vulgarno razumijevanje vremena uopće, izviru iz vremenosti, i kako izviru iz nje. Time će se vulgarnom pojmu vremena vratiti njegovo pravo samostalnosti — nasuprot *Bergsonovoj* tezi da je vrijeme, mišljeno pod tim pojmom, prostor.

»Vrijeme« odavno fungira kao ontološki ili, točnije, ontički kriterij naivnog razlikovanja različitih regiona bića. Razgraničuju se neka »vremenska« bića (prirodni procesi i povijesni događaji) prema »nevremenskim« bićima (prostorni i brojčani odnosi). Običava se isticati »bezvremenski« smisao rečenica nasuprot »vremenskom« tijeku rečeničnih iskaza. Zatim se pronalazi »jaz« između »vremenskog« bića i »nadvremenskog« Vječnoga i taj se jaz pokušava premostiti. »Vremensko« će tu svaki put reći isto što i bivstvjuće »u vremenu«, određenje koje je, dakako, još dosta tamno. Postoji fakt: vrijeme, u smislu »biti u vremenu«, fungira kao kriterij razlučivanja regiona bitka. Kako li vrijeme dolazi do te osobite ontološke funkcije i pogotovu s kojim pravom upravo nešto poput vremena fungira kao takav kriterij, pa još k tome — da li u toj 139

njegova prava moguća ontološka relevantnost, to do sada nitko nije ni pitao niti istraživao. »Vrijeme« je, i to u horizontu vulgarnog razumijevanja vremena, dospjelo tako reći »samo od sebe« u tu »po sebi razumljivu« ontološku funkciju i u njoj se zadržalo do danas.

Nasuprot tome valja na tlu obrade pitanja o smislu bitka pokazati, da je, i kako je, u ispravno gledanom i ispravno ekspliciranom fenomenu vremena ukorijenjena centralna problematika ontologije.

Bude li bitak pojmljen iz vremena, i različiti modusi i derivati bitka u svojim modifikacijama i derivacijama postanu, u stvari, razumljivi iz pogleda na vrijeme, onda time sam bitak — ne možda tek biće kao biće »u vremenu« — izlazi na vidjelo u svojem »vremenskom« karakteru. Ali »vremensko« tada više ne može značiti samo »bivstvuje u vremenu«. I »Nevremensko« je i »Nadvremensko« u pogledu svojeg bitka »vremensko«. I to opet ne na način neke privacije na račun »Vremenskoga« kao bića »u vremenu«, nego u jednom pozitivnom smislu koji, međutim, treba tek razjasniti. Stoga što je izraz »vremenski« u navedenom značenju zauzet u pretfilozofskoj i filozofskoj upotrebi jezika, i jer taj izraz namjeravamo upotrijebiti u istraživanjima što slijede još i za jedno drugo značenje, izvornu određenost smisla bitka — kao i njegovih karaktera i modusa — iz vremena nazivamo njegovom *temporalnom* određenosti. Otuda fundamentalna ontološka zadaća interpretacije bitka kao takvog uključuje u sebi obradu *temporalnosti bitka*. Konkretnan odgovor na pitanje o smislu bitka daje prije svega ekspozicija problematike temporalnosti.

Budući da bitak postaje shvatljiv uvijek samo uzimajući u obzir vrijeme, odgovor na pitanje o bitku ne može ležati u nekoj izoliranoj i šturoj rečenici. Taj odgovor neće biti pojmljen putem ponavljanja onoga što izriče kao tezu, pogotovu bude li kao sirovi rezultat predavan dalje radi pukog uzimanja na znanje nekog »stanovišta« koje možda odstupa od dotadašnjeg na-

čina tretmana. Da li je odgovor »nov«, nije važno, i to ostaje vanjština. Ono što je u njega pozitivno mora počivati u tome, da je dovoljno *star* kako bi učio pojmiti mogućnosti što su ih pripremili »stari«. Odgovor, prema svojem najvlastitijem smislu, daje za konkretno ontološko istraživanje uputu, neka unutar oslobođenog horizonta otpočne s istražujućim pitanjima — i on daje samo to.

Ako tako odgovor na pitanje o bitku postaje uputom o niti vodilji istraživanja, tada će to reći, da je on u dovoljnoj mjeri dan tek tada, ako iz njega potekne uvid o specifičnoj vrsti bitka dosadašnje ontologije, o sudbini njezina zapitivanja, njezinih pronalazaka i promašaja — kao o nužnosti primjerenoj tubitku.

§ 6. Zadaća destrukcije povijesti ontologije

Svako istraživanje — ne na posljednjem mjestu i ono koje se kreće u okolišu centralnog pitanja o bitku — jedna je ontička mogućnost tubitka. Njegov bitak nalazi svoj smisao u vremenosti. Ta je pak uvjet za mogućnost povijesnosti kao vremenskog načina bitka samog tubitka, bez obzira na to da li je on, i kako, neko biće »u vremenu«. Određenje povijesnost slijedi prije onoga što se naziva povijest (svjetskopovijesno događanje). Povijesnost znači ustrojstvo bitka »događanja« tubitka kao takvog, pri čemu je prije svega na temelju tog događanja moguće nešto poput »svjetske povijesti«, i moguće je povijesno pripadati svjetskoj povijesti. Tubitak je uvijek u svojem vlastitom bitku, bio on ma kakav i ma »što«. Izričito ili ne, on *jest* njegova prošlost. I to ne samo tako da se ta njegova prošlost tako reći vucara »za« njim i da on posjeduje Prošlo kao još postojeće svojstvo koje katkada u njemu naknadno djeluje. On »je« njegova prošlost na način *njegova* bitka koji se, grubo rečeno, svaki put »događa« iz svoje budućnosti. Tubitak je u svakom svojem načinu da jest,

BIBLIOTEKA
SAZVEŽĐA

87

UREDNIK
MILOŠ STAMBOLIĆ

CRTEŽ NA KORICAMA: DUŠAN RISTIĆ • RECENZIJA: ALEK-
SA BUHA • TEHNIČKI UREDNIK: BOGDAN CURČIN • KO-
REKTOR: OLGA TRIFUNOVIĆ • IZDAVAČ: NOLIT, BEOGRAD,
TERAZIJE 27 • STAMPA: BIGZ, BEOGRAD, VOJVODE MI-
ŠIĆA 17 • STAMPANO U 5.000 PRIMERAKA

EUGEN FINK

OSNOVNI FENOMENI LJUDSKOG POSTOJANJA

NOLIT • BEOGRAD
1984

107

10. PROBLEM SMRTI I RAZUMEVANJE BIVSTVA POJAVNOG SVETA: BIVSTVO KAO PRISUTNOST

Težina problema smrti u filozofskom razumevanju ne leži u pokazivanju raznovrsnih fenomena umiranja kao određenog unutarstetskog događanja koje je za umirućeg poslednja činjenica, za nadživljavajuće svedoke njegovog umiranja događaj među mnogim drugim događajima; takođe ni biološko-medicinski aspekti smrti čoveka ne stoje ovde na prvom mestu. Sve što se uopšte od smrti može shvatiti i eksplicirati kao »fenomen«, sve što može biti učinjeno predmetom neposrednog pokazivanja i iznošenja leži tako reći načelno »s ovu stranu smrti«. Tu spada umiranje bližnjeg, ostanak njegovog mrtvog tela, ritual pogreba i pijetet sećanja. Sve ovo nameće se kao slučaj u širokom polju pojava stvari i pojava događaja. Mi takva zbivanja razumevamo u horizontu određenog razumevanja bivstva. Fenomenalni svet s ovu stranu smrti svladan je, prerađen i nošen naročito iskovanim i artikulisanim razumevanjem bivstva, podleže pod određenu ontologiju. Najpre i najvećma, mi, naravno, živimo u neiskazanom shvatanju da je ovo razumevanje bivstva jedino moguće, mi se u njemu krećemo a da nismo ni svesni njegove »samorazumljivosti«, a kamoli da pitamo o njemu. Mi razumevamo bivstvo kao bivstvo bivstvujućeg, kao bivstvo mnoštva i mnogovrsnog, kao bivstvo realno različitih stvari i procesa, kao bivstvo individuiranog, pojedinačnog, konačnog.

Naše razumevanje bivstva i samo je konačno, ne jedino zbog toga što je snaga našeg razumevanja ograničena, i ne proničemo potpuno u zagonetku bivstva, ono je i stoga konačno što kao »bivstvujće« uzimamo najpre konačno, ograničeno, oblikovano i različito, — pojedinačne stvari koje imaju svoju konturu, svoju formu i reaktivnost, svoje ime. Sigurno, mi znamo da sve različito i pojedinačno stoji u sklopu uzajamnog prožimanja — da su stvari uključene u velike sisteme povezanosti u prostoru i vremenu, da postoje opšte strukture kao što je recimo materijalna tvar, elementi čiji su komadi pojedinačne stvari; mi znamo, dalje, da nesaglediva množina pojedinačnih stvari ima preglednu raščlanjenost i poredak u obeležjima vrste. Svaka pojedinačna stvar pripada jednom određenom tipu, jednoj vrsti i rodu; svaka ima udela na nad-individualnoj »biti«. Regioni bitnosti čine sa svoje strane spoj preglednog poretka. I konačno znamo da pojedinačne stvari, elementi, područja biti i prostor i vreme stoje zajedno u sveobuhvatajućem i svesabirajućem jedinstvu celine sveta.

U razumevanju bivstva koje se primarno orijentiše prema pojedinačnoj stvari, na njoj ima svoj ispisani pojmovni model, iskrsavaju najveće teškoće, čim ljudski um pokuša da misli celinu svih pojava, neuslovljeni totalitet pojavnog područja, i da je uzdigne u pojam. Jer, ukupno područje pojavljivanja ne da se primereno shvatiti misaonim sredstvima koja su izgrađena s obzirom na ono što se u njemu pojavljuje; kategorije konačnog zakazuju pred zadatkom da se shvati totalitet pojavnog polja u kome se pokazuje konačno, pojedinačno, individuirano. Ali ova teškoća još dolazi iz razumevanja bivstva koje je poreklom iz »pojavnog sveta«. Poznata dijalektika koja se temelji u protivnapetosti između unutarsvetske stvari i celine sveta sačinjava doduše nemir tog razumevanja bivstva, ali ga načelno ne prekida. Bivstvo se razumeva principijelno kao pojavljivanje, kao »prisustvovanje«. Da je pri tom pojavljivanje iskonskije od onog što se pojavljuje, prisustvo prvobitnije

od prisutnog, ostaje za nas teško shvatljivo jer u poimanju najpre počinjemo od pojedinačne stvari. U pojmu »pojavljivanja« moramo zajedno misliti više bitnih crta. »Pojavljivanje« znači jednom izlazenje na videlo, pomaljanje, izlazak bivstvujćeg u otvorenost. Kazano u slici: kao što u prirodi rastinje niče iz zamrlog zemljišta u osvetljen prostor pod nebom, kao što pri tom dobija svaki oblik i konturu, izgled, razlikuje se od drugog, — kao što se sve niklo istodobno vraća temelju iz koga se podiglo, tako bivstvujće pojedinačne stvari izlaze u svom »nastajanju« u polje pojavljivanja, pokazuju se u međuprostoru između Zemlje i Neba, nose na sebi momenat skrivenosti i momenat otvorenosti, one su u sebe zatvorena »supstancija« i istodobno »prikaz koji sebe pokazuje«. Stvari »se pojavljuju« — to sada u našem smislu ne znači da bi stvari prethodno već bile i naknadno se još površ toga »pojavljivale«. Pojavljivanje ovde znači »dospevanje-u-bivstvo«. Stvari jesu samo ukoliko se pojavljuju — ukoliko se pokazuju u međupodručju između Neba i Zemlje. Nebo i Zemlja su krajnji krajevi »prisutnosti«. Sve što leži između njih načinjeno je od kova upoedinjavanja.

»Pojavljivanje« znači, međutim, i jedan odnos stvari prema čoveku. I to, nije reč toliko o aktuelnom odnosu predstave, nego o mogućnosti predstavljanja, o načelnoj blizini svakog bivstvujćeg koje se pojavljuje prema čoveku koji opaža. Mesto prisustva saodređeno je čovekom. On ima svoje boravište i svoje mesto stanovanja bitno usred stvari koje se pojavljuju — ne samo da je i sam stvar koja se pojavljuje nego je to ona stvar koja sve druge opaža sa znanjem, podiže do znanja, — kome se sve druge stvari pokazuju i predstavljaju. Ljudsko znanje ne konstituše doduše upoedinjavanje stvari, ali tu pojedinačnost podiže do razumevanja. I konačno svakom pojavljivanju pripada vreme kao neotklonjiv medij. Pojavljivanje je bivstvo-u-vremenu. Pojam »prisutnosti« ili »pojave«, koji kao neiskazan horizont određuje naše obično razumevanje bivstva,

sadrži dakle troje: javljanje pojedinačnih bivstvjućih između Neba i Zemlje — slaganje pojedinačnih stvari sa opažajućim čovekom koji je i sam jedno pojedinačno među drugima — i opštu ugrađenost i smeštenost svih stvari u vreme.

Filozofski značaj smrti sastoji se sada u dubokosežnom kidanju sa običnim razumevanjem bivstva. Fenomen egzistencije smrti postaje uputstvo preko »fenomenalnog«, postaje ogromna kazaljka koja nam ukazuje na bezimeno i beozblično-preko svakog bivstvjućeg u jednu tamnu, neshvatljivu dimenziju »neprisutnosti«. Polazeći od smrti, dosad samorazumljivo polje bivstva dobija neotklonjiv znak pitanja. Prirodna, naivna izvesnost bivstva biva razdrmana, postaje upitna. Ontologija što je živi upotrebljavaju da bi mogli izgraditi svoje svrhe, dovodi se u pitanje kroz preminulog koji kao nepojmljiva zagonetka uznemirava zajednicu živih, otrže se njihovim pojmovima bivstva i predstavama bivstva i istodobno ostaje jedna moć. Preminuli se sada ne može uzeti samo kao umrli drugi, kao umrli bližnji nego i kao mogućnost sopstvene smrti koju je razumeo svaki živi. Iz unutarne, neotklonjive, iako povremeno prekrivene izvesnosti smrti svako ko još diše na svetlu, zna da je određen smrću — da sam mora postati »preminuli«, da sa svakom minutom, sa svakim dahom kraće postaje vreme koje ga još deli od njegovog vlastitog umiranja. Ali takva izvesnost smrti nije samo prazno, mutno znanje o budućem predstojećem stanju koje bi kao takvo ostalo posle neodređeno. Svako zna da je njegova smrt razdvajanje iz sfere pojedinačnosti i različnosti, odlazanje iz polja pojavljivanja, odlazak u neizvesno za koje nemamo ni imena, ni znamenja, ni pojma. Najpre smrt ima za nas karakter uništenja; mi je shvatamo kao propast, kao odlazak i iščezavanje, kao »prestajanje« našeg bivstva. Karakteristika smrti ostaje skroz negativna. Ali postavlja se pitanje *kako* se pri tom razumevaju takve negacije. Zacelo bi se moglo raditi o slučaju da se negativne karakteristike ovde još uvek izvode iz razumevanja »ništa« koje

je principijelno kod kuće u prostoru pojavljivanja. Smrti se tada ne bi doista prišlo sa strane njene snage upućivanja preko sfere pojavljivanja.

Svaka određena ontologija sadrži kao pojmovno izrađeno razumevanje bivstva i učenje o »ništa«. A takvo učenje o ništa nije nipošto samo dopuna, dodatak za sistematsko upotpunjavanje. Nikad se ne bi moglo razviti određeno razumevanje bivstva i svesti na pojam, a da se istodobno ne misli i ništa. Nužna spojenost bivstva i ništa spada u najveće spekulativne probleme filozofije. To sada ne možemo objašnjavati u ograničenom okviru našeg posebnog problema. Ali mi pitamo koje razumevanje ništa provejava u prvi mah ako smrt karakterišemo kao uništavanje. Je li to ništa uništavanja doista uzeto iz originarnog, iako mutnog znanja o samoj smrti — ili mi pri tome smrt označavamo još isuviše polazeći od razumevanja bivstva koje važi za 'pojavni svet? Kako »ništa« biva tamo saznato i razumljeno? Pojavni svet je u celini, u svetski širokoj prisutnosti, sabrano izlaženje i sebe-pokazivanje konačnih stvari. On nije nikakva posebna velika stvar; on je razbijen, iscepan i iseckan u nesagledivo mnoge posebne stvari i mnogostruko rasut; a ipak su rasute stvari skupa, sjedinjene i povezane. Pri tome to i nisu sve stvari istovremeno, nego mnogostruko jedna za drugom. Jedan vrtlog dolaženja i odlazanja, izranjanja i iščezavanja, rasta i propadanja, neprekidna promena vlada stvarima. Na ovom bivstvjućem koje se obelodanjuje u polju prisutnosti i pojavljuje za opažajućeg čoveka, ništa se pokazuje u mnogim oblicima. Svaka stvar je *svagda* jedna, pojedinačna stvar, a to znači: ona nije ništa drugo; u njenom tako-bivstvu ona je isključena iz svakog drukčije-bivstva; ona ima obris, uključena je u granice; granica razdvaja, luči, prekida; ona je isto tako negativan momenat kao što je, s druge strane, pozitivna kao povezanost, doticanje. Celokupno svetski široko polje pojavljivanja izbrzdano je graničnim linijama stvari, istodobno hiljadostruko razderano, rasparčano, iskomadano. Kao

elemenat granice, ništa pripada bivstvu svih konačnih stvari uopšte. Ali granice stvari ne čine jedno tako reći stojeće pletivo, statički lineament, one su u neprekidnom kretanju; stvari menjaju svoje granice, one rastu i propadaju; na svojim granicama se sve stvari međusobno bore; gde jedna raste druga mora da propada, gde jedna postaje moćna, druga slabi — gde jedna otpočinje, druga mora da okonča. Ne samo prostorne nego i vremenske granice su stalno u kretanju. Stalno izranja novo bivstvjuće i potonja drugo, ali polje pojavljivanja traje. Uništavanje bivstvjućeg spada u stil fenomenalnog sveta. Mi smo već ukazali na to — da nešto i kako uopšte tako nešto čemu se pripisuje »bivstvo« može da prođe, da se razloži u ništa — znači uzbuđujući i mučan problem za ljudski um. I naglasili smo kako je to problematično pre svega kod bivstva živih, bića, kod biljke i životinje. Ništa ima mnoge pojavne forme u polju pojavljivanja. Bio bi značajan, iako neobično težak zadatak, da se skicira tablica onog ništa s obzirom na bivstvo pojavnih stvari u kojoj bi ono bilo obeleženo: ništa kao granica, ništa kao kvalitativna razlika, ništa kao smetnja, lišavanje, kržljanje, kao rasap i kao »gašenje«. Kant je u *Kritici čistog uma* (A 292) postavio jednu tablicu ništa, razvio raznovrstan pojam ništa: kao ens rationis, kao ens imaginarium, kao nihil privitum i nihil negativum; ali time on još nije razradio celokupnost svih mogućnosti kako čoveka koji razumeva bivstvjuće, susreće ništa na samom bivstvjućem. Jedna posebna vrsta »granice« leži u razlici predstavljajućeg ja i svega predstavljenog, leži u mogućem cepanju svega pojavljujućeg bivstvjućeg u »ja« i »ne-ja«.

Značenje problema smrti počiva sada u tome što ona sadrži izazov da se prekorači kako razumevanje bivstva koje vlada i važi u pojavnom svetu, tako i razumevanje ništa koje pripada tom svetu. Izložiti smrt samo kao ništenje, znači jednu privremenu i nerazvijenu poziciju, o kojoj bi tek trebalo da se pita kako se pri tom ništa uopšte karak-

teriše. Kad bi smrt bila jednostavno rasap u fenomenalno shvaćeno »ništa«, ona nas ne bi trebalo da plaši — tada bi Epikur u svojoj argumentaciji imao pravo. Raspasti se u jedno takvo »ništa« čoveku očito ne bi bilo užasnije od onog već-jednom-ne-bit. Ipak je čudno da to gotovo nikog ne uznemirava. Znamo pak da je pre našeg rođenja postojala Zemlja, da su živeli ljudi — ali nam ne smeta što tada nismo u tome učestvovali; misao o tome za nas je posve bezbolna. A ipak moralo bi se sebi reći da je paradoks da se iz ništa dolazi u bivstvo kao i da se iz bivstva ide u ništa. Ali zašto horizont konačne budućnosti, određen kroz smrt, ima takav primat? U smrti, u njenoj nikad potrošenoj »tudosti« naspram svega uobičajenog predstavljanja odnosa bivstva, u njenoj nemogućnosti da se uračuna u fenomenalno, pokazuje se istovremeno ponorni lom u ljudskom razumevanju bivstva. Ono gubi svoju prividnu »zatvorenost«, otvara se nova, neobična dimenzija. Ako se apstrahuje od smrti, ako se razumevajući krećemo isključivo u polju pojavljivanja i prisutnosti, sklop bivstva je svuda zatvoren, svuda jedar i bez pukotine. Doduše polje bivstvjućeg je izbrazdano pokretnim granicama, prestrašeno suprotnostima, ali uvek i svuda ispunjeno bivstvjućim. Kad iščezne jedna stvar, ne ostaje prazno mesto, odmah se tamo naseljava druga. Makar što je stvarnost i pozornica neprekidnog meteža, ona je zapravo svuda i u svako vreme ispunjena stvarima i procesima, kretanjima i zbivanjima. Stvarnost nema »praznih mesta«. Ništa koje joj pripada stanuje i samo u bivstvu bivstvjućeg, deluje kroz njega, prelama ga na hiljadu načina; ali ništa ne obrazuje vlastitu oblast u stvarnosti. Opažajući čovek se sada pojavljuje usred svuda čvrsto ispunjene stvarnosti na poseban način. On ne može da živi samo u predstavljanju ukoliko se izričito odnosi na »stvarno«; on ima takođe sposobnost da živi u uobraziljama, očekivanjima, sećanjima, u nadama, u maštanjima, da boravi povremeno u zračnom prostoru »imaginarnog« i samo u mislima; maštajući on se, recimo,

odnosi prema »mogućem«, nadajući se ili strašeći se od predstojeće budućnosti; takve horizonte nedatog on može anticipirajući u predstavama »naslikati«, može projektovati slike. On tada naseljava otvorene horizonte takvim slikama mašte, ali zna istodobno o njihovom samo imaginarnom karakteru, o njihovoj neobaveznosti. Ali ma koliko u pojedinosti takve »slike« i mogle biti neobavezujuće, mi pri tome nikad ne možemo pronaći nešto što bi stajalo u protivrečnosti sa strukturama bivstva stvarnosti; bitnu strukturu stvarnosti same pritom nikad ne menjamo. Horizonti u koje maštajući zahvatamo pripadaju kao horizonti našoj aktuelnoj, sadašnjoj stvarnosti i moraju stoga imati s pravom jednako ustrojstvo bivstva.

Ali drukčije, posve drukčije stoji s horizontom ništa, koji se otvara u ljudskom razumevanju smrti. To nije obično, prisno, poznato ništa koje poznajemo kao strukturu granice i tsl. na bivstvujućem; ono takođe nije horizont, recimo, jedne budućnosti koja je »kontinuirano« povezana sa aktuelnom sadašnjosti. Smrt reprezentovana u figuri »preminulog« znači jednu dimenziju praznoće, koja nije prostorna, nije vremenska, nije uopšte polje »prisutnosti« i »pojavlivanja«. A ipak stalno iznova skloni smo da tu »prazninu« tretiramo kao još neistraženu zemlju, tamo premeštamo svoje natčulne snove. »S onu stranu smrti« izgrađujemo iz lagane tvari želja i nada nadvisujuću ogledalnu sliku zemaljskog postojanja. Mi sebi obično ne polažemo računa o tome da iza praga smrti prestaje vreme, i, takođe, upoedinjavanje, da su sve slike koje naivno oberišu sa zemaljskim predstavama bivstva slike obmane. Smrću otvorena dimenzija praznine je potpuno drukčije biti, nego što je inače bilo koji prostorni ili vremenski horizont. Ona striktno odbija svaku imaginativnu mogućnost ispunjavanja. U tome se i sastoji zapravo preneražavajući užas smrti za nas živeće: da se ona javlja u mnogim maskama, a mi pri tome ipak znamo da iza nije *nikakvo* lice. Glava Gorgone još je tužnija od bezobličnosti smrti. Dva najčešća

uzaludna držanja prema smrti jesu, prvo, fiktivna projekcija jednog zamišljenog pozadinskog sveta koji je naseljen i lokalizovan s onu stranu smrti, i, drugo, poricanje »praznine« otvorene smrću. Jednako je pogrešno da se smrt pretumači u »drugi život« na nekom drugom mestu, kao i da se pretvori u fenomenalno ništa u jedinstvenom sklopu pojavnog sveta. Ovo prvo daje pogrešnu »transcendenciju«, drugo pogrešnu »imanenciju« postojanja. Jedno pogrešno držanje »proširuje« nekritički i neprihvatljivo razumevanje bivstva koje se odnosi na pojavni svet, drugo pogrešno tvrdi »zatvorenost« tog razumevanja bivstva, previđa da ono biva »razderano« upravo kroz smrt i radikalno dovedeno u pitanje. Možda ništa nije teže od toga da se tajnovita praznina »ništa« koje nas susreće u smrti ostavi tako praznom kakva nas prvobitno susreće. Mi smo stalno u bekstvu pred tom prazninom, stalno pokušavamo da životnu lađu začepimo protiv moguće provale onog nepredstavljivog a ipak izvesnog. Nudimo sami sebi tragikomičan prizor žalostivih pokušaja da umaknemo onom čemu se ne može umaći — ili pak da ga u najmanju ruku prekrijemo, pomerimo na potonji najkasniji rub života ili da njegovu gorčinu zasladimo pogledom na »raj«. Ali apsolutna moć smrti ruga se takvim ljudskim — isuviše ljudskim ujdurmama, ona gospodari našim životom u svakom trenutku, prožima i natapa naše postojanje okusom uništavanja — kao kvasac hleb. U svemu što činimo i pravimo, kad se borimo ili volimo, radimo ili igramo se, uvek se kroz naše delanje i građenje provlači znanje o prolaznosti svih konačnih stvari, i posebno znanje o ljudskoj smrti; ono našem ovdebivstvu daje svesnost jednokratnosti. Mi nismo »smrtni« samo u jednom objektivnom smislu, mi živimo trajno i svagda našu smrtnost. Mi ćemo joj umaći tek u smrti.

U našem promišljanju pokušali smo objasniti da se općenito pojam smrti kao rastavljanja iz fenomenalnog sveta razlikā određenije strukturira tek polazeći od dovoljno izgrađenog pojma fenomenal-

nog sveta — a da se, s druge strane, upravo polazeći od smrti javlja »nezaključivost« razumevanja bivstva koje se odnosi na pojavni svet. Iza toga stoji načelnije i dublje pitanje: da li se smisao bivstva iscrpljuje u području prisutnosti, gde je sve upojedinačeno i sve pojedinačno opet sabrano i drži se zajedno u sveobuhvatnom spoju »kosmosa«? Pri-pada li biti bivstva uzlazak pojavljivanja, raskrivanje za čoveka i opšte ovremeljivanje? Filozofirajuća interpretacija smrti zahvata u najviše i najnačelnije probleme filozofije uopšte. Problem bivstva stoji u dubokoj povezanosti sa problemom smrti. Tajnovita praznina u koju preminuli odlazi, karakteriše se za nas nadživljavajuće, na izvestan način kroz »suprotnost« prema pojavnom svetu u kome živimo. Ovde je sve odvojeno, razlučeno, upojedinačeno otkinuto od temelja, samo sebi prepušteno — ovde je sve jedno s drugim u sporu, a i jedinstvo ima često karakter borbe i nadvladavanja; na svojim granicama stvari se bore za moć i nadmoć; svaka individua čvrsto se drži svim snagama svoga posebnog postojanja, teži da se održi, da se datom zalihom snage izdrži koliko je moguće duže. Pogled na tu pokrenutost, nemir i samopotvrđivanje svih konačnih stvari čini da se pojavi često negativno protivpojam o jednom sve-jedinstvu pre svakog razlikovanja; pre rasecanja u parčad i delove, da se pojavi pojam o jednom jednostavnom i obuhvatajućem bivstvu, o svetom, nepokretnom, bezvremenitom, neprolaznom, povezujućem, nevremenitom, nepostalom i nerazorivom »bivstvu«. Pojam »zemaljskog«, »ovostranog« zahteva tako reći protivpojam »onostranog«, »onog što leži s onu stranu pojavljivanja«, pojam ljudskog tui-bivstva ukazuje na odsustvo, ono što je oblikovano na bezoblično, iskazivo na neiskazivo, vremenito na »večno« itd.

Ali tako izazvani pojmovi time još nemaju jednu misaono legitimnu realnost; trebalo bi tek ispitati u kojoj meri su takva protivstavljanja naspram »fenomenalnih« pojmova potpune negacije pojavne sfere i ne izvoditi iz toga potajne elemente gradnje.

Što je strože odsustvo takvih pojmova, što se sami više otimaju predstavama koje su odomaćene u pojavnom svetu, to oni bivaju »prazniji« i neodređeniji. Zacelo se ne može poreći da upravo većina osnovnih pojmova metafizičke tradicije ima karakter takvih pojmovnih tvorevina koje premašuju pojavni svet i obrazovani su u suprotnosti s njim. Mogućnost da se uopšte naprave takvi pojmovi temelji se u horizontu čudnovatog »ništa«, sadržanom u ljudskom znanju smrti, — u horizontu »ništa« koje smo opisali sa zaludnim imenom »praznine«. Metafizika »apsolutnog« povezana je, u pogledu mogućnosti njene gradnje pojmova, najuže sa smrtnošću čoveka. Mi se sada ne upuštamo u problem sadržaja istine takvih »transcendentnih pojmova«. Svakako, oni omeđuju jedan pojam bivstva koji stoji u kontrastu sa pojmom bivstva fenomenalno bivstvujućeg. Sve dok uopšte individuirana »stvar«, to znači bivstvujuće u horizontu pojavljivanja, ostaje ontološki osnovni model, sve dotle se smrt čoveka može shvatiti samo kao »uništenje i propast« — i isto tako važi da metafizički kontrasni pojmovi naspram pojavljivanja ostaju prazni i ne kazuju ništa. Gledano od pojave, umiranje je odlazak u ništa. Ta interpretacija smrti s tla pojave, dakle sa stanovišta živih, ne sme se prebrzo preskočiti ili natkriti bilo kakvim željama ljudskog srca. Najmanje ne u polju filozofije, ako je ona drugačiji pokušaj jednog trezvenog samorazumevanja ljudskog postojanja koje ne ostavlja mesto iluzijama i drži se daleko od »krep-ljenja čovekove duše«.

Ali mi postavljamo pitanje ne leže li u ljudskom znanju smrti još i druge crte, možda ne tako otvorene kao strah za sopstvo. Sigurno je da je strah prevladajuća osnovna crta. Pojedinač se ne oseća ničim tako upojedinačen, tako teran u ekstremnu usamljenost — kao svojom sopstvenom smrću koja mu predstoji. Ostvarivanje života u znaku sopstva dolazi tako reći na prvo mesto u izričitom odnošenju prema sopstvenoj budućoj smrti. Prethodno pojedinac može neke poslove života obavljati zajed-

no s drugima, on se može gotovo utopiti u osećanje kolektivne skrovitosti, vrteti se u opštem metežu, uzimati udela u zajedničkim poduhvatima — ali umreti mora sam, ovde prestaje svako saputništvo. Može se doduše zajednički »jurnuti« u bitku, boriti se, ali nikad zajedno umreti. Svako ostaje sam. Na ovom putu nema pratilaca. Trebalo bi samo pitati ne skriva li u sebi ta krajnja usamljenost, kao ekstremno zaoštravanje svagda vlastite individualne sudbine, tajnije mogućnosti preokreta — mogućnosti koje se teško zahvataju rečju, ali ih ipak svako bilo kad jednom nasluti. U krajnjoj nevolji predaje se možda »sopstvo« koje se dotad branilo, ne odupire se više neizbežnom — i odjednom se preinačuje maska smrti: iz grozote za žive povratak u zavičaj za mrtve. Smrt gubi lice jezivog i razornog — razaranje važi za konačno sopstvo, za personalnu sopstvenost i samostalnost; smrt postaje blagi oslobodilac iz okova upojedinačenja, ona oslobađa iz pojedinačnosti individualne egzistencije koja traje celog života, ona raskida uzan zatvor ućaurenosti u ja; ona postaje oslobodilac ne zbog toga što nas oslobađa od bola i jada zemaljskog, od straha i brige, nego stoga što razbija našu »konačnost«, čini da dosadašnja pri-sebnost našeg postojanja oteče u more sve-jednog. Nošena takvom slutnjom, izgovorena je reč umirućeg Sokrata: »O Kritone, mi smo dužni Askelepiju jednog petla«,¹ ili je ispevan Ničeov ditiramb: »Vedrino zlatna, dođi! Ti najtajnije, najslade prethodno uživanje smrti!«² Najoštrija izloženost prelazi u osećanje izbavljenja. To nije više od miga prstom. Moramo se čuvati da iz toga odmah povučemo masivne zaključke za »sadržajno određenje« zemlje mrtvih. Ne smemo sami pasti u istu grešku koju prebacujemo mitologijama: dakle izmisliti i nacrtati jedan pozadinski svet, bilo to makar u kontrastnim pojmovima naspram sfere pojavljivanja. Ovozemaljski dan je situacija našeg razmišljanja o smrti. Principijelno

¹ Phaid. 118a 7—8.

² F. Nietzsche: *Werke* (Colli/Montinari), Berlin 1969, Bd. VI, 3, 394.

govorimo o smrti samo »pre« smrti. Dok živimo op-hodimo se s njome, podnosimo ili bežimo od te tamne misli. U »gornjem svetu« pokušavamo da ocrtao pojam »donjeg sveta«, gore na svetlu oda-jemo poštovanje uspomeni na preminulog koga smo spustili u zemlju koja se nad njim zatvorila. Tako se čini da je mrtvi u izvesnom smislu uvučen u carstvo živih. Ali on se ne da potpuno uneti i uvući. On ostaje jezovita figura koja ne dopušta da se razumevanje bivstva živih ikad zaokruži, koja otvara čudnovatu dimenziju praznoće. Kad Hegel u *Fenomenologiji duha* simbolički osvetljava na antičkoj tragediji, na sudbini Antigone i Polinajkosa, odnos napetosti između državnog prava zemaljskog sveta i prava porodičnog pijeteta koji je pre svega posvećen »preminulim«, onda on time nema u vidu samo jedan običajni konflikt, nego jedan dublji odnos napona između razumevanja bivstva pojave i njenog razaranja kroz »smrt«. Dimenzija smrti izgleda nam kao nešto nebivstvujuće, nestvarno i bez moći. Ali Hegel formuliše: »Pokojnik, čije je pravo povređeno, ume stoga da nađe oruđa za svoju osvetu, koja imaju jednaku zbilju i silu sa moći koja ga je povredila. Te moći jesu druge javne stvari čije su oltare psi ili ptice uprljali lešinom koja nije, vraćanjem u elementarnu individuu koja joj pripada, uzdignuta u besvesnu opštost, već je ostala nad zemljom u carstvu stvarnosti i onda kao snaga božanskog zakona zadobila jednu samosvesnu zbiljsku opštost. Te moći laćaju se neprijateljstva i razaraju javnu stvar, koja je svoju snagu, pijetet porodice, obeščastila i razorila.«³

³ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), Hamburg 1952, 339.

20. EROS I SAMORAZUMEVANJE — SMISAO BIVSTVA EROSA

Opšte je poznato značenje erosa u celini smisla ljudskog postojanja. Svugde gde se radi o nekom samorazumevanju iskazuju se već tvrdnje i o erosu. Najveća ushićenja i najtužnije boli, najprisnija sreća i najgorča patnja nalaze se u njegovoj pratnji. Skala osećanja, za koje je ljudsko srce sposobno, ima polazeći od njega, svoje ekstreme. Ovde su zajedno moguće i strašno blizu najsublimnije jeze i najgrublje požude. Ljubav ima hiljadu lica a ipak je uvek ista; ona je istodobno mnogoznačna i jednostavna, labirint je i prosta je. U njenom prostoru je moguća krajnje stravstvena ošamućenost, ali takođe i najčistija žrtva. Ona doseže do ponora duše, u zastrte zone, na kojima stoji prastari tabu i gde vrebaju užasi, i ona doseže do vrha najveće duhovnosti. Svako zna kako ona preobražava čoveka kojim zagospodari. Ona prelama njegovo biće, istrže ga iz čvrsto uklopljenog habitusa njegovog običnog sopstva, lišava ga sopstva demonskom silom. Takva sila može biti iskušana kao skidanje okova sa podpersonalnih nagonskih energija ili kao čudo nadpersonalnog pomilovanja; tada se govori, recimo, o provali životinjstva u nama ili o prodoru božanskog oduševljenja; luči se između zemaljske i nebeske ljubavi. Oba puta, smatra se, čovek biva povučen preko merila čoveka i ugrožen opasnošću gubljenja merila. Iako je eros uvek već uvučen u samorazumevanje,

on se najčešće ne razumeva u svom punom dijalektičkom jedinstvu mnogovrsnih suprotnosti. Fenomen biva rasečen, razložen, razlikovan na više vrsta; on biva rasparan i raspršen. I pri tome presudnu ulogu igra upravo tradicionalna antropologija koja mesto čoveka postavlja između životinje i boga. Eros biva podeljen na jedan čulni, životinjski deo, i na jedan natčulni, duhovno-božanski deo. Ali pošto u stvarnom egzistiranju čoveka nikad ne polazi za rukom da se izoluju elementi mešavine koje metafizika naučava: da se u nama čisto razdvoji životinja i bog, to zbog toga egzistencijalni fenomen erosa ostaje u nerešivoj protivrečnosti sa interpretacijom. Samorazumevanje čoveka u odnosu na jednu životnu moć, koja ga iz osnova određuje i prožima, postaje tako pocepano i zamršeno; ono se ne crpi iz samog fenomena. Doduše, mnogolikost erosa neosporno pripada stvarnom sadržaju fenomena, ali to je mnogolikost jednog specifično ljudskog fenomena. Za ljubav je sposoban samo čovek sam. Ona je jedna osnovna mogućnost našeg konačnog bivstva — ljudska je i samo-ljudska kao smrt, kao rad i vladavina. Ni životinja ni bog ne ljube. Kad kod takvih drugih bića govorimo o »ljubavi«, to su antropomorfne metafore. Životinja se uspali, pari, oploduje i rađa. Biološki fenomeni životinjskog i ljudskog rasplodavanja se zaista malo razlikuju. Ali smisao bivstva ove radnje kod životinje i čoveka su *toto coelo* različiti. Životinja ostaje u krugu svoga ponašanja koje je unapred regulisano sklopom vrste, ona niti proživljuje generativne procese smisleno ih razumevajući, niti izgrađuje sopstvene smislene tvorevine u kojima se razumljeni smisao dovodi do prikaza svagda u određenom i povesno menjajućem smislu. Čovek, naprotiv, egzistira u erosu u jednoj povišenoj prisnosti i otvorenosti smisla, i on shvata erotski razumljeni smisao života »institucionalno«. I, s druge strane, bog ne može voleti, jer je u sebi — kao što se o njemu tvrdi — punina bivstva samog, jer njemu ništa ne nedostaje, ništa ne predstoji, ništa mu nije uskraćeno. Biće boga nije *tako*

razlomljeno kao biće čoveka, nije rastrgnuto u dve fragmentarne polovine. Trinitarna struktura mono-teističkog pojma boga nije, recimo, uporediva sa ljudskim osnovnim odnosom muškarca i žene, nego pre, ako već treba da se navedu analogije, sa unutarnjom artikulacijom duše i delova duše. Sve forme i likovi ljudske ljubavi imaju svoju prasluku i svoju najiskonskiju mogućnost u ljubavi polova. Polna ljubav nije proizvoljna forma ljubavi uopšte, nije najčešća, najstrastnija, najčulnija, ona pored koje se događaju još druge ravnopravne i jednako iskonske vrste; ona je tajnovita mati roditelja svih drugih formi međuljudskih osećaja simpatije — sve do prijateljstva i do *agape*. Ljubav kao egzistencijalni fenomen koreni se u dualitetu ljudskih polova i u njihovoj samosvojnoj potrebi za nadopunom jednog drugim. Pošto se polovi kao takvi odnose jedan prema drugom po bivstvu, — pošto teže jedan prema drugom i traže uzajamno nadopunu, — pošto svaki pol u sebi predstavlja jedan fragment, jedno parče, to ljudske individue teže jedna drugoj. Kad humana egzistencija ne bi bila razderana rascepom u osnovi života, kad bi pojedinačna individua bila potpuna i autarkična, onda zacelo jedva da bi došlo do zajedničkih tvorevina, osim iz pukih razloga razmišljanja, iz racionalnih motiva da bi se u jednom »contrat social« mogle naći samožive prednosti više zaštićene i ugodnije. Ljubavna zajednica muškarca i žene je prastari fundament socijaliteta uopšte.

Sada bi se možda moglo protiv toga kazati da je erotska zajednica ipak veza odvojenih individua; kad se ona uzme kao praforma zajednice naprosto, može upravo zajednica postati jedna sporazumna i naknadna struktura postojanja, funkcija upojedinačnih individua. Pojedinačni čovek se tada očito ipak pretpostavlja kao legitiman model humane egzistencije. Ali ako se hoće da potvrdi prethodnost socijalnih fenomena, onda se pre mora otpočeti od nad-individualnih ili pred-individualnih životnih likova: plemena, roda, krvnog srodstva, iz koga se pojedinci uzdižu kao talasi iz mora. Sa takvim prigovorom si-

gurno je pogođeno nešto bitno. Moramo razlikovati forme zajednica, koje su naknadne veze pojedinaca, koje proizlaze iz odluke, iz voljne izjave, iz uzajamnog sporazuma, ili iz ugovora, veze koje su zaključeni savezi, utanačena obostrana povezivanja pojedinačnosubjektivne slobode, i, s druge strane, zajednica koje tek iz sebe otpuštaju pojedinačna bića, prethode im po bivstvu. Narod se ne sastoji iz pojedinaca koji mu pristupaju izjavom. Čovek je svagda već pripadnik nekog naroda — to je sudbinska i neizbežna situacija koja se ne bira. Život naroda struji kroz pojedince koji su dašto samo momentani reprezentati, prolazni i nestalni namesnici jedne gotovo neprolazne supstancije života. Tamo gde ljudske zajednice nastaju kao voljni savezi, bivaju stvorene samim ljudima, proizvodi su ljudske slobode. To se može dokumentovati na razne načine. Poznajemo npr. slobodne, labave veze, prijateljske društvene odnose, koji se urezuju institucionalno, postaju pravni odnosi. Najvećma takvi pravni odnosi međuljudskih povezanosti dobijaju kroz institucionalni karakter jednu takvu objektivnu čvrstinu da ih više uopšte ne proziremo kao tvorevine ljudske slobode, pre svega kad su institucije još zaogrnutе himerom jednog nad-ljudskog ustanovljenja, kad se na njih gleda kao na dela bogova na ljudskoj Zemlji. Ali institucije su načelno dela, tvorevine slobode, ne prirode. Institucije ne »rastu«. One bivaju stvorene. Takvo stvaranje ne treba uvek da ima karakter svesno upravljanog nauma, planiranja i projekta — ono se događa najvećim delom u produktivnom istorijskom hodu običaja. Nasuprot tome, narod, rod, pleme ne stvara se u analognom smislu, ne proizvodi se ljudskom slobodom. Oni pružaju, naprotiv, prirodne supstrate na kojima sloboda izvodi svoje delo. Narod, pleme ne može biti »napravljen«, on je iskonski; ali država u kojoj narod sebe uređuje, daje sebi svesnu i nameravanu formu, jeste proizvod slobode. Kod prirodno niklih zajednica, zajednica kao takva prethodi po bivstvu pojedincu — kod dobrovoljnih saveza pojedinci prethode zajednici. Ta dvo-

strukost u sklopu ljudske zajednice već otežava pitanje o pravoj postavci socijalne filozofije. U našem posebnom slučaju naročito se time čini otežana interpretacija ljubavne zajednice koju smo, pak, označili kao praiskonski praoblik ljudskog socijaliteta uopšte. Ali najpre se može ukazati na to da sve zajednice zasnovane u mitskom identitetu krvi, sve prirodno nikle zajednice kao pleme i narod nastaju upravo iz erosa — da su zajednice porekla, generativni sklopovi života. Krvna povezanost uvek je rodoslovni lanac predaka i unuka. Zaludno je pitanje šta je stajalo na početku, da li parenje ili postanje. Postanje postoji samo kroz parenje — i oni koji se pare postoje samo kroz postanje. Stvar stoji isto kao u poznatom šaljivom pitanju šta je ranije: kokoš ili jaje. Parenje i postanje su jedinstven ciklus.

Eros stoji naspram prirodno niklih formi zajednica u odnosu ustanovljivanja. Iz sjedinjavanja onih koji se vole proizlazi rodoslovni lanac dece i dece dece, stalno obnavljanog podmlađivanja i ponavljanja ljudskog života. Ali isto tako i dalje je otvoreno pitanje da li ljubavna veza muškarca i žene uopšte predstavlja primarno voljni savez — sme li se on uzeti kao specijalni slučaj slobodne i dobrovoljne društvenosti, kao slobodno delovanje dveju individua. Da li su dvoje ljudi koji se sjedinjuju strogo uzevši »individue«? Da li je muškost na muškarcu i ženskost na ženi jedna individualna određenost o pojedinačnom čoveku, slično kao predikati poput »velik«, »lep«, »inteligentan«? Svaki ljudski individuum ima jedno-mnoštvo predikata koji samo njemu pripadaju u toj posebnoj određenosti; doduše moramo općenito sve predikate formulisati; ali znamo da recimo *ovom* čoveku takvi predikati pripadaju isključivo u određenoj, neponovljivoj konstelaciji. Sloboda nije u svakom čoveku »jednaka«, svako egzistira na svoj jednokratani način u svojoj sopstvenoj slobodi. Ali, ukoliko je čovek muškarac ili žena, on ima time opštu vrstu, opštu bit po sebi. On tada svakako može u svojoj slobodi zauzeti eksplicite

stanovište prema prirodnom momentu ljudskog bivstva, može ga priznati, preuzeti ili se odlučiti protiv njega — u askezi ili mučenjem tela. Biti muškarac ili biti žena nije, međutim, nikad samo pridodata, spoljna crta karaktera. Ljudska egzistencija je jednako iskonski sloboda i pol, sopstvo i paničko postojanje. I dalje bi trebalo pitati da li je za erotsku zajednicu konstitutivan dobrovoljni savez. Oni koji se vole odlučuju se jedno za drugo, zahvataju možda dobrovoljno u svoju celokupnu životnu budućnost i obrazuju u samoodređenju i samopovezivanju svoje slobode čvrstu formu životne zajednice koja se institucionalno pojavljuje kao »brak«. Dobrovoljno akcentuiranje odnosa ljubavi može biti proizvod slobode — ali sloboda ne može nikad stvoriti i izazvati odnos ljubavi. Sloboda je samoraspologanje čoveka samim sobom, najveći čin samobivstva. Samobivstvo je bivstvo kod sebe. Oni koji se vole su, međutim, zavrtljani preko sebe silom *erosa* koja ih je iznenada spopala, oni su »izvan sebe«, oni su u pijanstvu svetog bezumlja, *manie*, demonski su sami sebi udaljeni, nisu u stanju da sobom raspolažu u trezvenoj budućnosti. Oni su zatočenici koji cene svoje lance.

Kad se ljubavna zajednica razumeva kao praelija i prasluka svih ljudskih zajednica, onda se njoj ne može uputiti alternativno pitanje da li pre dolazi opšte ili individualno, da li je više slična krvnoj zajednici ili dobrovoljnom savezu. Eros sadrži u naročitoj isprepletenosti sve suprotstavljene momente: on se udaljuje u paničku dubinu života a ipak se čvrsto drži voljene individue: ova postaje simbolički reprezentant celokupnog drugog pola; on znači sparivanje pojedinačnih bića, koja pri tome privremeno zapravo odbacuju svoje upojedinačenje, i iz čije prisnosti proizlaze opet nova pojedinačna bića; eros zasniva krvnu zajednicu i istodobno je najprisniji odnos između individua. To se jasnije pokazuje u liku institucionalno utvrđene ljubavne zajednice, na primeru ljudske porodice: ona je erotska zajednica muškarca i žene, krvna zajednica između roditelja i dece i dobrovoljni savez kao pravno sankcionisan

trajan odnos. Institucionaliziranje iskonskih fenomena postojanja predstavlja široku i tešku temu socijalno-filozofskih istraživanja. Najpre uopšte više ne vidimo pred-institucionalne fenomene, jer ih je prekrila jedna dugačka istorija ljudskih običaja smislenim otiscima. Ali ako se treba *ontološki* povratno pitati o osnovnim fenomenima ljudskog postojanja, onda se takođe treba vratiti iza smislenih tvorevina institucija, ali pri tome tendenciju života, koja stvara institucije, samu treba shvatiti kao prafenomen. Pre porodice kao običajnog pravnog ustrojstva stoji elementarna porodica, savez ljubavi skupa sa svojim potomcima. Tako određena porodica, još s ovu stranu svakog jurističkog ustrojstva, s ovu stranu svakog tabua i svakog »posvećenja«, s ovu stranu svih religioznih i ideoloških tumačenja, — jednostavna »prirodna porodica«, za koju se ne može reklamirati ni »monogamni« ni »poligamni« oblik norme, nije, međutim, »prirodni nalaz« u nekakvom biološkom smislu — ona je egzistencijalna situacija čoveka u rodu. Ljudsko postojanje bitno je razlomljeno u dva dela: muškarca i ženu, i izvršava na vrhuncu života dopunjavajuće sjedinjavanje. Detinjstvo je gotovo bespolno, naravno ne u objektivnom smislu — ali bure još čute. I u starosti se opet vraća mir, mir dogorelog plamena života, koji nastoji da sačuva još neko vreme svoje svetlo koje se stanjuje. Ali u vremenu najviše životne punine, najjače vitalne snage i istodobno potpuno izgrađene individualnosti, čovek dospeva u područje *erosa* — i time u područje jednog iskustva, koje čini da zasvetli tajnovito susedstvo punine života sa smrću i individualnosti sa osnovom života koja je bez sopstva.

Eros se određuje prekratko ako se razumeva samo kao odnos dvoje ljudi. Za to pogrešno razumevanje krivi su najviše oni koji se vole. U egzaltiranosti svoga srca oni misle uvek na voljenog čoveka, nastoje da se sa njim stope, traže nezamislivu bliskost — i ne vide teškoću koja leži u tome što oni sebi uzajamno zapravo izmiču oslonac ako svako negira samog sebe i hoće da se rađa jedino u

drugom. Ipak, ta ludost onih koji se vole je mudrost života. U njima i kroz njih deluje dublja moć postojanja. Svaka ljubav pripada deci, a da to ona ne zna izričito. Egzistencijalni smisao ove rečenice ne može se lako shvatiti i iskazati. Jer, ovde postoje uvek već svakodnevna banalizovanja večnog ljudskog motiva ljubavi, očite istine. Kao što site žive u baruštni, tako i očite istine žive u baruštni misaone lenjosti.* Ono jednostavno i visoko isuviše često se zamračuje u trivijalnom. Očevidno je posve samorazumljivo da se u ljudskom nagonu za ljubav manifestuje prirodna težnja za decom. »Priroda«, kaže se, koristi najblaženije potrebe ljudskog srca kao sredstvo da provede svoje ciljeve, ovde održanje vrste. Oni koji se vole su oruđa jedne prirodne svrhe; njihova osećanja, čak i njihova radost su puke propratne okolnosti; puko namamljivanje i zavođenje od jedne lukave prirode, čije marifetluke upravo čovek ne dokučuje tako lako. Tako i slično glasi prepametno rezonovanje. Ono se pokazuje kao »posvećeno« u svrhe prirode — upražnjava se jedno više ili manje cinično deziluzionisanje u racionalno objašnjenje erosa. Upotrebljava se pojam »prirode«, koji je orijentisan prema biologiji i izjednačava čoveka i životinju, uopšte se ne poštuje različitost njihovih načina bivstva. Očevidna je i belodana činjenica da u životinjskom i ljudskom carstvu mešanje muškog i ženskog donosi potomstvo. Ali, je li time uopšte pojm-ljen, uopšte samo kao pravi problem shvaćen, ljudski sadržaj radnje rasplodavanja? Nikako.

Šta jeste eros kao osnovni fenomen humane egzistencije, nikad se ne može prozreti biološko-medicinskim istraživanjem. Ljubav čoveka je bitno ljubav prema deci. To sada ne znači da erotska povezanost onih koji se vole tako reći voljno i namerno teži za živim svedocima svoje povezanosti, za živim sopstvenicima svoje prisnosti, da oni hoće zajedničku decu da bi videli kako njihovo sopstveno stapanje tako reći objektivno vaskrsava u jednom živom biću.

* Ovde je reč o jezičkoj igri koja se ne može prevesti: die Binsenwahrheit znači očita istina, a die Binse sita. — Prev.

Uopšte se ne radi o takvim namerama. Ta težnja je ponornija od bilo koje namere. Ona se ne tiče određene vlastite dece, ona nadire tamno i tajanstveno kroz sve određene, buduće individue, kroz decu i decu dece i pra-praunuke; ona je nagon za »uvek-bivstvom«, za »stalnošću«, jedno beskrajno zahtevanje uvek novog ponavljanja života, kruženja u prstenu beskonačnog vraćanja. U ljubavi muškarca i žene treperi čežnja za besmrtnošću. Ali to nije zahtevanje da se bude onako kao bogovi, koji ne poznaju smrt, koji su uvek u neprekidnoj sadašnjosti. Čovek je premešten u vreme, ne kao u tuđi elemenat, on je najvremenitije biće; mi smo kod kuće ovde u carstvu nestajanja, neprestanog dolaženja i odlazanja; s najsigurnijim znanjem uopšte koje možemo imati znamo da pripadamo smrti, da joj gredimo u susret kuda god da zakoračimo. Mi smo smrtni. Smrtnost je naš deo; ona nas obeležava; mi smo jedina bića univerzuma koja se prema smrti odnose kao posvećena u smrt. No mi smo takođe jedina bića u univerzumu koja žive — koja se iz razlomljenosti svoga bivstva odnose prema neiscrpnom izvoru i pri tome od trenutka do trenutka razbijaju svoju razdvojenost i upojedinačenost i tako reći tonu natrag u stvaralačku bujicu.

Blaženstvo ljubavi nije žrtvovanje vlastitog ja za volju drugog ja, nego zajedničko žrtvovanje jastva, jedno uzmićanje samom sebi i uzajamno. To nije mišljeno kao psihološki zadatak, ne kao opis slatke i nežne pometnje. To se misli ozbiljnije, stvarstvenije, strože. Ekstaza ljubavi srodna je smrti i bliska je smrti, ona je tako reći munjevito umiranje i vaskrsavanje, jedan proboj iz upojedinačenosti i pad nazad u nju. Mi ne možemo napolje iz posebnog zatvora individuacije, ne možemo je odbaciti kao dete. Konačno naš iz nje oslobađa samo smrt sama. Ali povremeno — u ekstatičnim trenucima ljubavi — susrećemo u prostoru srca naše egzistencije pre-individualni i nadindividualni život koji stoji iznad smrti, koji prožima smrt, bivamo svesni nerazorivosti ljudskog života, a ta nerazorivost nije neprekidna

personalna egzistencija posle smrti, nego dalji život u lancu generacija, u beskonačnom nizu uvek novih likova života. Ovde dolazi do samosvojnih identifikacija u polju ljubavi. Ne samo da se onaj koji voli identifikuje sa voljenom i ona sa svoje strane sa njim, ne samo da oboje pate zbog nemogućnosti da pređu jedno u drugo, a pri tome su ipak sigurni u najveću prisnost. U ljubavi se događa pre svega postavljanje-ujedno, u kom se jedno konačno ne stapa sa drugim konačnim, nego se dva konačna čoveka, dva dela bivstva čoveka osećaju jedno sa beskonačnim temeljom života, iz koga izlaze i kome se opet jednom vraćaju konačni likovi. To paničko osnovno osećanje, o kome oni koji se vole ne znaju obično da polože račun, bilo je glavno raspoloženje eleuzijskih misterija koje stalno nanovo slave Korin povratak Demetri, obnavljanje života iz zemlje mrtvih. Smrti posvećeni smrtni ljudi ne samo da uviđaju svoj gorki udes nego su u stanju da duboko prozru u neprolaznost ljudskog bivstva, u večno ponavljanje i obnavljanje. Smrtni ne mogu ostati zauvek na svetlu dana prisustva, oni moraju dole u carstvo senki, ali u zagrljaju imaju zalogu nepobedivog života. Oni mogu trajati samo tako što stalno iznova donose decu i deca decu. Na takav način, smatra Platon, ljudski rod srasta sa celokupnim vremenom. On traje takođe i kad pojedinci nestaju, beskonačno vreme traje takođe i kad pojedinci umiru. Dalje trajanje u procesima stvaranja i rađanja, dalje trajanje u »rodu«, u erosu je zemaljski način *besmrtnosti smrtnih*. Ali zar isto ne važi i za životinje? I one se produžuju kroz vremena u procesima potomstva. Ali one se pri tome nikad ne odnose u obuzetosti beskonačnog osećanja ili u razumevajućoj slutnji o beskonačnom temelju života kao takvog. Čovek egzistira, međutim, u takvom odnosu. Pri tome je bitno da taj odnos ne ukida smrtnost, ne objašnjava je kao iluzornu, nego je, naprotiv, ostavlja u njenoj tvrdoći, čak je poima kao pretpostavku za unutarnju večnost života čoveka. Samo smrtno biće može tako kroz sve smrti znati o večnom vraćanju i ponovnom obnavljanju postojanja,

o ponavljanju u detetu. Ljubav i smrt su prepleteni jedno u drugo; ono što nas podaruje srodno je onom što nas uzima. Početak i kraj ljudskog postojanja stoje u skrivenim slaganjima. Misterije ljubavi i smrti spadaju zajedno; one se uopšte ne mogu izolovano posmatrati. Nikad ne dospevamo do njihovog pravog egzistencijalnog smisla ako egzistencijalne fenomene ljubavi i smrti odvojimo jedan od drugog, ostanemo pri privremenom i spoljnom posmatranju koje ih drži naprosto za ekstremne suprotnosti. Kaže se da je smrt ekstremna pojava negativnog, ona je uništavajuća moć. Ljubav je, naprotiv, najdražesnija pojava pozitivnog; ona je najviše uzdignuto osećanje postojanja koje uopšte poznajemo. Smrt razdvaja, ljubav spaja i sjedinjuje — smrt je propast, ljubav uzlazak, kapija u postojanje. Od smrti duva tako reći hladan vetar kroz predele našeg života, pod njenim studenim dahom vene sve što je lepo, što zrači. Od ljubavi polazi, pak, umilna toplina, strastni žar u sva područja života. U polnoj ljubavi odlučeno je o ljubavi muškarca i žene, o ljubavi roditelja i dece, roda, plemena, naroda i konačno o opštoj ljubavi prema bližnjem i o ljubavi prema čovečanstvu. Sve što nam izgleda dobro, bogato i lepo povezujemo sa ljubavlju, samu ljubav, dašto, volimo. A smrt nam izgleda prauzrok za zloću i neprijateljstvo, za neslogu i samoživost; ona raskida najvernije saveze, tera nas iz »prijateljske navike postojanja«¹; mi je mrzimo i bojimo je se. Mi joj se primičemo sa strahom i užasom. Ali upravo ta svakodnevna antitetika, koja ljubav i smrt zaračunava kao »dobro« i »zlo«, znači najlošije i najpraznije razumevanje svih fenomena postojanja. I jedan i drugi su već u sebi dijalektički dvoznačni, prelivaju se u paradoksalnim protivobeležjima. Smrt je najoštrije upojedinjenje i ona je izbavljenje od individuacije, ona nas tokom celog života izlaže brizi i strahu i izbavlja nas konačno kao prislan upad Zemlje. I ljubav je takođe radost i patnja uvek u jednom, zanos i otuđenje.

¹ Goethe: Egmont, 5. čin.

Ali, pre svega je povezanost smrti i ljubavi kompleksnija i mnogoznačnija, nego što bi to bila jednostavna suprotnost. Ljubav je paničko iskustvo pra-jednog, nerazorivog temelja života i stoji bitno u odnosu sa smrću, uvek je prožeta smrću; a smrt za čoveka nije svest prostog nebičstva, ona znači negaciju konačnog lika, njegovo ukidanje i time oslobođanje za pratemelj, iz čijeg slućenja ljubav zapravo crpe svoja najveća ushićenja. »Vedrino, usijana, dođi! ti najtajniji, najdražesniji predužetku smrti« — peva Niče u »Dionisovim ditirambima«.² Ljubav je onaj osnovni fenomen postojanja u kome smo otvoreni za ne-smrtnost smrtnog. U ovoj kratkoj formuli hteli bismo da izrazimo da se ona ne iscrpljuje u jednom međuljudskom odnosu — da ona dobija svoj pravi smisao u egzistencijalnom odnosu konačnog čoveka prema neiscrpnom temelju života, — da u čežnji onih koji se vole uvek potajno treperi »Velika čežnja« za celinom, puninom i Sve-jednim. Oni koji se vole slute susedstvo i bitnu bliskost prema svemu što stvara, rađa, čuva i održava vasceli prostrani svet. Ali istodobno je ono plodonosno takođe povezano sa strahotnim, sveto sa razdvajanjem, ono što budi život s onim što uništava — ljubav sa smrću. Stvarajuće-rađajuće spaja se sa razarajućim, izgrađujuće sa rušećim, spajajuće sa slamajućim. Identitet prožima različnost, i različnost prožima jedinstvo, kosmos i ljudsko postojanje stoje u saglasnosti njihovih tražičkih struktura. Svet nije moguć tamo gde bi sve bilo mir i čista sreća, gde bi izostali bol i rad negativnog, gde bi se vladavina odrekla svakog potčinjavanja, gde bi postojala bezbolna ljubav bez odnosa prema smrti. To postoji samo u idealističkim snovima, u snovima neke utopijske metafizike. Istiniti svet, zbiljski svet: naš ljudski svet je lobanjište smrti i svadbeni prsten ljubavi, trnovita njiva rada i poprište borbe za vladavinu. Rad i vladavina su dve pojave onog što je Niče imao u vidu kao »volju za moć«. Ljubav i smrt čine u svom nužnom preplitanju

² F. Nietzsche: Werke (Colli/Montinari), Berlin 1969, Bd. VI, 3, 394.

izmenjljivu igru ulaza i padanja. Besmrtnost smrtnih ne znači iluzorno preskakanje realiteta smrti, nego besmrtnost čoveka u čulnom prostoru roda, besmrtnost koja je ipak nešto mnogo više nego samo biološka činjenica najvećma slučajne i u svako vreme ugrožene vrste. Samo kad se smrt pojmi kao isto tako bitna kao večnost života, kad se ne unizi u puku neistinitu pojavu — kad se život u smrti i smrt u životu prepozna kao ljudska i kosmička protivigra, kad provali uvid da se »večnost« zbiiva, događa u zemaljskom razumu ne izvan vremena, nego u vremenu, tada osnovni odnos smrti i ljubavi: besmrtnost smrtnih u stalno obnavljanom ponavljanju u detetu i deci dece, postaje ljudska slika i prilika Ničeovog kosmičkog »večnog vraćanja jednakog«. Za čoveka i svet važi onda Heraklitova izreka: »Put prema gore i prema dole jedan je te isti«. (Frg. 60).

BIBLIOTEKA
SAZVEŽĐA

15

UREDNIK
MILOŠ STAMBOLIC

CRTEŽ NA KORICAMA: DUŠAN RISTIĆ
LEKTOR: MILICA NIKOLIĆ
TEHNIČKI UREDNIK: BOGDAN ČURČIN
KOREKTOR: MILAN OGNJANOV
STAMPA: „SLOBODAN JOVIĆ“, BEOGRAD

Hub. sp. 46359
ERNST BLOCH

TÜBINGENSKI
UVOD
U FILOZOFIJU

DRUGO IZDANJE

21934

NOLIT • BEOGRAD
1973

123

tretira samo kao malodobna, kao da nema filozofije za odrasle, a da se na druge čitaoce i ne računa. Od veće bi pomoći mogao biti boravak u radionici s učenjem i sačinjanjem, ili na školskom brodu na plovidbi. S pedagoškog se stanovišta tu najbolje podudaraju Silvestrovo i Nova godina, post festum i status nascendi. Jer pravi je uvod ovdje istovremeno epilog, a pravi epilog isto tako uvod, po mogućnosti shvaćen u toku i jedinstvu.

Ono što leži pred nama ponekad će biti zamorno, no ono nikoga i ništa neće iscrpiti. Mnogo više osnovna je značajka za to — mišljenje prema uzorima; dakako bez ikakvog pozitivističkog ograničenja i nedohranjenosti. Štaviše, upravo mišljenje pokušaja vodi (k stvari a ne od stvari) ponovno metafizici. Ne statičkoj, kao dosada, nego jednoj veoma nedostatnoj, otvorenoj, čije se strukture nalaze kao u neodlučenom procesu, same u proračunu, u objektivnom pokusnom stanju; ukratko, same u vlastitom uvodu. To, dakle, u malom opsegu manje ili više želi raspraviti i ovaj spis, koji započinje preobražavajući se. Uz neke nedostatke pukog nagovještaja, pri ponekim istovremenim izazovima k imanju i nemanju, svugdje svjesno isprepleten. Čak previše za jedan uvod, iako ne za uvježbavanje, homo semper tiro, čovjek uči dok je živ, svijet je pokušaj a čovjek mu treba svijetliti.

PRISTUP

1 VAN IZ SEBE

Ja jesam. Ali ja nemam sebe. Stoga mi tek bivamo.

Jesam je unutra. Sve što je unutra tamno je. Da bi sebe vidjelo i to što je uokolo, ono mora izići. Mora se izvući da bi uopće moglo nešto vidjeti, sebe među sebi sličnima, po čemu ja jesam ne ostaje više nešto po sebi, već postaje mi. A vani onom po sebi sviće ono za nas, u čemu borave ljudi ispod, pokraj ili preko svojih stvari. Ponajprije kao manje ili više odbojni ili privlačni stranci, njih tek treba naučiti, jer oni nisu nipošto sami po sebi razumljivi. Ovo učenje obavlja se u cjelini vani, i u tom postupku ono stječe iskustvo, pa tek tako, uz pomoć vanjštine, iskušuje svoju vlastitu nutrinu. Naročito je čovjek upućen na ovaj stalni put prema van da bi time uopće mogao doći natrag k sebi, i tako pri sebi pronašao dubinu koja nije zato tu da bi ostala u sebi neispoljena. Puko jesam mora privući nešto izvana da bi uopće moglo osjetiti sebe. I u prenesenom smislu potrebno je naglasiti da je čovjek i u svojoj vlastitoj koži rođen go i da mu treba dati stranih tkanina da bi se doslovno u svojoj vlastitoj blizini grijao. Iz čiste unutrašnjosti nije doprla nijedna jedina predodžba koja bi nam dozvolila da ispoljimo i izgovorimo nešto o onome najdubljem, nijemom, posebičnom. No sve riječi poput: usko, duboko, toplo, mračno, svijetlo, gusto, zaborav, otvoreno, svitanje, kao i sam unutarnji put, uvučene su izvana i tek tako one osvjetljavaju unutrašnjost. Sve unutrašnje opaža se tek posredstvom vanjskog, dakako ne zbog toga da bi se time ispoljilo, već da bi se uopće izrazilo. Inače, ono ostaje osamljeno bez onoga s nama (koji se ne zovu neki, već mi),

bez onoga oko nas, što uvijek jest i biva ilovača za ljudsku biljku, sirovina za ljudsku nastambu. Tek time je ono oko nas iznutra promišljeno i tako se još više približilo, da bi upravo i čovjeku postalo sve manje strano. K tom smo cilju usmjereni tjerajući bezuvjetno sebe same na čistac.

2 NUZDA UČI MISLITI

Ono što naprosto živi još nema doživljaj o sebi, ponajmanje o tome da živi. Čime i u čemu, dakle, započinje ovo doživljavanje sasvim dolje, a ipak pulzirajući u svakom sada. Upravo ovo sada koje kuca, a napose naša vlastitost i bitak su tamni. Ono unutrašnje, to ruje kao mračno i prazno.

Naslućivati se može jedino da gladuje i oskudijeva. Živi i podstiče u tami upravo proživljenog trenutka koji je ono neposredno o sebi svega što jest. Sve je još u toj neizgrađenosti samo zbog toga da ne bi izdržalo pri sebi. Upravo je praznina ono što se želi napuniti — time sve otpočinje. Da bi istovremeno ono neposredno unutrašnje i njegovo dolje u kojem je sve neposredno o sebi, ponajprije sve naslućeno preokrenulo. Time doduše, još ne možemo dohvatiti nas same u našem šta, ali možemo dohvatiti ono vanjsko nešto, raštrkano u vidnom polju. Da bismo ga tako zadesili barem posredstvom odstojanja naše vlastite blizine, dakle kao nešto vanjsko. Tada ćemo mi sami stajati kao da naprosto neposredno živimo pod čašom iz koje pijemo; i to upravo stoga što mi koji pijemo još neposredno a ne u daljini, tako jasno vidimo same sebe, poput čaše koju držimo na odstojanju. Mi sami smo ovdje, dakle, još posve dolje i daleko nepristupačniji i nedohvatljiviji od bilo čega što se događa pred nama, oko nas i iznad nas. Samo na vanjsko se može osloniti ovo vlastito neimućstvo, s gladu za onim vanjskim. Ono uopće ne može a da se ne zasiti onim što je vani postavljeno, dakle stvarima — da ih ne obuhvati.

Da oskudijevamo, to nam ponajprije dolazi do svijesti. Svi ostali nagoni zasnivaju se na gladi; svaki nagon proizlazi odatle i oko toga da bi na gladi odmjerio što i nešto — izvan sebe — da utaži. Što znači:

sve što živi mora biti prema nečemu upućeno ili se mora kretati i usput nešto biti. Nemirna praznina stišava vani svoju vlastitu potrebu koja je muči. Time se potreba može zakratko zadovoljiti, kao da potražnja i nije bila u pitanju. No, zadovoljstvo ne traje nikada dugo, nužda se ponovno javlja i na nju treba brižno misliti, prije svega zbog toga da bi mogla nestati. Doduše, ne tako da glad i oskudica potpuno iščeznu, već da nestane oskudice onog najnužnijeg. Budući da su ljudi na tome radili, postali su pronalazači — dakle u tom smislu promišljeni — tek onda kad su prestali biti samo sakupljači, ili, u najbolju ruku, lovci. Rođeni goli, lišeni djelovanja nagona, nesigurni u okolini gdje se mora paziti na svaki trag i gdje i grana omorike tjera mišljenju. Upotrebi vatre slijedilo je svjesno pravljenje alata da bi se iz sirovina koje neobrađene, rijetko čemu služe stvorila odjeća, kuće, kuhana jela i uvijek novi dodaci protiv gole nužde. Tek je promišljeni rad podigao ljudski rod na visoki historijski nivo i dozvolio mu da svoje potrebe uređuje iskušavajući ih: nužda je ponajprije učila mišljenje.

Dakako, nezamjenljivo ljudsko mišljenje nije time reklo svoje alfa i omega. Jer mišljenje prelazi duže staze od onih kratkoročnih koje prelaze ljudi u nuždi za brzom pomoći u gotovini. Dugi dah onoga koji istražuje ne žuri, jer želi utvrditi šta jest i onda kad se ono ne da ili barem ne da naprečac smjesta staviti pod nos. Da bi se o nekom slučaju na najzgodniji način razmislilo i razložilo, potrebna je nadarenost. No time se slučaj ne iscrpljuje. Jer i ono mišljenje koje stvarno dubje, koje se ne plaši već je začuđeno, proizlazi iz nevolje. I tada se bez uzbuđenja pita, zamišljajući da u onom u što ne zna ući niti iz njega izaći ima mnogo čudnovatog. S čuđenjem, dakle, još i danas otpočinje ono što je najbolje u nama. Drugim riječima: mišljenje može postati duboko kad ga nužda probudi. Ipak, ono uprkos tome ostaje zadugo u snu: nužda ponajprije uči misliti, nigdje ples ne otpočinje prije jela, i mišljenje to ne zaboravlja; da bi se znalo vratiti nevolji ne izgubivši tlo pod nogama. Ljudska je glad rijetko jednospratna poput životinjske, a ono što čovjek jede miriše i još.

3 UPITNO ČUĐENJE

Dublje traženje, koje podrazumijeva i traženje nas samih nastavlja se dakle. Zove se čuđenje i divljenje, i to ne tek nečemu, već onom što u srcu mnogih stvari i onom svagdašnjem da. Djeci je ovo stanje prirodno, iako i kod njih kratkotrajno. Kasnije ono postaje rjeđe, no kad nastupi, tada je to smješnije i dragocjenije. To se ne događa tako često u tegobnoj okolini, već češće u neobičnoj, i to ne nužno u takovoj koja nam ne odgovara, već često upravo suprotno. Upravo posve jednostavni, tako reći bezazleni dojmovi koji su uz to kratkotrajni mogu izazvati čuđenje koje ovdje imamo na umu i primjetiti otvor i pukotinu u svakodnevnom i običnom. Pri tom ova pukotina najčešće nastaje pri malim prolaznim dojmovima, dok ono što se pričinja da dojmovi pitajući kažu, govoreći pitaju, ostaje još uvijek posve na početku, iako tačno na mjestu onoga koji sebe ispituje. No tako ne zamire ova vrst čuđenja, koja je gotovo bilo kojim povodom uvijek i ponovno svuda prisutna, proširena i nedovršena. Potrebi za nuždom vezane su ruke, njen žalac je, da tako kažemo, uži no ipak trajniji od nje same. Čuđenje ostaje i onda kada izgleda da se opustilo i zasitilo, jer ono je nemirno i uvijek ponovo ima pri sebi svoje prvo pitanje.

Neugledno je stoga najdraže od svega, jer se nadaje kao nesigurno. Posve prirodno da ovamo spada poznato dječje pitanje: Zašto je nešto a ne ništa? Pri čemu istovremeno izlazi na vidjelo samo ono vještački jednostavno, dok nekakovo ništa nije time bolje i nedvosmislenije utemeljeno. Ili ovamo spada ono sadržajnije čuđenje koje kod mnogih pada također u djetinjstvo, ali se javlja i kasnije, i koje iznenađuje sviješću o svom *jastvu*. Kako je neobično da je i kimanje glavom uvijek prisutno u onom svom ja — to je možda sreća ali istovremeno i okov, no u svakom slučaju, to je veoma nerazumljivo. Ili ovamo spadaju također i tako svježja i ni u kom slučaju načitana ili već apstraktna dječja pitanja o v r e m e n u, koje, kao što rekosmo, nastaje i sve razara, pa dakle i ovu ovdje stvar koja djetetu ispada iz ruku — obruč nekih starih kola. Zarđali obruč već je dovoljno zagonetan mada pitanje, ide dalje i pita za vrijeme koje je uništilo obruč:

Šta je to vrijeme? I dječji odgovor koji rješava i ne rješava pitanje spada ovamo: Vrijeme je sat bez brojčanika. No ovo čuđenje najlegitimnije se ispoljava upravo u onom neuglednom kao izvornom, tako reći najlegitimnijem materijalu ovog šoka mišljenja. Hamsunov *Pan* nabraja u razgovoru između čovjeka i djevojčice u osamljenoj krajini mnoge takove povode. Plava muha, pojedina vlat trave »on možda malo drhti, a meni se čini da je to nešto: ovdje, dakle, stoji ta vlat trave i drhtik«. K tome omorika, »ona možda ima jednu granu koja mi daje da malo razmislim«, i na kraju, kad su pale prve kapi kiše, djevojčica je čak rekla: »Da, pomislite samo, kiši« i već je otišla. U stvari, malo što joj je palo na pamet, a ipak je na jednom prispjela u jezgro svih pitanja (usporedi *Spuren*, 1959. str. 248); ono neugledno što tako tiho zvoni nije moglo zamuknuti. I ne sasvim mimo toga, Hofmannstahl je jednom osjetio ovo nježno titranje koje prožima sve i smjesta ustanovio da su čak i velike riječi beznačajne pred njegovim dahom. Tako, u najmanju ruku proizlazi iz pisma lorda Chandosa (kojeg je pjesnik izmislio) Francisu Baconu, pismo koje zgranjuje i začuđuje. Braća spomenute grane omorike koja tjera da se o njoj malo razmisli osjetljiva su prema brzopletim izjavama, kako prema konvencionalnim, tako i prema pojmovno općenitim, poput onih »duša«, »duh«, »tijelo«. Netko tko je tako osjetljiv (i na podražaje i na slutnje) mnogo pati slušajući svaki govor, i može se kazati da je trebalo da bude nijem da drugi nisu pronašli govor. To znači da nisu na sebe preuzeli malu odgovornost oni koji su ono što zapanjuje nazvali granom omorike. Ili, također prema Chandosu, ne zvuči uvijek prirodno već u literarnom ruhu gubi svoj vlastiti lik i naviranje svoje prave riječi. U čemu čuđenje biva prevareno: iz napretka koji je govorom prenatrpan i dogovoren isključena je jedna stvar napretka kao što smo i mi isključeni iz nje. Napose je značajno da se Chandosovo unutarnje čuđenje spotiće prije svega na male stvari koje sjaje drugorazrednim sjajem i koje je uvijek moguće poželji zamijeniti. »Kanta za zalijevanje cvijeća, u polju ostavljena drljača, pas na suncu, siromašno groblje, neki bogalj, ili mala seljačka kuća.« Sve to (ponekad čak i previše, a da je manje bilo bi bolje) izaziva kod

Chandosa nesumnjivo čuđenje o tolikim stvarima koje su tako poznate, dapače i vidljive. Okolnost da je ove dojmove moguće uvijek zamijeniti, pokazuje koliko ono zatečeno još neodređeno i nestalno otpočinje; ono samo je uvijek isto. No ovo čuđenje nema, ili još nema ništa od svega onog što bi moglo saopćiti onom koji se iznenada začudio osim same objektivne okolnosti postojanog i prodornog čuđenja. Kasnije se, dakako, čuđenje ispunjava ne sasvim neodređenim kauzalno postavljenim i empirijski dohvatljivim pitanjima. A ipak, ako se pri tom ne održi šok mišljenja pri prvom čuđenju, tada se često, zajedno s njim, prije svega sakrije ono što se doima pri čuđenju, ono neodoljivo pri prvom početku. Ono tako neobično, smeteno čuđenje Hamsunove djevojčice što kiši usredotočuje se približno na podjednako određenije kao i na mnogo uže pitanje: kako nastaje kiša? — pri čemu se prapitanje, pomoću tako reći opipljivih i svugdje raspoloživih stvari, tako rasterećuje da ga i onaj koji pita posve zaboravlja. Čuđenje Hamsunove djevojčice odnosi se isključivo na one prve kapi kiše i naročito se vjerno zadržava upravo na njima, no ono se ipak nadaže pri svakoj prilici kad kiši. Na taj je način čuđenje opet vjerno jedino samom sebi, i pri dovoljnoj dubini ono može da zamjeni svoj predmet, no ne empirijski, već sa svojom svugdje prisutnom cjelovitošću, ono se u posljednjoj instanciji ne odnosi na ono dano nego na bitno pitanje koje, nedovršeno i neriješeno, prožima svijet. Ovdje odjekuje temeljno pitanje same egzistencije, na koje bi bilo moguće, u krajnjoj liniji, odgovoriti ponovno samim sobom, svojom vlastitom još nedovršenom strukturom. Naprotiv, sva pojedinačna, svakodnevna, empirijska pitanja samo su varijacije onog poticaja koji je dan temeljnim pitanjem koje se rađa iz čuđenja. Empirijska su pitanja sigurno postala specifična u dodiru s materijom koja se pojavljuje, ipak njima je otuđen njihov prvi poticaj i njihovo prvotno ustrojstvo. Ona su kao određena i dakako kao konačna u procesu da postanu još konkretnija da bi se što ispravnije privila uz ono predručno, predmetno i postojeće; kao da se pri čuđenju nad kišom (kao što je primjećeno) ne radi ni o čem drugom nego o kružnom kretanju vode. Zašto se, dakle, lako zaboravlja mlado prapitanje, koje još uopće ne zna što želi. Zašto

se daje potisnuti od ponuda gotovih stvari, pitanja i odgovora koji se mogu dobiti u dućanu. Ništa, dakako, ne bi bilo pogrešnije niti neizlječivije nego smatrati da temeljno pitanje uopće ne postoji. Čuđenje mora u svom napredovanju biti posve prožeto upravo s tim razgledavanjem, pojedinostima, instancijama i mora iskusiti sasvim drugačije opterećenje s pitanjima i jedno drugačije nevrjeme svjetskog toka. Ipak, uz sva ta pitanja, koja su već postala određena, spada iskonsko neotklonjivo čuđenje. Da ne bi, kako se kaže u *Spuren*, mnoge velike zagonetke svijeta potpuno sakrile svoju neosvijetljenu tajnu. Tako se ne mora voditi računa samo o snovima mladosti nego u biti i o iskonskom čuđenju. Ono što su ljudi pri tom zapazili, često u skladu sa svojim željama, bilo je konačno ono zučujuće samo, a to sili u prvom redu na oprez.

Христо ЈАНАРАС

ФИЛОСОФИЈА ИЗ НОВОГ УГЛА



Братство
СВ. СИМЕОНА МИРОТОЧИВОГ, 2000.



ПО Г Л А В Љ Е П Р В О

Онтичко и онтолошко предодређење Битија |

185

26. Онтичка концепција: детерминизам и аксиологија

ечи онтологија, онтолошки, онтички, сачињавају производ речи *бити*, *јесам* [εἶναι], и то нарочито глаголског облика који нам дозвољава да изразимо догађај учествовања у битију. Овај именични облик глагола, који је партицип *τὸ ὄν* = биће (генитив: τοῦ ὄντος), даје нам и етимологију речи онтологија: то је реч о бићу, све оно што имамо да кажемо о догађају или чињеници учествовања у битију.

Међутим, шта значи реч *битије*, [εἶναι]? Философску апорију око смисла ове речи управо називамо „онтолошко питање“. А онтолошко питање се јавља чим се „одрешимо“ од саморазумљивог садржаја са којим у нашем свакодневном језику користимо реч *битије*.

У нашем свакодневном језику глагол *бити* користимо како бисмо субјекту наше реченице придали идентитет, радњу, трпљење или стање. Но глаголска веза субјекта са једним предикатом који изјављује идентитет, радњу, трпљење или стање, у свакодневном језику служи као потврда или извесност самог постојања субјекта: да би предикатско одређење које придајемо субјекту било истинито, значи да је претходно истинит сам субјект — да јесте, да постоји. Тако, глаголска веза субјекта и предиката се појмовно осамостаљује, једино она | оверава и потврђује постојање субјекта. Због тога и

192

186

можемо да кажемо да већ осамостаљени глагол *јесам/бити* језички функционише са три главна значења.

Прво, значење субјективне извесности постојања. Употребљавамо глагол *јесам* као истоветан са глаголом *постојим*; поистовећујемо битије са догађајем субјективне егзистенцијалне самосвести, са самоизвесношћу које имам ја, носилац логоса (словесности), да сачињавам стварну егзистенцију и да имам свест о свом постојању.

Друго, значење потврђивања појава. Потврђујемо да нешто *јесте*, када то нешто постане непосредно доступно нашим чулима, његово присуство је очевидно — види се: дакле, уверава се чулним искуством.

Треће, значење објективног исказа. Искуствујемо да нешто *јесте*, када то нешто може да се провери од стране свих, тј. када може да важи могућност заједничког искуства, макар да у тренутку исказа и није доступно искуству свих.

Онтолошко питање философије почиње с ону страну свих ових трију значења *битија*, иза језичког указивања на постојеће. Почиње онда кад превазиђемо значење субјективног, или појавног, или објективног потврђивања, када надиђемо тај констатујући или описни начин на који у нашем свакодневној употреби језика функционише реч *битије*. Проблем философије започиње од тренутка кад се запитамо: шта значи да нешто *јесте*, и шта значи да нешто *ни-је*; шта значи *битије* као стварност по себи, а не као заједничко обележје постојећег; шта значи *битије*, не као потврда датости искуства, или самосвести субјекта, него као супротност *не-битију*, ништавилу, или небићу.

Један први стадијум надилажења простог потврђивања које изражава глагол *бити*, остварује се у оквирима самог
187 језика употребом другог глаголског облика | који смо навели започињући ово поглавље — облика *партиципа*. Користимо партицип глагола бити: *који јесте* [џв] (ж.р. *која јесте* [оџа], ср. р. *које јесте* [џв]) као и производ партиципа, реч *суштина*, да бисмо одредили стварно постојеће. Но у овом случају ово наше одређивање превазилази просту потврду и изража-

ва једно прво тумачење *начина* на који постоји свако постојеће — а тај начин је *учествовање* [партиципирање] у *битију*. Језик нас води ка томе да све оно што *јесте* видимо као *догађај учествовања* у општој стварности, или у општем потврђивању битија, да све постојеће сматрамо као појединачно откривање чињенице битија.

Употреба партиципа *бити/јесам* ради одређења постојећег води нас ка непосреднијем приступу онтолошком питању — односно ка једном низу питања која потпуније о-писују и назначују онтолошки проблем: Уколико у језику одвајамо учествовање у битију од самог битија, да ли тиме ово одвајање одговара једној стварности која важи и с ону страну простора језичке семантике? Можемо ли стварности битија приступити с ону страну делимичног догађаја сваког појединачног учествовања у битију? Који је, коначно, однос/веза између бића и битија, али и која је разлика међу њима? Да ли учествовање у битију исцрпљује догађај битија или битије чини једну стварност по себи, у којој учествују бића не исцрпљујући је, и из које бића црпе свој ентитет — да ли им је, дакле, тамо узрок?

Помоћу ове скраћене анализе већ стижемо до једног сажетка или једног првог одређења двају фундаменталних начина или метода или школа за које зна историја философије кад је реч о сучељавању онтолошког питања: Ради се о два различита философска става или становишта наспрам онтолошког питања, које називамо: *онтичка* концепција и *онтолошка* концепција битија. И потребно је одмах да кажемо да се ова два философска разматрања издвајају не само у односу на одговоре | које пружају на онтолошко питање, 188 него већма у односу на *начин* на који постављају питање о битију. Начин постављања питања и одговор на питање налазе се у органској међузависности, јер начин на који постављамо онтолошко питање већ сачињава један философски став — предодређује правац у коме ћемо се кретати у трагању за одговором. Ово ће постати јасније посредством аналитичнијег приступа онтичкој концепцији и онтолошкој концепцији битија.

143

Прву концепцију називамо *онтичком* због тога што концепира — разматра, схвата — битије као биће. Врло једноставно можемо да сажмемо ову концепцију у питање: *штіа је тіо штіо чини бића да јесу?* Ми питамо о битију, о ентитету бића; но начин на који постављамо питање везује нас *a priori* да истражујемо битије као *нештіо штіо* [κάτι τι], да тражимо *тіо* (нешто конкретно) што бића чини да јесу. Наше питање, према томе, детерминише онтички карактер битија, позива се на битије као да се ради о некаквом бићу.

У сваком случају, искључено је да појмовно поистоветимо искано битије са некаквим бићем, будући да није реч о појединачном догађају учествовања у битију, него о сажетку општих могућности битија, о битију по себи. Ипак, наше питање претпоставља једног конкретног носиоца општих могућности битија — носиоца или чиниоца који се конкретизује као објективно искано допустиво одређење. Онтички карактер битија детерминисан је нашим питањем, пошто ми смерамо да му придамо одређени идентитет — не одређени идентитет *учествовања* у битију, него одређени идентитет *узрока* битија. Онтички карактер битија, не лежи обавезно у појмовном схватању битија као бића, него у дефинитивном схватању битија — схватању путем кога нам бивају доступна бића као бића.

189 | Могли бисмо, према томе, у овом случају, да говоримо о дефинитивном идентитету (идентитет дефиниције) и смисаоној разлици бића и битија. А смисаона разлика лежи у чињеници да одвајамо битије од бића, на начин на који одвајамо узрок од последице. Када питамо: *штіа је тіо штіо чини бића да јесу*, формулација нашег питања нас обавезује да прихватимо везу/однос битија и бића као везу узрока и последице — с обзиром да бића јесу, пошто постоји један искани чинилац који их чини да јесу.

Истовремено, каузално сагледање везе/односа бића и битија обавезује нас да усвојимо аксиолошку, вредносну надмоћ битија у поређењу са бићима. Истражујући битије као оно што чини бића да јесу, детерминишемо га као предуслов

ентитета бића, те према томе као аксиолошки више од бића, будући да бића свој ентитет о њему зависе. Однос зависности је за људску мисао свагда однос вредносни: оно што зависи увек стоји ниже од оног од кога зависи, узрок аксиолошки превасходи оно што је проузроковано. На тај начин, оно што чини сва друга бића да јесу заузима место *највишег Бића*, поима се, сходно Аристотеловој формулацији, као „биће најкрајње, божанско“, „најчаснији род“.

Аристотел је често сматран за најкарактеристичнијег, у историји философије, представника онтичке концепције битија. И заиста је чињеница да је ова интерпретација у аристотелским текстовима нашла многа и суштинска упоришта. Међутим, Аристотел не почиње своје онтолошко разматрање каузалним, детерминистичким одвајањем бића и битија. Ако у Аристотеловим текстовима потражимо одговор на питање: *штіа је тіо штіо чини бића да јесу?* требало би да прихватимо да је *деловање* [енергија], поистовећена код Аристотела са *обликом*, та која чини бића да јесу. Бића учествују у битију, дакле сачињавају *суштинне*, *благодарећи деловању* (енергији) *откривања* која се остварује са обликом, захваљујући форми *бића*.¹ Облик активира материју, даје јој обликотворни идентитет, дакле *логос*, постојање, чини је да *јесте* нешто.² Без енергије која се остварује помоћу обликотворног откривања, ништа не *јест*. Пре *битија* можемо да претпоставимо само *потенцијално биће* [δυνάμει ὄν], то јест материју која има могућност да *буде* нешто, уколико се обликује³ — но приметак ове могућности изгледа испрва чисто хипотетички, једна ум-

¹ Ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστίν. Μετὰ τὰ φυσικὰ IX, 1050b 2. — Вид. и VIII, 1043a 18–20, 1043b 1–2.

² Το εἶδος ὁ λόγος ἐστὶ — τὸ αἰτίον τῆς ὕλης τὸ εἶδος ἐστὶ, τοῦτο δ' ἡ οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον — λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἡ εἶδος ἔχει ἕκαστον — τὰ εἶδη καθ' ἃ λέγονται τὰ ὄντα — κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γινώσκομεν Μετὰ τὰ φυσικὰ II, 996b 8 – VII, 1041b 8 – VII, 1035b 16 – 1035a 8 – II 998b 7 – III, 1010a 25.

³ Ἐτι ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος ὅταν δὲ γένηται ἐνέργεια ἢ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστίν. Μετὰ τὰ φυσικὰ IX, 1050a 15–16.

на схема која нам помаже да схватимо *битије* као енергију, *деловање* форме.

Како се, међутим, оделотворује битије као обликотворни (специфични) логос, то јест као суштина бића? Одговор који је на ово питање дао Аристотел био је можда најпресуднији за развој философске метафизике: уколико претпоставимо материју као *потенцијално биће* (могућност да *буде* нешто), тада прелазак на *делатно биће* сачињава једну промену, један прелазак од *нечег штио* у нешто друго, дакле једно кретање.⁴ Промена је немогућа без кретања. Дакле, да би се оделотворило *потенцијално биће*, претворило се у *делатно биће*, треба да постоји кретање. А кретање увек има неки полазни узрок или начело: *све штио се креће има потребу за неким покретачем*.⁵ То нешто што покреће једно биће од стања *потенције* до стања *деловања* [*актуализације*], може да буде једно друго биће, то јест један *створачки узрок* који даје облик | материји

→ 191 имајући у уму [ἐν νοῖ] облик (форму), односно крај/свршетак и циљ (*τὸ οὐ ἐνεκα*) своје творачке енергије — и тада кажемо да је покретач енергије *уман* [νοητόν].⁶

Међутим, осим творачког узрока кретања (умни покретач) који се налази изван материје, постоји и покретачки узрок који се налази унутар саме материје. Аристотел се слаже да материја сачињава *потенцијално биће*, пошто садржи не само могућност обликотворног кретања, него и покретач који је подстиче на њену делотворност — принцип способан да изазове кретање. Овај други (унутарњи) покретач Аристотел назива *жудња* [ὄρεκτόν]: материја „жуди“ за формом,

⁴ Μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργεῖα ὄν — πᾶσα μεταβολὴ ἐστὶν ἐκ τινος εἰς τι — μᾶλλον γὰρ εἰς ὃ ἢ ἐξ οὗ κινεῖται ὀνομάζεται ἡ μεταβολή — κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἶδη τοσαῦτα, ὅσα τοῦ ὄντος: Μετὰ τὰ φυσικὰ XXX, 1069b 15–16 — Φυσικὰ V, 225a 1 — 224b 8 — III, 201a 8.

⁵ [ἅπαν κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι]. Φυσικὰ IX, 5, 256a 14.

⁶ Μετὰ τὰ φυσικὰ XXX, 1072a 26 — VII, 1032b 15–17.

⁷ *Истио*, Кινεῖ δὲ ὡς τὸ ὄρεκτόν καὶ τὸ νοητόν κινεῖ οὐ κινούμενα — вид. и *Περὶ Ψυχῆς* III, 433a 17–20.

садржи динамичку наклоност да стекне облик/изглед, има ерос за обликом, облик је *предмет жудње* [τὸ ἐρώμενον] материје.⁸ Без ове жудње, ероса који сачињава материју као могућност да *јест* нешто, стварност материје по себи остаје необјашњива. И ништа не добијамо ако начинимо вечне суштине, као што су платонске *идеје*, и тамо преместимо стварност по себи, уколико унутар ових суштине не постоји начело способно да изазове промену и према томе кретање.⁹

Према томе, аристотелска материја има динамичан састав: постоји као моћ [можност-потенција], као љубавно-еросно усмереност ка облику, ка логосу који осуштињује бића. Но кад кажемо „моћ“ [*можност/потенција*], потребно је да имамо у уму не само покретну могућност, него са њом и начело | способно да изазове кретање. Чак и ако бисмо веч-

192 ним суштинама-идејама приписали чисту моћ (неограничива умна могућност) опет и тада ова моћ би остала неделатна без начела способног да изазове кретање — јер оно што има само моћ може */и/* да не дела.¹⁰

Другим речима: аристотелско *потенцијално биће* не односи се на материју као трпну претпоставку и неделатни чинилац који представља напосто могућност да буде покретнут „споља“ да би сачинио биће. Него се потенцијално биће односи како на покрећућу способност материје тако и на начело које постоји унутар материје и способно је да изазове кретање. Када би материја представљала само потенцију, могућност кретања (вероватноћу да претрпи обликовање), тада би она требало да *буде* увек као постојана, трајна и неизмењива датост. Материја, међутим, подлеже и пропадљивости, она пропада: управо због тога што садржи начело

⁸ Μετὰ τὰ φυσικὰ XXX, 1072b 3.

⁹ Οὐθέν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἔαν οὐσίας ποιήσωμεν αἰδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυνάμενη ἐνεσταὶ ἀρχὴ μεταβάλλειν. Μετὰ τὰ φυσικὰ XXX, 1071b 14–16.

¹⁰ Ἐκδέχεται γὰρ τὸ δύναναι ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. *истио*, 13.

195

способно да изазове кретање, она садржи и вероватноћу не-кретања, то јест пропадања.¹¹

Конечно, материја је *моћ*,¹² природа јој је можна,¹³ стога што прихвата да *јест* и да *ни-је*,¹⁴ да сачињава кретање и да подлеже пропадљивости. Могућност *битија* и *не-битија*, обликотворења и пропадања, налази се управо у материјалном саставу чулних ствари: материја је *поптенцијално свако*¹⁵ [δυνάμει ἑκάστων], могућност обликотворењег кретања, али и начело-покретач обликотворења или пропадања.¹⁶

Но, као што смо начинили разлику између могућности кретања и | начела способног да изазове кретање, тако треба да правимо разлику између начела способног да изазове кретање и кретања по себи. То значи да кад кажемо да унутар материје постоји начело способно да изазове кретање (жудња или ерос за обликом), не приписујемо узрок кретања самој материји, зато што кретање претходи начелу способном да изазове кретање — у супротном би ово начело остало вазда једна неделатна могућност. Уосталом, као што смо рекли мало горе, начело способно да изазове кретање претпоставља и вероватноћу не-кретања, односно пропадања, док кретање нити настаје нити пропада, него *јест* свагда (αἰεὶ γὰρ ἦν = *вечно њак будући*), има карактер *вечног*.

¹¹ Ἡ φθορά οὐκ ἐστὶ κίνησις; Φυσικά V, 225a 32. [Пропадање није кретање] — Μετὰ τὰ φυσικά XX, 1067b 36–37.

¹² Ἡ ὕλη δύναμις; Περί Ψυχῆς II, 412a 9–414a 16.

¹³ Τῶν οὐσίῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἑκάστα οὔτε ὁρισμός οὔτε ἀποδείξεις ἐστὶν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ διὸ φθαρτά πάντα τὰ καθ' ἑκάστα αὐτῶν. Μετὰ τὰ φυσικά VII, 1039b 27–31.

¹⁴ Ἀπαντα τὰ γιγνόμενα ἡ φύσει ἡ τέχνῃ ἔχει ὕλην δύνατον γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἑκάστον αὐτῶν τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἐν ἐκάστῳ ὕλη. Μετὰ τὰ φυσικά VII, 1032a 20–22.

¹⁵ Μετὰ τὰ φυσικά XL, 1092a 3–4.

¹⁶ Τῆς γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι. Περί γενέσεως καὶ φθορᾶς II, 335b 30.

Два аргумента нас убеђују у вечност кретања: Први, веза кретања са суштином (природом) бића, односно са преласком из потенцијалног у делатно биће. Ако кретање подлеже настајању и пропадању, тада ће и само прелажење подлегати пропадању, чиме се укида могућност трајног учествовања бића у битију (обликотворног откривања), укида се природа-суштина бића.¹⁷ Друго, веза кретања са временом: време нити настаје нити пропада, другачије не би постојало претходно и потоње. А време без кретања не може да постоји. Ако је дакле време вечно, тада је и кретање вечно.¹⁸

Да би кретање било вечно, значи да енергија [деловање] претходи могућности, односно да постоји кретање пре сваког преласка из потенције у актуелност/делатност.¹⁹ Потребно је, према томе, да претпоставимо | један први извор енергије који изазива већ постојеће у свету кретање, а да се /он/ сам не креће — један *први покретач* који се није покренуо никада из *поптенцијалног у актуелно/делатно*.²⁰ Јер управо прелазак из потенције у актуелност искључен је за првог покретача који постоји пре сваког таквог прелажења, потребно је да његова суштина буде само деловање: *мора дакле посто-*

¹⁷ Вид. Περί γενέσεως καὶ φθορᾶς II, 336a 15 и даље. — 337a 17 и даље. — Φυσικά V, 225a 34–225b 3.

¹⁸ Μετὰ τὰ φυσικά A, 1071b 6–10: Ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (αἰεὶ γὰρ ἦν), οὔτε χρόνον, οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἀρα οὕτω συνεχὴς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος.

¹⁹ Φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστὶν. Λέγω δὲ δυνάμει οὐ μόνον τῆς ὀρισμένης ἢ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητικῆ ἐν ἄλλῳ ἢ ἡ ἄλλῳ, ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς. Αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δύναμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνέργεια ὃν ὑπὸ ἐνέργεια ὄντος... αἰεὶ κινουμένου τινος πρώτου· τὸ δὲ κινεῖν ἐνέργεια ἤδη ἐστὶν. Μετὰ τὰ φυσικά IX, 1049b 5–8 и 24–27.

²⁰ Ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν αἰεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναι τι αἰδίον ὃ πρῶτον κινεῖ... καὶ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον... πάσης ἐκτὸς μεταβολῆς; Φυσικά Θ, 258b 10–15. [Будући да кретање треба увек да јесте и да се не прекида, то мора да постоји нешто вечно које прво покрене... и то прво покретало мора бити непокретно... изван сваке промене] — Вид. и Μετὰ τὰ φυσικά III, 1012b 30–31.

јати *тако битије* којем је *суштина деловање*.²¹ А пошто је кретање прелажење из *можности* у *деловање* и ово прелажење је искључено за првог покретача, значи да први покретач, као чиста енергија, јесте и сам непокретан.

Истовремено, пошто је први покретач дужан да буде само *деловање* и ни у ком случају *можности*, и пошто је потенцијално биће материја, постаје јасно да је први покретач нематеријалан и нетелесан.²² А пошто кретање нити настаје нити пропада, него *јесте* свагда, бар као временска промена од претходног у потоње, а без временске промене природа не постоји, значи да је први покретач и извор кретања, вечно деловање.²³

Аристотел прелази још конкретније на своје онтолошке одредбе, поистовећујући првог покретача са Богом. Очевидно је да он реч „Бог“ преузима из свакодневног језика, не расправљајући или анализирајући смисаони садржај којим свакодневна језичка семантика оптерећује овај израз. Но по-
195 истовећујући појам Бога са појмом | првог покретача, он га назначује за темељну категорију философске проблематике. Аристотелов Бог постаје полазиште или предуслов за тумачење ентитета и реалитета бића али и *битија* по себи, устаљује се дакле као *логичка неопходност* — предуслов да збивање света и живота поседује логос-смисао.

Поистовећен са првим покретачем, Бог је *прво и најглавније начело*²⁴ кретања те према томе и *битија*, будући *сам одвојена природа и непокретна*.²⁵ Одвојена природа, због тога што не зна за стање могућности, као сва друга бића, пошто је чиста енергија, начело сваке енергије и пуноћа енергије. Природа непокретна и апсолутно делатна јесте *ауτάρκικαν*

→ 21 [δει ὅρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἥς ἡ οὐσία ἐνέργεια]. Μετὰ τὰ φυσικὰ XXX, 1071b 19–20.

22 Μετὰ τὰ φυσικὰ XXX, 1071b 20–21.

23 Μετὰ τὰ φυσικὰ XXX, 1072a 24–26.

→ 24 [ἡ πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή] Μετὰ τὰ φυσικὰ XX, 1064b 1.

25 [χωριστὴ φύσις καὶ ἀκίνητος] Μετὰ τὰ φυσικὰ XX, 1064a 35.

Бог и ни за ким нема потребу,²⁶ нити потребује спољашње упливе — οὐκ εἶσιν αὐτῷ πράξεις ἐξωτερικαί.²⁷ Као чиста енергија (деловање) он је и чист облик који постоји само као умна замисао а не као вештаствена форма. А будући да је чисти облик само уман и истовремено чисто деловање [енергија], закључујемо да је *мишљење* — *Божје деловање*.²⁸ Бог смишља чисти облик који је његова суштина и енергија *неподељива и нераздељива*²⁹ — *Бог мисли самог себе*.³⁰ На тај начин деловање мишљења самог себе сачињава у Богу делатно поседовање *битија*, то јест саможивот, јер *Божја делатност* — *бесмртност*, *што је сами животи вечни*.³¹ *Штога кажемо да је Бог жив, вечан, најбољи, иако ње су животи и време непрекидно и вечно присутни у Богу. Јер што јесте | Бог*³² Исто-
196 ветност ума и умног, деловања и облика јесте живот на највишем свом ступњу, дакле апсолутна *срећа, једно и просто уживање*.³³ Срећа Бога је његова *умозриљива делатност*,³⁴ *нај-угодније и најбоље умозрења*,³⁵ делатељна проматрање најбољег по себи које је један и прост облик чистог деловања, истоветност ума и умног.

Један Бог, непокретан, жив и истовремено бесконачан, *не може имати никакве величине*,³⁶ пошто он покреће бесконачно време, а ништа ограничено нема моћ да покреће нешто

26 [αὐτάρκης ὁ Θεὸς καὶ οὐδενὸς δεῖται] *Ἠθικά Εὐδήμεια* VIII, 1244b 8.

27 *Πολιτικά* II, 1325b 28–30.

28 [Θεοῦ ἐνέργεια νόησις] *Μετὰ τὰ φυσικὰ* XXX, 1074b 20.

29 [ἀμερὴς καὶ ἀδιαιρέτος] *Μετὰ τὰ φυσικὰ* XXX, 1073a 6–7.

30 [νοεῖ αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ Θεός] *Μετὰ τὰ φυσικὰ* XXX, 1072b 19–21, 1074b 22.

31 [Θεοῦ ἐνέργεια ἀθανασία, τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ αἰδίου] *Περὶ οὐρανοῦ* II, 2, 286a 9.

32 [Φαμέν δὴ τὸν Θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδίου ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ Θεῷ τοῦτο γὰρ ὁ Θεός] *Μετὰ τὰ φυσικὰ* XXX, 1072b 28–30.

33 [μία καὶ ἀπλή ἡδονή] *Ἠθικά Νικομάχεια* VIII 15, 1154b 26.

34 [θεωρητικὴ τις ἐνέργεια] *Ἠθικά Νικομάχεια* XX 8, 1178b 7–8.

35 [ἡδιστον καὶ ἀριστον] *Μετὰ τὰ φυσικὰ* XXX, 1072b 24.

36 [οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται μέγεθος] *Μετὰ τὰ φυσικὰ* XXX, 1073a 5–6.

бесконечно. Бестрасан и неизменљив, највећи и *нейроидни* *ва природа*,³⁷ извор је и узрок бића, њихово саставно начело: *од Бога је све и кроз Бога за нас саздано*.³⁸ Свет њему дугује своје происхођење, али и своје одржавање, обезбеђеност украшености, хармоније и поретка: *Што је кормилар на лађи, то је Бог у свету*.³⁹

Поистовећујући битије са деловањем, деловање са кретањем, а кретање са претпоставком првог покретача и првог покретача са Богом, да ли заиста Аристотел утемељује онтичку концепцију битија?

У сваком случају, аристотелска концепција приписује битије превасходно ентитету бића, односно облику који претпоставља прелажење из *можност* у *деловање*: ово прелажење-кретање сачињава суштину-природу бића, догађај њиховог учествовања у битију-рашћењу. Овај догађај *облико-тво* *ри* бића, допушта | бићима да *изгледају* па према томе и да *истинују* (да буду то што јесу а не нешто друго него она сама). Према томе, повезаност битија и бића јавља се превасходно као каузални однос (веза узрока и последице), тако да битије добија дефинитивно обележје, потпада под дефиницију узрока.

Међутим, истовремено, Аристотел „одређује“ битије од његове повезаности са бићима када проблем битија повезује са првим покретачем. Ово „одређивање“ постаје очигледно али и доступно путем двоструког схватања енергије (деловања): у случају бића битије се поистовећује са деловањем као кретањем, док се у случају првог покретача битије поистовећује са деловањем као непокретношћу. Битије се оделатњује и као кретање, сачињавајући *природу* бића, и као непокретност, представљајући једно начело које превазилази природу. Ово значи да битије потпада под дефиницију узрока, али и да превазилази дефиницију узрока. У првом случају битије

³⁷ *Fragmenta Aristotelica* 13, 1476a 32.

³⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 397b 14.

³⁹ *Περὶ κόσμου* 6, 400b 8.

утемељује откривање-знање бића по природи, односно и природну науку: допушта нам да сагледамо *помоћу лоџоса* датости чула, сачињава разлог [*лоџос*] постојања бића. У другом случају, битије се односи на *начело* постојања пре сваког физичког ентитета и с ону страну сваке дефинитивне узрочности: допушта нам да се узведемо у постојеће као постојеће, дакле у битије по себи, те према томе утемељује једну другу науку „пре“ физике, прву философију: *Дакле, ако не постоји каква друга суштина, мимо оних што су по природи сложена, физика ће бити првотна наука; али ако постоји нека неокрејна суштина, наука о њему ће бити првотније и целовитије, јер је прва. И она ће сагледавати биће као биће, и оно што јесте, као и својства што су му присујна као бићу*.⁴⁰

Сагласно, дакле, Аристотелу, наше узвођење до битија по себи, независно од природно постојећег, чини могућом метафизику, док концепција битија као *природе* (узрока бића) [затиче нас у простору природне науке, искључујући мета- 198 физику или прву философију (— а ово заточење „метафизике“ у границама физике приписао је Халдегер како Томи Аквинском тако и Хегелу и Ничеу⁴¹). Ово превазилажење физике допушта Аристотелу да Богу припише одређења која укидају каузалну везу: Бог је живо биће, али нема меру, он је чиста делатност, али је сам непокретан, апсолутно је аутаркичан, но ипак управитељ света, узрок кретања те тако и облика, но сам не садржи „у уму“ архетипе облика, него само смишља битије у његовој општости, „мисли самог себе“. Он

⁴⁰ [Εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὃν ταύτης ἂν εἴη θεωρεῖσθαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὃν] *Μετά τὰ φυσικά* V, 1026a 27-32.

⁴¹ Die «Physik» bestimmt von Anfang an das Wesen und die Geschichte der Metaphysik. Auch in der Lehre vom Sein als actus purus (Thomas v.A.), als absoluter Begriff (Hegel), als ewige Wiederkehr des gleichen Willens zur Macht (Nietzsche) bleibt die Metaphysik unentwegt «Physik»: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (Niemeyer-Verl.) 1958, стр. 14.

је љубавник материје, оно ка чему је усмерена динамичко-еросна склоност обликовања материје, међутим, сам остаје чисти облик а да се схематски не опредмећује.

Напоследку, Аристотелов први покретач, Бог, превазилази не само дефиницију узрока природно постојећег, него и људско мишљење које по природи има дефинитивни карактер: људски ум умује позивајући се на умно, што ће рећи: одваја се као мишљење од мишљеног дефинишући оно о чему мисли на начин онтички (дакле као ентитет). Једино је Бог „мишљење мишљења“, истоветност ума и умног, једино он мисли а да не детерминише мишљено нити сам бива детерминисан у односу на мишљено.⁴² Потребно је, према томе, да превазиђемо људско мишљење, да видимо (сагледамо) Бога с ону страну детерминантног одељивања умног. У овом двоструком превазилажењу како природе тако и људског умовања Аристотел утемељује коначни приступ у истину битија.

На основу наведеног постаје јасно да за проблем битија — као и за многе друге философске проблеме — Аристотел представља можда полазну тачку за разликовање потоњих концепција: постоје сви предуслови да тврдимо да се из његових текстова црпи како онтичка тако и онтолошка концепција битија, његова су разматрања допустила оба ова приступа онтолошком проблему. Ово уверење ће бити јасније кад проанализирамо и онтолошку концепцију на наредним страницама.

Међутим, у историји философије, барем како се она формирала у контексту западноевропске философске традиције, Аристотел је сматран за најкарактеристичнијег представника искључиво онтичке концепције битија. Објашњење које можемо да дамо за ту чињеницу требало би вероватно да се односи на претпоставке за разумевање аристотелских тек-

⁴² Вид. погл. 9 у XXX *Metà tà φυσikà*, 1074b 15 — 1075a 10. — Вид. такође и Н. Г. Аугелан, «Н ἐπερβαση τῆς φυσικῆς στὸν Ἀριστοτέλη», у *Ελετηριὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, «Φιλοσοφία» 2/1972, стр. 284–302.

стова које је западноевропској философији завештао средње-вековни схоластицизам.

Схоластички приступ, разумевање и тумачење Аристотела је свакако резултат историјских услова у којима је средње-вековни Запад први пут упознао аристотелске списе.⁴³ Аристотел постаје шире познат и почиње да утиче на духовни живот Европе у две фазе: тек средином 12. века преводи се на латински (са арапског језика а не са јелинског оригинала) други део Аристотеловог *Органона*: *Аналитика*, *Топика*, *О софистичким* и *Побивањима*. До тог времена Европа није познавала до само неколико фрагмената Аристотелове *Логике*, у преводу и коментарима које је сачинио Боетије [Boethius] из књига *Категорије* и *О тумачењу*. А у другој фази, средином 13. века, удопуњава се латински корпус Аристотелових дела преводом и преосталих књига: *Етика*, *Физика*, *Метафизика*, трактат *О души* и др.

Но век који је посредовао између прве и друге фазе латинског превођења аристотелског дела, показао се одлучујућим за разумевање и тумачење Аристотела на Западу. Опште је сведочење историчара да током тог века аристотелска Логика постаје прихваћена у Европи као да се ради о заокружењу Аристотелове философије, али и о искључивом оруђу за стицање правог, позитивног и несумњивог знања. Истина се поистовећује са резултатом методолошке прецизности, знање се исцрпљује у обавезном закључку исправне силогистике. Тако, када се заокружује превођење аристотелског дела на латински језик, већ је исувише касно да западњаци схвате релативност технике закључивања у свеукупној грађевини аристотелске философије⁴⁴ — опијеност одушевљењем

⁴³ За Запад вид. Martin GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Graz (Akademische-Verl.) 1957, том. II, стр. 66 и даље, где је и примарна библиографија. — Вид. такође, M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris (Vrin) 1969.

⁴⁴ La „crue“ suprême de l'aristotélisme, avec les *Ethiques* et la *Politique*, en plein XIIIe siècle, ne submergers les apports antérieurs qu'en consacrant leur efficacité. CHENU, *nav. gelo*, стр. 21.

због ефикасности исправне силогистике не оставља простора за разумевање динамике аристотелске *теорије/умозрења*.

Аристотел се већ усталио у нашој свести као отац и извор рационализма, превасходни учитељ за покораване истине и знања умној способности субјекта, за исцрпљивање логичке веродостојности у границама индивидуалног мисаоног схватања.

201 | Особито у области онтолошког питања, схоластичка мисао је пожурила, са првим преводом *Орґанона* и само њега, да искористи технику аристотелске Логике како би помоћу исправних закључака доказала Божију егзистенцију, коренито преоријентишући аристотелску перспективу проблема битија. А ова прва произвољност не само да је искривотворила аристотелску метафизику у контексту како средње тако и доцније схоластичке философије, него је дефинитивно и непоправљиво променила угао посматрања сваког потоњег приступа аристотелским текстовима, као и теолошком проблему у контексту европске философије.

Као што примећује Етјен Жилсон (тај корифеј међу историчарима западне средњевијевне философије, као и њен ватрени обожаваца), схоластичари, од Gilbert-a de la Porrée-а до Дунса Скота и Томе Аквинског, не започињу од питања о битију, како то чине и Аристотел и Платон; оно што њих преокупира није проблем постојања, егзистенцијална могућност по себи. Они започињу од датог предмета (object) метафизике који је Бог и покушавају да закључно стигну до доказа о његовом постојању који се поистовећује са узроком битија.⁴⁵

И други корифеј медијевиста, М. -Д. Шени, разјашњава да у случају схоластичара (са синтетичким окончањем у Томи Аквинском) имамо једну у сваком случају задивљујућу примену аристотелске методологије, како би се изградила метафизика као „натприродна епистемологија“ (épistémologie surnaturelle): механизми и методи научне силогистике који

⁴⁵ Вид. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris (Vrin) 1969, стр. 58–59. — Исти, *Le thomisme*, Paris (Vrin) 1972, стр. 25.

циљају на позитивно одређење физичких предмета, примењују се од схоластичара и ради позитивног детерминисања „предмета“ метафизике који је дати | Бог хришћанског откри- 202 вења. „Предмет“ метафизике — баш као и предмети физике — подвргава се са апсолутном верношћу захтевима аристотеловског *demonstratio*. Теологија се промовише у науку која нема шта да позавиди позитивности природних наука.⁴⁶

Објективизација битија, схватање битија као објекта који подлеже предодређењима исправне силогистике, односно његово *a priori* и дефинитивно поистовећење са појмовно датим Богом једног ауторитарног откривења, стварно потчињава метафизику методолошким начелима и претпоставкама физике (начела и претпоставке који нам допуштају да дефинишемо бића као бића), сачињава и исцрпљује онтичку концепцију битија. У случају Аристотела, узвођење до првог покретача објашњава динамику збивања природних бића и истовремено сачињава једно стварно превазилажење физике како би се констатовала могућност постојања по себи пре било каквог природног ентитета и с ону стану сваке природне каузалности. Док, у случају Томе Аквинског, узвођење кретања до првог покретача „одрешује“ се од проблема битија по себи, подвргава се логички обавезној унатраг ланчаности узрока и последице, покренутог и покретача, да би завршило у неопходности датог првог покретача доказујући тако његово постојање. И управо је демонстративна [аподиктичка] потврда постојања првог покретача та која допушта Аквинату *аналогијско* повезивање природног битија са натприродним битијем, односно приступ „предмету“ метафизи- 203 ке помоћу математичке аналогије.⁴⁷

Другим речима, од тренутка кад се проблем философије не састоји у истраживању истине битија, истине | о егзистен- 203 цијалној могућности по себи, него се проблем битија ограни-

⁴⁶ Вид. CHENU, *нав. дело*, стр. 9–13.

⁴⁷ Вид. X. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Τὸ Πρόσφατο καὶ ὁ Ἐρως*, Ἀθήνα (изд. Δόμος) 1987, §70с.

чује на могућности примене једне објективне веродостојне аподиктичке методологије како би се позитивно детерминисало битије као предмет знања, неизбежно се метафизика претвара у аподиктичку гносеологију, у теорију о могућностима знања по себи. Ова последица се експлицитно обелоданила са Кантом, али њу је већ био предодредио Тома Аквински, кад је утврдио да „предмет наше науке јесте Бог“.⁴⁸ Па било да је предмет науке природан било трансцендентан, његова концепција је неизбежно онтичка, с обзиром да и гносеологију и онтологију заточује у једну статичну схематизацију која укида динамику *логоса* живота.

Сада можемо да сажмемо оно што тачно у језику философије подразумевамо када говоримо о *онтичкој* концепцији битија: да би нешто било, треба да има дати и дефинитивни ентитет. Ентитет значи дата својства које дефинишу биће, чине га да *јесте* нешто. Једно од ових својстава је и постојање, које свој узрок има у једном апстрактном ентитету који је обдарен својством да предаје постојање, значи да ствара бића.

Тако, у онтичкој концепцији битија, поистовећују се суштина и ентитет: суштина није *гођађај* учествовања у битију, динамичко збивање постојања; суштина је одређени идентитет који происходи из збира својстава-одређења сваког ентитета. Ова својства могу да буду природна (доступна искуству чула), или натприродна (доступна само умном приступу), али у оба случаја она сачињавају начело-предуслов онтичког идентитета, установљују стварност (ентитет) детерминантне суштине.

204 | У онтичкој концепцији битија, према томе, нема места за егзистенцијалну слободу и личну другост. И сам Бог је детерминисан стварношћу — његов ентитет (од својстава самоузрока, узрока бића, чистог деловања итд.) — не може да не буде или да буде нешто друго од оног што умно схватање и нужност намећу да буде Бог. Постојање је апсолутно

⁴⁸ Вид. *Summa Theologiae* I, 1, 7.

пред-детерминисано својом суштином — због тога не може да се егзистенција Божија рационално установи помоћу силогистичког објашњења нужности својстава његове суштине. Једино суштина (збир детерминисаних својстава) чини постојање да буде то што јесте, односно даје му ентитет, те је према томе постојање у сваком случају резултат суштине. Тако, онтичка концепција битија устаљује детерминизам, као основну претпоставку за разумевање постојећег, суспендује могућност егзистенцијалне слободе и другачијости.

Свака могућност егзистенцијалног разликовања узводи се природи, а не евентуалном самодетерминисању постојања. И природно разликовање могућности постојања је неизбежно аксиолошко — аксиолошко процењивање својстава сваке суштине: помоћу такве једне процене разликујемо словесне егзистенције од бесловесних бића, као и створена постојања од нествореног Бога.

Схоластичари су показали да је егзистенцијално разликовање створеног од нествореног природно детерминисано и свакако аксиолошко, пошто и само наше узвођење у појам-суштину Бога бива могуће само кад му припишемо савршенства битија: код појединачних чулних и ограничених бића запажамо одређена својства која, путем *умног узвођења у апсолутно* (*regressus in infinitum*), могу да открију савршенства битија, односно да нам аналошки учине познатим трансцендентна својства Бога. Тома Аквински и Алберт Велики [Albertus Magnus] сажимају ова својства у придевима: *unum, verum, bonum, res, aliquid* (једно, истинито, добро, ствар, | нешто). Свако биће је стварно као ентитет, као *ствар* 205 (*res*); превазилажењем својих појединачних откривања оно је увек *једно* (*unum*); за разлику од других бића оно је то што јесте, дакле *нешто што* (*aliquid*); у односу на знање које имамо о њему оно је *истинито* (*verum*); а што се тиче жељеног циља оно је *добро* (*bonum*).

Ових пет придева бића схоластичари називају *трансценденталијама* (*transcendentalia*); њихово приписивање Богу сачи-

151

њава једну *трансценденталну* аналогију, дакле једно *простирање* (extensio) ових придева даље од граница релативности чулног, у простор аксиолошки апсолутног. Тако, можемо да упознамо својства суштине Божије, *јединство, доброту, истину*, превасходни *ентитет* и превасходну *дружост*, посредством разума (per lumen intellectus), путем аналошког узвођења савршенстава бића у апсолутно и трансцендентно савршенство Божије, које је по дефиницији Узрок сваког савршенства, први и највиши Узрок.

А управо је могућност мисаоног простирања у аксиолошки апсолутно оно што такође аксиолошки, вредностно разликује и логосну егзистенцију човека од нелогосних постојања других бића. Једино помоћу могућности мишљења може се истражити и детерминисати савршенство: појам вредности, добра или врлине дефинише се на основу правила логике (virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis⁴⁹). Због тога су не-добро, безвредност (грех или зло) прекршај правила логике, практична и унутарња недисциплина логици. А то због тога што је људска логика једно егзистенцијално смањење или минијатура божанске Логике, у којој се сажимају вечни закони добра и постојања.

206 | На тај начин, схоластичка метафизика сажима битије и добро у умно и аксиолошко дефинисање апсолутног, устаљује онтичку и аксиолошку концепцију апсолута као детерминантно и каузално начело сваког природног, моралног и друштвеног законодавства. Људска егзистенција ће се потчинити вредносном [аксиолошком] ауторитету апсолутне Логике или ће насилно узбунтовати против овог ауторитета, формирајући западноевропску (барем њу) историју у новије доба, након схоластицизма, са трагичним подвајањем између тоталитаризма и револуције.

⁴⁹ Тома Аквински, *Summa Theologiae* Ia, IIae, 1, ad 1m.

27. Онџолошка концепција: феноменологија и нихилизам

Онџолошком концепцијом називамо оно схватање битија које одбија било какву дефинитивну или дозвољиву дефиницију карактера битија — карактера преко кога нам бивају доступна бића као бића. Ово одбијање означава да онтолошка концепција искључује могућност да поставимо питање о битију на исти начин на који га постављамо када хоћемо да дефинишемо (према томе и да спознамо) било које биће. Искључено је да упитамо: *шта је битије?* због тога што саморазумљиви упит *шта* предодређује дефинитивни карактер траженога, његово свођење на статичност једног пресуђујућег предодређења, дакле антиципира његово онтичко схватање.

„Одрешење“ онтолошког питања, питања о битију, од начина на који питамо с циљем да дефинишемо-спознамо бића, искључује сваку могућност да битије посматрамо *с обзиром* на бића, дакле у вези-зависности од бића, да га прихватимо као предуслов, узрок или својство бића. А ово је због тога што свако категоричко позивање на бића свакако има дефинитивни карактер — дефинише се као атрибут да би се приписао бићима. Онтолошка концепција, према томе, управо зато што искључује дефинитивни карактер битија, искључује и схватање битија као узрока бића, узрочну корелацију бића и битија, дакле и сваку упоредно-вредносну процену битија. Имајући ово у виду, међутим, која могућност остаје за формулисање онтолошког питања?

Прво доследно обликовање онтолошке концепције питања о битију дугујемо Халдегеру. Он је први заступао гледиште да узрочна корелација бића и битија нужно води у онтичку концепцију битија, с обзиром да она битије подвргава дефиницији узрока. Због тога и сам Халдегер негира да ову корелацију, одбија да онтолошки проблем постави као питање о *вези/односу* бића и битија. Он онтолошко питање са *везе* премешта на *разлику* бића и битија, и у овој разлици

сажима онтолошку концепцију битија. На тај начин се с јасноћом од стране Халдегера описује антитеза онтичке и онтолошке интерпретације битија: питање о вези бића и битија нужно нас води каузалном позивању на битије, у нужност метафизичког узвођења ка Првом Начелу бића, у вредносну процену битија као највишег божанског Бића, дакле у његову онтичку концепцију, утемељујући тиме класичну метафизику која је потчињена методологији физике. А с друге стране питање о разлици бића и битија позива онтолошко питање на битије по себи, на битије као битије (а не на битије као биће), ослобађајући метафизику од методологије физике, методологије којом нам бића бивају доступна као бића.

Можемо, дакле, следејући Халдегера, да сажмемо онтолошку концепцију битија у питање: која је разлика између бића и битија? Прво запажање ове разлике Халдегер верује да налази у енигматској реченици | Хераклитово: Природа воли да се скрива.⁵⁰ Природа је (вели Халдегер, први назив за битије).⁵¹ Према томе, битије, према Хераклиту, воли да се скрива и по томе се разликује од бића која се појављују, која су појаве. Не познајемо битије по себи, познајемо само да бића јесу с обзиром да се појављују — познајемо, значи, само начин на који јесу бића, и овај начин је догађај откривања који нипошто не исцрпљује битије.

Онтолошку разлику бића и битија (разлику између бити и појављивања се — битија по себи и начина на који јесу бића) Халдегер истражује прибегавајући етимологији јелинске речи ἀλήθεια [истина]. „Алитхиа“ је не-заборав, супротно скривању, дакле појављивање. Бића се не-скривају [ἀ-λφθεύου] управо као појаве, као негација-лишеност скривања, односно као

⁵⁰ [Φύσις κρυπτεσθαι φιλεῖ] *Frgm.* 123 (Diels-Kranz, том. I, стр. 178).

⁵¹ Списи „о природи“ [περί φύσεως] предсократовца философа имају као садржај оно што данас зовемо „онтологија“. Вид. и доста каснију потврду овог поистовећења од стране Јована Дамаскина, *Дијалектика* 31, изд. Bonif. Kotter, Berlin (W. de Gruyter) 1969, стр. 94, 27: τὸ δὲ εἶναι καὶ πεφικέναι ταῦτόν ἐστι.

излазак из хераклитовског скривања. Тако, истина као откривање постаје полазиште за једно динамичко схватање битија бића: начин на који бића јесу, јесте излазак из заборав, догађај „доласка на светлост“ (ans Licht kommen). Истина бића (оно што бића јесу) не поистовећује се са њиховим материјалним или идеалним ентитетом по себи, то јест са једном датом „суштином“, него се схвата као деловање, као догађај изласка из заборав. Не познајемо бића као суштинину [οὐσία], него само као при-сушество [παρ-οὐσία], дакле као појавност. Појавност овде не значи супротност стварности, спољни вид постојања, него значи деловање постојања које је излазак из заборав у не-заборав, из од-суства у при-суство.

| Говоримо о начину на који бића јесу, и кажемо да је тај ²⁰⁹ начин догађај откривања, излазак из заборав или из одсуства. Ово значи да догађају битија бића не припада само стварност откривања, димензија при-суства, него и оно што сачињава ово откривање, дакле трајно излагање из од-суства. Од-суство и при-суство су предуслови да бића јесу, због тога и можемо да кажемо да се бића јављају као присуство и јесу као од-суство и при-суство. Другим речима, самоскривање (заборав или одсуство) подједнако припада битију као и откривање (истина или присуство). Па с обзиром да заборав или одсуство за нас значе ништавило бића, ми смо дужни да прихватимо ово ништавило као предуслов позивања на битије, барем онолико колико прихватамо и откривање.

Тако, ништавило се не односи више на умно схватање оног што је супротно суштини (појму непостојања који се укупно ствара из појма постојања), него ништавило припада битију, будући да оно сачињава предуслов појавности појава. Према томе, чувамо битије од сваке онтичке концепције (од сваког нужног узвођења некаквом божанском Узроку или вечној Идеји) само уколико ништавило обухватимо унутар могућности битија и сагледамо постојање као просту појавност без икаквог онтолошког темеља или предуслова. Свет, бића, човеково присуство „лебде“ (schweben) — они су појаве метеори — унутар онтолошке стварности ништави-

ла. Суштина није више *a priori* облико-умно предодређење бића, нити је битије бића, делујући логос битија. Суштина је догађај постојања којем истовремено припадају како битије тако и ништавило, откривање „безданог темеља“ или „незасноване основе“ (*abgründiger Grund*) постојећег.⁵²

210 | Начин на који разумевамо трајни излазак из од-суства јесте *временитост*. Бића јесу уколико се појављују, значи излазе из појавности временског присуства. Време је предуслов за разумевање истине бића, предуслов изласка из од-суства у при-суство, оно је „хоризонт“ где се бића разумевају као оно што јесу, дакле као појаве. Немамо другог начина да разумемо битије изван временитости при-суства. Бића јесу само отворена (у) времену, односно само уколико се појављују. Време се тако тумачи као разумевање битија — без времена незамисливо је *битије* и без *битија* незамисливо је време.⁵³

Унутар схватања битија и небића-битија и времена, разумевање *битија* бића показује се нужно феноменолошки: Истина бића се исцрпљује у временском изласку из заборава или ништавила, у дистинкцији временитости од одсуства, коначно у потврди сазнајног растојања од суштине. Знање није узвођење појава у општу „идеју“ или умну замисао његове суштине; оно је познање откривања или заборава/скривања као начина да *јесте* оно што јесте, разумевање *догађаја* откривања као одређења времена — јединог хоризонта на којем оно што *јесте* долази на светлост, *види се*.

Ово онтолошко схватање свакако да не пристаје на лакоћу упрошћеног схватања проблема истине, одбацује истину као подударност [*adaequatio*] појма са мишљеним предметом, ограничење суштине у финализовану и позитивну идеју или статичну замисли. Разумевање истине овде је сазнање
211 или искуство одстојања од суштине, вероватног | при-суства

⁵² Вид. индикативно: M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt (Klostermann-Verl.) 1959, стр. 33 и 38. — *Einführung in die Metaphysik*, стр. 62 и 64.

⁵³ Вид. индикативно: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen (Niemeyer-Verl.) 1963, стр. 235, 404, 405. — *Was ist Metaphysik?*, стр. 17–18.

или од-суства, ограничење знања бића у *начину* на који се она појављују, односно нису небиће. Знање није више објективно заокружена мислена извесност, него спознање релативности у односу на скривену суштину — коначно, агонија одмеравања са забором или ништавилом, свест да су заборав или ништа друга страна откривања у времену.

Разумевање или искуство одстојања од суштине, односно знање бића као појава, тако доспева да буде искуство растојања између човека и пред-метнутих бића, њихове недоступне суштине. Човек разуме *начин* на који јесу бића — не-заборав [истину] бића као откривање и откривање као временитост — но разумевање откривања, то јест свест о времену, као искључива могућност човека, није друго до нужан и довољан услов појавности појава; не укида самоскривање суштине, растојање између човека и скривене суштине бића. Искуство овог растојања јесте искуство *оцуђења* (*Entfremdung*), стрепња *бескућништва* — што Хајдегер назива: *die Unheimlichkeit des Daseins, das Unzu Hause*.⁵⁴ Човек је „бачен“ у један свет где појавност појава, ефемерна временитост онтичког откривања, упућује на онтолошку стварност небића. Однос човека са светом није друго до агонија одмеравања са небићем.

Онтолошко питање као агонија одмеравања са небићем, као егзистенцијално искуство онтолошки „лебдеће“ појавности појава, у сваком случају представља један философски став који је дословно идолокласан: разголићује онтологију | онтичко-умних категорија западноевропске традиције од 212
лажног осећања сигурности које пружа конвенционално разумевање силогистичких схема, подрива самодовољност рационалистичког субјективизма укида и докрајчује „саморазумљиво“ утемељење философије на *cogito*-у. Онтологија разголићена од метафизике или конвенционалних упоришта логичке нужности или моралних судова *a priori*, открива *пре-тешу* (*das bedrohende*) празнину од-суства, као онтолошког

⁵⁴ Вид. *Sein und Zeit*, стр. 189.

предуслова појавног ентитета бића — небиће као скривену суштину сваког бића. Небиће се јавља као једина метафизичка стварност, и ово „откровење“ хајдегеријанске онтологије сачињава најпресуднији и можда најодлучнији заокрет у историји европске философије. Тако се извршава свакако најрадикалније превазилажење онтичке концепције битија, ослобођење метафизике од нужности узвођења ка Првом Начелу бића, од вредносне процене битија као највишег Бића.

Рађа се, међутим, питање: у којој мери овај заокрет представља и једно стварно ослобођење западне философије из заточености у детерминантној и статичко-онтичкој концепцији постојећег? У којој мери мисао Халдегера постиже једно онтолошко тумачење а не просто једну нову гносеолошку концепцију бића и битија, њиховог односа и разлике — у којој мери оставља онтолошки непротумачену материју бића, али и сазнајне способности човека? Да ли се са Халдегером заиста налазимо с ону страну поистовећења метафизике са гносеологијом, које је, у границама западне философије, усталила кантовска „револуција“?

Рекли смо да се, сходно Хајдегеровој мисли, бића појављују као при-суство, и јесу као при-суство и од-суство. Као при-суство бића се схватају као временске појаве, а као од-суство при-суство, бића јесу (тј. постоји) схваћена помоћу мишљења и разума. Раздвојеност при-суства од од-суства лежи у разумевању бића по томе што јесу, дакле лежи у мишљењу. Мишљење, као предуслов схватања бића као од-суства и при-суства, јавља се као предуслов раздвојености присуства од од-суства, односно предуслов за предодређење појавног ентитета бића, схватања бића као индивидуалности. Феноменологија инсистира да ова индивидуалност не сачињава онтолошку стварност по себи, треба да се схвати као деловање [енергија], као излазак из одсуства у присуство, дакле као временитост. Но временитост значи разумевање битија као излажења из одсуства у присуство, а у разумевање потпада раздвојеност одсуства од присуства, те према томе, предодређење временског јављања/откривања као онтичке инди-

видуалности. Макар и као деловање [енергија] временског откривања индивидуалност остаје онтичка, с обзиром да се бића појављују само као пред-мети, само у одстојању онтичке индивидуалности.

Међутим, ако прихватимо временско откривање као онтичку индивидуалност, тада његов други вид — заборав или ништавило — остављамо једној неодређености, скоро мистичкој. Битије, суштина, самораскрива се као при-суство и од-суство, као откривање али и трајно излажење из заборава; но ово самораскривање није могуће схватити ни помоћу онтичких категорија, ни посредством не-онтичких категорија. Када се онтичке категорије чувају у једној фази самораскривања суштине, у при-суству, и замењују се у другој фази, одсуства, не онтичким категоријама заборава и небића, тада проблем суштине, проблем битија — онтолошки проблем — остаје философски недовршен. Није могуће да се присуство, један вид проблема суштине, као временско откривање, схвата помоћу онтичких категорија, и да остане само други вид, од-суство, вероватност не-откривања, како би утемељило разлику постојећих /бића/ од сваке онтичке концепције суштине, односно суштине као самораскривања.

Можемо да прихватимо да временско откривање не исцрпљује истину [не-заборав] бића, да истина није категорија онтичка, да је излазак из заборава, деловање [енергија] откривања. Међутим, док се излазак, деловање откривања, разумева као време — а време се јавља као предуслов појавности појава — саме појаве се једино као онтичке индивидуалности могу схватити, како би се разликовале од не-откривања. Колико год се од стране феноменологије наглашавао заборав или ништавило као други вид појавности појава, онтичка индивидуалност појава остаје неуздрана. Прелазак из одсуства у присуство, раздвојеност између двоје, макар се тумачило искључиво као временска појавност, не престаје да предодређује пред-мете у одстојању индивидуалности. А индивидуалност исцрпљује само један вид проблема суштине, остављајући недовршеним други у једном произвољном

поистовећењу са забором или ништавилом, остављајући дакле једну празнину у примарној онтологији. Хајдегер је имао пуно сазнање о овој празнини; познато је да се он у *Sein und Zeit* [Битије и време] ограничио на тумачење људског *битија* које представља јединствену могућност разумевања времена, односно *начина* на који *јест* оно што јесте. Обећао је, међутим, као други део једну онтологију по себи (са насловом: *Zeit und Sein* [Време и битије]), где проблем не би био више људско *битије*, него *битије по себи*, једну онтологију која је ерминевтика битија као битија. А тај други део никада није написао.

Другим речима: динамички карактер истине у философији ХАЈДЕГЕРА ограничује се на *разумевање* (*Verständnis*) битија као временитости или одсуства, могућег откривања или ништавила бића. Посреди је један начин разумевања битија од стране људског субјекта, а не једно тумачење битија као битија.⁵⁵ ХАЈДЕГЕРОВ предлог сачињава једну теорију сазнања која истражује сазнајне могућности субјекта с ону страну конвенционалног констатовања суштина-појмова, но не и једну онтологију која успева да одговори на питање о ипостаси битија, егзистенцијалној ипостаси материје или субјекта-носиоца сазнајне могућности.

У сваком случају, онтолошка проблематика ХАЈДЕГЕРА одбија да суштину постојећег замени помоћу датих и дефинитивних умних схема. Међутим, он не дотиче и не укида, а нити тумачи чак ни макар дефинитивни карактер појавног, но свакако датог ентитета бића, статичку и закономерну кон-

⁵⁵ Упор. и аналоган овим овде закључцима афоризам Emmanuel-a LEVINAS-a: *Sein und Zeit n'a peut être soutenu qu' une seule thèse: L'être est inséparable de la compréhension de l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité* [*Sein und Zeit* могао је подржати само једну једину тезу: битије /битак/ је неодвојиво од разумевања битија (које се одвија као време), битије је већ позив на субјективност]: *Totalité et infini*, La Haye (Hijhoff) 1974, стр. 15. — Упор. прев. Неркеза Смаилагића: Emmanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno* (Veselin Masleša) Sagrajevo 1976, стр. 29. — Прим. прев.

цепцију појавног свемира. Чак и без превазилазећег предодређења, чак и као онтолошки „лебдећа“ између битија и небића, појавност појава је *то што јесте и ништа друго*.⁵⁶ Временска појавност претпоставља непротумачиво дати и дефинитивни карактер ентитета, у мери у којој се *разумева* као истина [не-заборав] а не као небиће. Бића отворена (у) времену су појаве пред-мети са статичном индивидуалношћу, ентитети затворени у свој прости идентитет, јер само тако *изгледају*, дакле нису ништа(вило). Исто то небиће *разумева се* као предуслов појавности појава, и према томе као *од-стојање* између појава и онога ко их разуме као појаве — претпоставља се ништа/вило да би се открила бића као предмети у свом одређеном идентитету, као „синтеза њих самих са њима самим“. Од-стојање *одређује* статичну индивидуалност, подвргава свођење истине бића на умно констатовање појавне онтичке индивидуалности. 216

Дакле, феноменолошка концепција не поништава дати карактер дефинитивног идентитета бића, нити мисаоно констатовање овог идентитета. Она само одбија да умно констатовање појавне онтичке индивидуалности поистовети са истином битија по себи, или да протумачи дефинитивни идентитет онтичке индивидуалности као резултат, последицу битија. Она *битије* онтичке индивидуалности *разумева* напосто као временско при-суство које је онтолошки координисано са онтичким од-суством или ништа/вилом — феноменолошка концепција је један начин да бића и битија бића *разумемо без нужног позивања на неки трансцендентни узрок или умно произвољну апсолутизацију битија*.

Закључујући, можемо дакле да поновимо да онтолошки проблематизам ХАЈДЕГЕРА окончава више у једном сазнајно-теоријском ставу неголи у једном онтолошком тумачењу —

⁵⁶ In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist — und nicht Nichts.: *Was ist Metaphysik?*, стр. 34. — Упор. и Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris (Gallimard) 1943, стр. 40: L'être est cela et, en dehors de cela, rien.

а по томе Халдегер остаје заиста доследан и апсолутно заточен у кантовској концепцији метафизике: истина је значајна као предодређење граница мишљења као мишљења,⁵⁷ онтологија се поистовећује са теоријом сазнања.

Свакако, онтолошки агностицизам, у који нас води мисао Халдегера и у коме неизбежно окончава инсистирање на индивидуалности као начину постојања, не умањује допринос Халдегера на пољу онтологије: Питање о разлици бића од битија већ је било постављено у контексту западне метафизике и похрањило онтичко-умна предодређења природе-суштине и постојања, те зато и може да западну мисао одведе много даље од њене заточености у од-стојању од битија које претпоставља његово субјективно разумевање. У случају Халдегера, ово полазишно питање има као позитивнији резултат откривење „трансцендентног“ карактера битија као истине или као ништавила,⁵⁸ дакле предодређење и поштовање граница које као сазнајни орган има мисао.

28. Рез: поистовећење Битија са личном дру(ачи)ошћу

У свом старојелинском пореклу онтолошко питање полазишно је било повезано са философским погледом на свет, са умозрењем бића. Човек обдарен могућношћу мишљења, проходи даље од чулног визуелног гледања пред-мета у свом умном гледу-сагледању њих као бића: он се пита о томе шта јесу предмети, тежи да битије предодреди као истину, односно као трајну и сталну егзистенцијалну могућност или деловање а не просто као појавно присуство. Могућност питања

⁵⁷ ...die Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind: *Über den Humanismus*. Frankfurt (Klostermann-Verl.), стр. 37.

^{*} Позитивнији, у поређењу са негирањем које представља популаризовани нихилизам потрошачких маса или безнадежна самодовољност метафизичког рационализма у границама западне цивилизације.

⁵⁸ Вид. *Sein und Zeit*, стр. 38. — *Über den Humanismus*, 24.

има за предуслов људско мишљење, али и одређује истину битија као умну стварност. Само захваљујући мишљењу човек може да превазиђе пуко оверавање присуства чулног и да се узведе у разлог [логос] њиховог постојања. И само захваљујући умној стварности логоса бића могуће је | да се 218 човек запита о истини битија, о трајној и сталној могућности и деловању постојања. Тако дакле, с једне стране ум човека, а с друге умна стварност или логос бића, представљају две темељне компоненте онтолошког питања у оквирима старе јелинске философије.

На претходним страницама смо видели да ове две детерминантне компоненте истину битија ниуколико не подвргавају објективном разумевању — не исцрпљују истину или логос бића у подударности појма и мишљеног, као у случају западноевропског рационализма. За Јелине, логос у сваком случају има анафорички [релациони] карактер, па се због тога и индивидуално разумевање логоса бића и догађаја (релационог карактера постојања и догађаја живота) остварује (верификује се) само као заједница у границама људског друштвеног живљења, дакле као заједнички логос. Знање нема други начин да се верификује „логосности“, значи, посредством релационости или заједница.

Међутим, логосност је начин како знања тако и живота, а то значи да се фундаменталне компоненте онтолошког питања, мишљење и битије, потчињавају датом логосу стварности, законима релационих обједињавања који устројавају космички склад — остварење битија свакако следује по себи дати и разумевању доступни логос који постојеће чини да буде истинито као космос. На тај начин, старојелинска онтологија нам даје једно чудесно схватање стварности као логосне хармоније и поретка. Не само да је суштина бића логосна, него и мере-границе, као и закони учествовања у општој стварности битија, сачињавају односе логосне украсности.

Овој датој логосности подвргава се чак и бог створитељ света; што значи да ова онтолошка концепција не оставља простора за првотна или квалитетна разликовања, | за ства- 219

Velika filozofska biblioteka

Osnivač
VUKO PAVIČEVIĆ

Redakcioni odbor
VELJKO KORAC, PETAR ŽIVADINOVIĆ,
SLOBODAN ŽUNJIĆ, DIMITRIJE TASIĆ

Urednik
DIMITRIJE TASIĆ

IMANUEL KANT

БИБЛИОТЕКА ФИЛОСОФСКОГ ФАКУЛТЕТА

Инв. број 10065

KRITIKA ČISTOGA
UMA

ČETVRTO IZDANJE

PREVEO
Dr NIKOLA POPOVIĆ

PREDGOVOR
Dr VELJKO KORAC



BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
BEOGRAD 1990.

dužnost ja sam ispunio već u transcendentalnoj teoriji o elementima. Ali upotreba uma, bilo da se primeni na koji predmet, ima toliko sličnoga u samoj sebi, a ipak u isto vreme, ukoliko treba da je transcendentalna, tako se bitno razlikuje od svake druge njegove upotrebe da se bez opomena jedne negativne teorije koja sadrži disciplinu naročito za taj cilj ne mogu izbeći zablude koje nužnim načinom moraju proizaći iz nevešte primene takvih metoda koji su svuda inače u skladu sa umom, samo ne u ovom slučaju.

Prvi odsek

prvoga glavnoga dela

DISCIPLINA ČISTOGA UMA U DOGMATIČKOJ UPOTREBI

Matematika nam pruža najlepši primer o tome kako se čist um srećno proširuje sam sobom i bez ikakve pomoći iskustva. Primeri su zarazni, naročito za jednu i istu moć koja, prirodno, laska sebi da će i u drugim slučajevima imati onu istu sreću koja joj je u jednome slučaju već bila pala u deo. Otuda se čisti um nada da će i u transcendentalnoj upotrebi moći isto tako srećno i temeljno da se proširuje kao što mu je to u matematici pošlo za rukom, ako samo i u njoj primeni onaj isti metod koji mu je u matematici bio tako koristan. Prema tome, nama je mnogo stalo do toga da znamo: da li je onaj metod dolaženja do apodiktične izvesnosti koji se naziva *matematičkim* istovetan sa onim metodom kojim se takva ista izvesnost traži u filozofiji i koji bi se tu morao nazvati *dogmatičnim*.

Filozofsko saznanje je saznanje uma na osnovu pojmova, matematičko saznanje je saznanje na osnovu konstrukcije pojmova. *Konstruisati* pak jedan pojam znači: predstaviti a priori onaj opažaj koji mu odgovara. Prema tome, za konstrukciju nekoga pojma potreban je jedan *neempirički* opažaj koji je zbog toga kao opažaj jedan *pojedinačan* objekat, ali koji pri svemu tome kao konstrukcija jednoga pojma (jedne opšte predstave) ipak mora da izrazi u predstavi opštost za sve moguće opažaje koji potpadaju pod isti pojam. Tako ja konstruišem jedan trougao na taj način što predmet koji tome pojmu odgovara predstavim ili pomoću same uobrazilje u čistom opažaju ili shodno njemu na hartiji u empiričkom opažaju, ali u oba slučaja potpuno a priori ne uzimajući primer za to ni iz kakvog iskustva. Pojedinačna nacrtana figura je empirička, a ipak služi tome da

izrazi pojam bez štete po njegovu opštost, jer se kod ovog empiričkog opažaja uvek pazi na radnju konstrukcije pojma za koji su sasvim sporedne mnoge odredbe, kao što su, na primer, veličina strana i uglova¹, te se, prema tome, apstrahuje od tih razlika koje ne menjaju pojam trougla.

Dakle, filozofsko saznanje posmatra ono što je posebno samo u onome što je opšte, dok matematičko saznanje posmatra ono što je opšte u onome što je posebno, čak u onome što je pojedinačno, ali ipak a priori i posredstvom uma, te zbog toga kao god što je ova pojedinačnost određena pod izvesnim opštim uslovima isto tako predmet pojma kome ova pojedinačnost odgovara samo kao jedna šema mora da se zamisli kao opšte određen.

Prema tome, bitna razlika između ove dve vrste saznanja uma sastoji se u ovoj formi, a ne zasniva se na razlici njihove materije ili njihovih predmeta. Oni koji misle da se filozofija razlikuje od matematike po tome što je objekat filozofije *kvalitet*, a objekat matematike *kvantitet* uzimaju posledicu za uzrok. Forma matematičkog saznanja je uzrok toga što se ono može odnositi samo na kvantitete. Jer zaista, samo se pojam o veličinama može konstruisati, to jest predstaviti a priori u opažaju, dok se kvaliteti mogu izložiti samo i jedino u empiričkom opažaju. Otuda je racionalno saznanje o njima moguće samo na osnovu pojmova. Tako možemo onaj opažaj koji odgovara pojmu realiteta uzeti samo i jedino iz iskustva, a nikada ga ne možemo pribaviti a priori iz sebe i pre empiričke svesti o njemu. Kupast oblik možemo predstaviti u opažanju samo na osnovu pojma, bez ikakve pomoći iskustva; međutim, boja te kupe mora prethodno da bude data u nekom iskustvu. Pojam uzroka uopšte ja ne mogu da izrazim u opažanju drukčije već samo posredstvom primera koji mi pruža iskustvo itd. Uostalom, filozofija se isto tako bavi veličinama kao i matematika, na primer totalitetom, beskonačnošću itd. Matematika se opet isto tako bavi razlikom linija i površina kao prostora koji se razlikuju po kvalitetu i isto tako ona se bavi kontinuitetom prostora kao jednim njegovim kvalitetom. Ali premda filozofija i matematika u takvim slučajevima imaju jedan zajednički predmet, ipak je način na koji se um njime bavi sasvim drukčiji u filozofiji nego u matematici. Filozofija se drži samo opštih pojmova, dok matematika sa samim pojmom ne može da učini ništa, te odmah hita opažaju u kome posmatra pojam in concreto, ali ne empirički, već tek u jednom takvom opažaju koji ona izlaži a priori,

¹ Po Hartenštajnu, trebalo bi reći: »odredbe veličine, strana i uglova«.

to jest koji je konstruisala, a u kome ono što proizlazi iz opštih uslova konstrukcije mora da ima opšte važenje i za objekat konstruisanoga pojma.

Dajte jednome filozofu pojam trougla, pa ga zamolite da na svoj način odredi u kakvome odnosu stoji zbir uglova u trouglu prema pravome uglu. On ima samo i jedino pojam o jednoj figuri koja je ograničena trima pravim linijama i u ovoj figuri pojam o tri ugla. Filozof može da razmišlja o ovome pojmu koliko mu je drago, on ipak neće pronaći ništa novo. On će moći da analize i da učini jasnim pojam prave linije ili pojam ugla ili pojam broja tri, ali do drugih osobina koje se u tim pojmovima ne nalaze on pri tom neće doći. Međutim, neka se ovih pitanja poduhvati geometar. On će odmah početi sa konstruisanjem trougla. Znajući da dva prava ugla iznose toliko koliko svi susedni uglovi koji se mogu povući iz jedne tačke na jednoj pravoj, on će produžiti jednu stranu svoga trougla i dobiće dva susedna ugla čiji zbir iznosi dva prava. Zatim će spoljašnji ugao podeliti na taj način što će sa suprotnom stranom trougla povući jednu paralelnu liniju, pa će videti da je dobio jedan spoljašnji susedni ugao koji je jednak sa jednim unutrašnjim uglom itd. Na taj način geometar, rukovodeći se stalno opažanjem, dolazi posredstvom jednog lanca od zaključaka do potpuno jasnog i u isto vreme opšteg rešenja problema.

Ali matematika ne konstruiše samo veličine (*quanta*), kao što se čini u geometriji, već i čistu veličinu (*quantitatem*), kao što se čini u algebri, pri čemu ona potpuno apstrahuje od prirode predmeta koji treba zamisliti prema jednom takvom pojmu veličine. Potom ona sebi odabere neko označenje za sve konstrukcije veličina uopšte (brojeva)¹, kao što su sabiranje, oduzimanje, izvlačenje korena itd.; pa pošto je označila i opšti pojam veličina prema njihovim različitim odnosima, ona onda na osnovu izvesnih opštih pravila izlaže u opažanju svaku operaciju pomoću koje se veličina proizvodi i menja. Kad jednu veličinu treba podeliti drugom, ona kombinuje njihove karaktere prema formi koja označuje deljenje itd., te tako na osnovu jedne simbolične konstrukcije, kao god i geometrija na osnovu jedne ostensivne ili geometrijske konstrukcije (samih predmeta), dospeva tamo kuda diskurzivno

¹ Ova zagrada u originalu stoji posle »itd.«, odakle ju je Erdman preneo na ovo mesto. Hartenštajn je ostavlja na mesto posle »itd.«, ali posle nje dodaje reč »i«.

saznanje posredstvom samih pojmova nikada ne bi moglo dospeti.

Šta može da bude uzrok razlike ovih položaja u kojima se nalaze ova dva veštaka u umovanju od kojih se jedan služi samo pojmovima, dok drugi pribegava opažajima koje on predstavlja a priori shodno pojmovima? Ovaj uzrok je na osnovu gore izloženih transcendentálnih osnovnih učenja jasan. Ovde nije stalo do analitičkih stavova koji se mogu dobiti prostom analizom pojmova (u tome bi filozof bio, bez sumnje, u preimućstvu nad svojim suparnikom), već je stalo do sintetičnih stavova, i to do takvih sintetičkih stavova koji treba da se saznaju a priori. Jer zaista, nije potrebno da ja vidim ono što stvarno zamišljam u svome pojmu trougla (to nije ništa drugo do prosta definicija); naprotiv, ja treba da izadem iz ovog pojma da bih došao do osobina koje se u njemu ne nalaze, a koje mu ipak pripadaju. Međutim, to nije moguće drukčije već samo tako što ću odrediti svoj predmet prema uslovima ili empiričkog opažaja ili čistog opažaja. U prvom slučaju dobio bih samo jedan empirički stav (merenjem njegovih uglova) koji nije ni opšti a još manje nužan, a o takvim stavovima nije reč. Drugi postupak, međutim, jeste matematička konstrukcija, i to u ovom slučaju to je geometrijska konstrukcija, na osnovu koje ja u jednome čistom opažaju domećem isto tako kao i u empiričkom opažaju jednu raznovrsnost koja pripada šemi trougla uopšte, te, dakle, njegovome pojmu, čime se svakako moraju konstruisati¹ opšti sintetični stavovi.

Ja bih dakle o trouglu uzalud filozofirao, to jest diskurzivno razmišljao; time se ne bih ni najmanje pomakao od definicije kojom je zapravo trebalo da počnem. Postoji zaista i jedna transcendentálna sinteza iz sve samih pojmova koja opet polazi za rukom samo filozofu, ali koja se tiče samo jedne stvari uopšte i uslova pod kojima opažaj te stvari može pripadati iskustvu. Međutim, u matematičkim problemima nije reč o tome niti uopšte o egzistenciji, već je reč o osobinama predmeta samih po sebi, jedino ukoliko su oni u vezi sa njihovim pojmom.

Na navedenom primeru hteli smo samo jasno da pokažemo kolika razlika postoji između diskurzivne upotrebe uma shodno pojmovima i njegove intuitivne upotrebe pomoću konstrukcije pojmova. Sada je, razume se, pitanje: koji uzrok čini ovu

¹ Erdman mesto reči »konstruisati«, koje u tekstu nema, domeće reči »mogu saznati«.

dvostruku upotrebu uma nužnom, i po kojim uslovima možemo poznati da li se obavlja samo prva ili ujedno i druga njegova upotreba.

Ipak se sve naše saznanje odnosi na kraju krajeva na moguće opažaje; jer samo na osnovu njih neki predmet biva dat. Jedan pojam a priori (jedan neempirički pojam¹) ili već u sebi sadrži neki čist opažaj, i u tome slučaju on se može konstruisati, ili pak on u sebi sadrži samo sintezu mogućih opažaja koji nisu dati a priori, i u tome slučaju pomoću njega se može zaista suditi sintetički i a priori, ali samo diskurzivno prema pojmovima, a nikako intuitivno na osnovu konstrukcije pojma.

Međutim, od svih opažaja nijedan drugi opažaj nije dat a priori osim proste forme pojava: prosta i vremena i jedan pojam o njima kao *quantis* može se pomoću broja predstaviti a priori u opažanju, to jest može se konstruisati ili istovremeno sa njihovim kvalitetom (njihov oblik) ili pak samo njihov kvantitet (prosta sinteza jednorodne raznovrsnosti). Ali materija pojava posredstvom koje su nam *stvari* date u prostoru i vremenu može se predstaviti samo u opažanju, te dakle a posteriori. Jedini pojam koji ovaj empirijski sadržaj pojava predstavlja a priori jeste pojam *stvari* uopšte, i sintetično saznanje a priori ovoga pojma ne može dati ništa drugo već samo prosto pravilo sinteze onoga što opažanje može dati a posteriori, a nikada nam ne može dati a priori opažaj realnog predmeta, jer on nužnim načinom mora biti empirijski.

Sintetični stavovi koji se odnose na *stvari* uopšte, čiji opažaj ne može biti dat a priori jesu transcendentalni. Prema tome, transcendentalni stavovi nikada ne mogu biti dati posredstvom konstrukcije pojmova, već samo na osnovu pojmova a priori. Oni sadrže u sebi samo pravilo po kome u iskustvu treba tražiti izvesno sintetično jedinstvo onoga što se ne može opažajno predstaviti a priori (čulnih opažaja). Međutim, nijedan od svojih pojmova oni ne mogu ni u jednom slučaju predstaviti a priori, već to postižu samo a posteriori posredstvom iskustva koje je upravo tek na osnovu tih sintetičnih osnovnih stavova moguće.

Ako o nekome pojmu treba da sudimo sintetički, onda moramo izaći izvan ovoga pojma i pribeci nekom opažaju u kome je on dat. Jer zaista, ako bismo ostali kod onoga što se sadrži u pojmu, onda bi sud bio samo analitičan i predstavljao

¹ Po Vileu, reči u zagradi treba da glase: »ne jedan empirijski pojam«.

bi samo jedno objašnjenje misli po onome što se u njoj stvarno nalazi. Međutim, ja mogu da pređem od pojma ka čistom ili empiričkom opažaju koji tome pojmu odgovara, da bih ga u njemu posmatrao in concreto i da bih saznao a priori ili a posteriori ono što pripada njegovome predmetu. U prvom slučaju mi bismo imali racionalno i matematičko saznanje na osnovu konstrukcije pojma, a u drugom slučaju mi bismo imali prosto empiričko (mehaničko) saznanje koje nikada ne može dati nužne i apodiktične stavove. Tako bih mogao da raščlanjavam svoj empirički pojam o zlatu, a da pri tom ne dobijem ništa drugo već samo to što ću prosto moći da prebrojim sve ono što stvarno zamišljam u ovoj reči, zbog čega zaista nastaje u mome saznanju neko logičko poboljšanje ali se moje saznanje time niti povećava niti umnožava. Međutim, ako uzmem materiju koja se pod tim imenom javlja, pa sa njom priredim razna posmatranja, onda dobijam od njih razne sintetične stavove, ali koji su empirički. Matematički pojam jednog trougla ja bih konstruisao, to jest predstavio bih ga a priori u opažanju i na taj način bih dobio jedno sintetično saznanje, ali koje je racionalno. Ali, ako je meni dat transcendentalan pojam realiteta, supstancije, sile itd., onda on ne označuje ni neki empirički ni neki čist opažaj, već samo i jedino sintezu empiričkih opažaja (koji dakle ne mogu biti dati a priori); dakle, pošto sinteza ne može da izađe a priori do opažaja koji tome pojmu odgovara, to iz njega ne može da proizađe nikakav sintetičan stav koji određuje, već samo jedan osnovan stav sinteze* mogućih empiričkih opažaja. Prema tome, jedan transcendentalan stav jeste jedno sintetično saznanje uma u samim pojmovima, te je dakle diskursivan, pošto je tek na osnovu njega moguće svako sintetično jedinstvo empiričkog saznanja, a posredstvom njega ne biva dat nikakav opažaj a priori

I tako postoje dve vrste upotrebe uma koje, i pored svoje sličnosti koja se sastoji u tome što njihovo saznanje jeste opšte i po svome poreklu a priori, ipak jesu u svome daljem razvoju vrlo različite, i to zbog toga što se u pojavi pomoću koje nam bivaju dati svi predmeti nalaze dva dela: forma opažanja (prostor i vreme) koja se potpuno a priori može saznati i odrediti

* Posredstvom pojma uzroka ja stvarno izlazim iz empiričkog pojma o jednome događaju (o onome što se dešava), ali ne idem opažaju koji predstavlja pojam uzroka in concreto, već vremenskim uslovima uopšte, koji bi se u iskustvu mogli naći shodno pojmu uzroka. Ja, dakle, postupam prosto na osnovu pojma, a ne mogu postupati na osnovu konstrukcije pojmova, jer je pojam jedno pravilo sinteze čulnih opažaja koji nisu čisti opažaji, te se ne mogu predstaviti a priori.

i materija (ono što je fizičko) ili sadržaj koji znači jedno nešto što se nalazi u prostoru i vremenu, te dakle što sadrži egzistenciju i što odgovara osećaju. Što se tiče sadržaja koji može biti dat na određeni način samo i jedino empirički, mi o njemu možemo imati a priori samo neodređene pojmove sinteze mogućih osećaja ukoliko oni pripadaju jedinstvu apercepcije (u jednome mogućem iskustvu). Što se tiče forme opažanja, mi možemo naše pojmove o njoj da odredimo a priori u opažanju na taj način što stvaramo sebi pomoću jednoobrazne sinteze u prostoru i vremenu same predmete, posmatrajući ih samo kao quanta. Ona prva upotreba uma zove se upotreba uma u pojmovima; u njoj možemo činiti samo i jedino to da pojave podvodimo pod pojmove prema njihovoj realnoj sadržini, nakon čega¹ one mogu biti određene samo empirički, to jest a posteriori (ali shodno onim pojmovima kao pravilima jedne empiričke sinteze). Ova druga upotreba uma sastoji se u konstruisanju pojmova; u njoj pojmovi, pošto se već odnose na jedno opažanje a priori, mogu upravo zbog toga da budu dati u čistom opažanju kao određeni a priori i bez ikakvih iskustvenih data. Ispitati sve ono što postoji (kao stvar u prostoru ili u vremenu) da bismo znali da li i ukoliko ono jeste ili nije neki quantum, da li se u njemu mora predstaviti neka egzistencija ili odsustvo egzistencije, ukoliko je to nešto (što ispunjava prostor i vreme) prvi supstrat ili prosta odredba, da li se u svojoj egzistenciji odnosi prema nečemu drugom kao prema uzroku ili kao prema posledici i, najzad, da li je izolovano ili stoji u uzajamnoj povezanosti sa drugim u pogledu egzistencije, jednom reči, ispitati mogućnost ove egzistencije, njenu stvarnost i nužnost ili njihove suprotnosti: sve to spada u saznanje uma u pojmovima i zove se *filozofsko* saznanje. Međutim, odrediti a priori jedan opažaj u prostoru (oblik), deliti vreme (trajanje) ili prosto saznati ono što je opšte u sintezi onoga što je jedno i isto u vremenu i prostoru i saznati veličinu jednoga opažaja uopšte (broj) koja otuda proizlazi: to je jedna *operacija uma* koja se sastoji u konstruisanju pojmova i zove se *matematička operacija uma*.

Veliki uspeh koji um postiže posredstvom matematike dovodi nas sasvim prirodno na pretpostavku da će, ako ne matematika, onda njen metod imati uspeha i izvan oblasti veličina, pošto ona sve svoje pojmove svodi na opažaje koje može predstaviti a priori i time postaje tako reći gospodar prirode;

¹ Po Erdmanu, mesto »darauf«, treba da stoji »dadurch«, te bi ovaj stav glasio: »na koji način one itd.«

međutim, čista filozofija svojim diskurzivnim pojmovima a priori barata po prirodi, a da ne može učiniti da se realitet tih pojmova opazi a priori, te da ih na taj način proveriti. Majstorima u ovoj veštini nije, izgleda, nedostajalo samopouzdanje kad god su se latili ovoga posla, pri čemu je publika polagala velike nade u njihovu umešnost. Jer pošto oni jedva da su ikada filozofirali o svojoj matematici (jedan težak posao!) to im nije ni na pamet pala specifična razlika između jedne i druge upotrebe uma. Opšte primljena i empirički upotrebljena pravila koja oni pozajmljuju od običnoga uma važe onda za njih mesto aksioma. Njih se ništa ne tiče otkuda su im pojmovi prostora i vremena kojima se oni bave (kao jednim elementarnim kvantitetima), a isto tako im izgleda nekorisno da ispituju poreklo čistih pojmova razuma, a s tim u vezi i obim njihovoga važenja, već je za njih glavno da se tim pojmovima služe. U svemu tome oni postupaju kako treba sve dok ne prekorače granice koje su im određene, naime granice *prirode*. Inače oni neprimetno nabasaju iz polja čulnosti u nesigurnu oblast čistih i čak transcendentálnih pojmova u kojoj im tle ne dopušta ni da stoje ni da plivaju (*instabilis tellus, innabilis unda*) i kojoj se mogu činiti samo nesigurni koraci od kojih vreme ne zadržava ni najmanji trag; međutim, u matematici njihov hod izgrađuje jedan široki put na koji sa pouzdanjem može poći i najdocnije pokolenje.

Pošto smo postavili sebi u dužnost da tačno i sa izvesnošću odredimo granice čistoga uma u transcendentálnoj upotrebi, dok se međutim ovo njegovo stremljenje odlikuje time što se i pored najjasnijih i najstrožijih opomena stalno zavarava nadom da će pre potpunog napuštanja svoje namere dospeti izvan granica iskustva u dražesne predele intelektualnoga, to je nužno podići tako reći i poslednji lenger jedne fantastične nade i pokazati da primena matematičkog metoda u ovoj vrsti saznanja ne može da bude ni od kakve koristi, osim možda te da se još jasnije otkriju njegove slabe strane: da su, prema tome, geometrija i filozofija dve potpuno različne stvari, premda se u prirodnoj nauci uzajamno pomažu, te da jedna od njih nikada ne sme u svome postupanju podražavati onu drugu u njenome postupanju¹.

Temeljna valjanost matematike zasniva se na definicijama, aksiomama i demonstracijama. Ja ću se zadovoljiti time što ću pokazati: da filozofija ne može nijedan od ovih elemenata ni da pribavi ni da podražava u smislu u kome ih uzima mate-

¹ Po U., koji mesto »dem« stavlja »der«.

matika, da geometar, primenjujući svoj metod u filozofiji, može da proizvede samo i jedino kule od karata, a da filozof svojim metodom može da izazove u matematici samo jedno brbljanje, premda se filozofija sastoji upravo u tome što poznaje njegove granice, pa čak ni matematičar ne može da odbaci opomene filozofije ni da pređe preko njih, ako samo njegov talenat nije jednostran i ako ga priroda nije ograničila na njegov fah.

1. O definicijama. Kao što sam izraz pokazuje, *definirati* znači strogo uzev samo izložiti* prosto i iscrpno pojam jedne stvari u njegovim granicama. Prema jednom takvom zahtevu jedan *empirički* pojam ne može se definisati, već se može samo *eksplicirati*. Jer zaista, pošto u empiričkom pojmu imamo samo nekoliko oznaka neke vrste predmeta iz čulnosti, to nikada ne znamo sigurno da li se pod ovom reči koja označuje jedan i isti predmet ne zamišlja u jednom slučaju više njegovih oznaka a u drugome slučaju manje. Tako neki u pojmu zlata mogu zamišljati osim težine, boje i čvrstine još i to da zlato ne rđa, dok drugi možda ne znaju ništa o toj njegovoj osobini. Mi se služimo izvesnim oznakama samo dōle dok nalazimo da su one dovoljne za razlikovanje; nova posmatranja pak čine da neke oznake otpadnu a da druge pridodu, te pojam dakle nikada ne stoji među sigurnim granicama. A čemu bi moglo i služiti to da se jedan takav pojam definiše, pošto mi, kada je, na primer, reč o vodi i njenim osobinama, ne ostajemo pri onome što se zamišlja pod rečju voda, već pristupamo opitima, i reč sa ono malo oznaka koje su u vezi s njom sačinjava samo naime-novanje jedne stvari, a ne i njen pojam, tako da vajna definicija nije ništa drugo nego odredba reči. Na drugom mestu opet isto je tako, strogo govoreći, nemoguće definisati nijedan pojam koji je dat a priori, na primer pojam supstancije, pojam uzroka, prava, pravičnosti itd. Jer zaista, da je jasna predstava nekog (još u nejasnoj formi) datog pojma razvijena potpuno, ja u to mogu biti siguran samo u tome slučaju ako znam da je ona adekvatna predmetu. Ali pošto pojam predmeta onakav kakav nam je dat može da sadrži u sebi mnogo nejasnih predstava koje mi pri analizi previdamo, premda ih u primeni stalno upotrebljavamo, to će iscrpnost analize moga pojma uvek ostati sumnjiva, te se na osnovu mnogih zgodnih primera može učiniti

* Iscrpnost se sastoji u jasnosti i potpunosti oznaka: granice znače tačnost koja se sastoji u tome da se ne daju više oznaka već samo koliko je nužno za potpunost pojma; prosto pak znači da ova odredba granica nije niotkud izvedena, te da joj je potreban još neki dokaz što bi vajnu definiciju učinilo nesposobnom da stoji na čelu svih sudova o jednome predmetu.

samo *verovatnom*, a nikako i *apodiktički* izvesnom. Mesto iz-raza: definicija, radije bih upotrebio izraz *ekspozicija* koji je po svome karakteru oprezniji, te pod njim kritičar može do-nekle da prizna definiciju, a da je ipak u pogledu njene pot-punosti u nedoumici. Prema tome, pošto se ne mogu definisati ni empirički pojmovi ni pojmovi koji su dati a priori, to pre-ostaju još samo i jedino proizvoljno zamišljeni pojmovi na kojima se ova veština može da oprobati. U takvom slučaju uvek mogu da definišem svoj pojam; jer zaista, ja na svaki način moram znati šta sam hteo da zamislim, pošto sam namerno stvorio svoj pojam i nisam ga dobio ni od prirode moga razuma ni od iskustva, ali pri tom ne mogu reći da sam na taj način definisao neki pravi predmet. Jer zaista, ako pojam zavisi od empiričkih uslova, kao, na primer, pojam sata na lađama, onda ni predmet ni njegova mogućnost još nisu dati posredstvom ovoga proizvoljnoga pojma; na osnovu toga pojma ja ne znam čak ni to da li uopšte njemu odgovara neki predmet, te se moje objašnjenje pre može nazvati *deklaracijom* (moga projekta) nego definicijom jednoga predmeta. Na taj način, kao podesni za definisanje preostali bi još samo oni pojmovi koji u sebi sadrže proizvoljnu sintezu koja se može konstruisati a priori; prema tome, definicije postoje samo u matematici. Jer mate-matika onaj predmet koji zamišlja ona takođe izražava a priori u opažanju i taj predmet očevitno ne može sadržati u sebi ni više ni manje nego što sadrži pojam, jer je pojam o predmetu bio dat prvobitno posredstvom objašnjenja, to jest tako da objašnjenje nije niotkud izvedeno. Nemački jezik ima za poj-move *ekspozicije*, *eksplikacije*, *deklaracije* i *definicije* samo i jedino jednu reč: objašnjenje; zbog toga moramo unekoliko popustiti u strogosti onoga zahteva po kome smo naime filo-zofskim objašnjenjima uskratili počasnno ime definicija, pa ćemo celu ovu primedbu ograničiti na ovo: filozofske definicije su samo eksplikacije datih pojmova, a matematičke definicije su konstrukcije prvobitno formiranih pojmova; filozofske defini-cije postaju samo analizom (čija potpunost nije apodiktički iz-vesna), a matematičke definicije postaju sintezom, te, dakle, one sam pojam proizvode, a filozofske ga samo objašnjavaju. Iz toga sleduje:

a) U filozofiji se ne sme inače podrazavati matematika, pa da se počinje sa definicijama, osim samo radi prostih pokušaja. Jer zaista, pošto filozofske definicije jesu raščlanjavanja datih pojmova, to ovi pojmovi, premda samo još u nejasnoj formi, dolaze unapred, te njihova nepotpuna ekspozicija dolazi pre potpune, tako da mi iz nekoliko oznaka koje smo dobili na

osnovu jedne još nepotpune analize možemo izvesti još neke oznake pre nego što dođemo do potpune ekspozicije, to jest do definicije; jednom reči: u filozofiji definicija kao odmerena jasnost treba da dođe na kraju, a ne u početku.* Naprotiv, u matematici pre definicije nemamo nikakvog pojma, pošto pojam tek postaje na osnovu definicije; prema tome, matematika mora i ona uvek može da počne sa definicijom.

b) Matematičke definicije ne mogu nikada biti lažne. Jer, zaista, pošto u matematici pojam tek iz definicije postaje, to on u sebi sadrži samo ono što je definicija htela njime da zamisli. Ali premda u matematičkim definicijama ne može u pogledu sadržine biti ničega netačnoga, ipak se katkad, iako vrlo retko, može da pogreši u formi (u koju se ona oblači), naime u pogledu preciznosti. Tako obična definicija kružne linije: krug je *kriva* linija čije su sve tačke podjednako udaljene od jedne tačke (središnje tačke) sadrži u sebi tu pogrešku što je u nju bez potrebe upletena odredba *kriv*. Jer zaista, mora da postoji jedna naročita teorema koja se izvodi iz definicije i koja se lako može dokazati, a to je: svaka linija čije su sve tačke podjednako udaljene od jedne jedine tačke jeste kriva (nijedan njen deo nije prav). Međutim, analitične definicije mogu da budu lažne na više načina: ili na taj način što unose u sebe oznake kojih u pojmu stvarno nije bilo ili po tome što nisu potpune, a to čini suštinu jedne definicije, pošto mi u potpunost svoje analize ne možemo biti apsolutno sigurni. Zbog toga se metod definisanja u matematici ne može podrazdavati u filozofiji.

2. O *aksiomima*. Aksiomi, ukoliko su neposredno izvesni, jesu sintetični osnovni stavovi a priori. Međutim, jedan pojam ne može da se spoji sa drugim pojmom sintetički a ipak neposredno, jer da bismo mogli da izađemo iz jednog pojma, nama je potrebno neko treće saznanje koje će posredovati. A pošto je filozofija samo saznanje uma na osnovu pojmova, to se u njoj nikada neće naći neki osnovni stav koji bi zasluživao da se nazove aksiomom. Međutim, matematika je sposobna za

* Filozofija obiluje pogrešnim definicijama, naročito takvim koje zaista sadrže u sebi elemente za definiciju, ali još ne u potpunosti. Ako sa jednim pojmom ne bismo ništa mogli početi pre nego što ga definišemo, onda bi sa svakim filozofiranjem stajalo vrlo rđavo. Ali pošto se i od elemenata (analize), ukoliko ih je nađeno, može činiti dobra i sigurna upotreba, te se vrlo korisno mogu upotrebiti i nepotpune definicije, to jest stavovi koji zapravo još nisu definicije, ali su inače istiniti i predstavljaju približne definicije. U matematici definicije se odnose ad esse, u filozofiji ad melius esse. Doći do definicija je prijatno, ali često vrlo teško. Tako pravnici još traže definiciju za svoj pojam o pravu.

aksiome, pošto ona pomoću konstrukcije pojmova može u opažanju predmeta da spoji njegove predikate a priori i neposredno, kao, na primer, u tvrđenju da tri tačke uvek leže u nekoj ravni. Naprotiv, jedan sintetičan osnovni stav iz sve samih pojmova ne može nikada da bude neposredno izvestan, kao, na primer, stav: sve što se događa ima svoj uzrok, pošto moram da potražim u iskustvu nešto treće, naime uslov vremenske odredbe, te nisam mogao jedan takav osnovni stav da saznam sasvim neposredno samo iz pojmova. Prema tome, diskurzivni osnovni stavovi sasvim su drukčiji nego što su intuitivni osnovni stavovi, to jest aksiomi. Diskurzivni osnovni stavovi zahtevaju još i jednu dedukciju, dok se aksiomi potpuno mogu nje lišiti; i pošto su aksiomi upravo zbog toga evidentni, što sa filozofskim osnovnim stavovima i pored sve njihove izvesnosti ne može da bude slučaj, to je jedan sintetičan osnovni stav čistoga i transcendentalnoga uma beskrajno daleko od toga da bude tako očigledan (kao što se to obično prkosno tvrdi) kao što je stav: *dva puta dva jeste četiri*. Zaista, ja sam u analitici pri postavljanju table osnovnih stavova čistoga razuma spomenuo i izvesne aksiome opažanja; ali osnovni stav koji je tamo naveden nije sam bio aksiom, već je služio samo tome da bi se pokazao princip mogućnosti aksioma uopšte, a on sam jeste samo osnovni stav iz pojmova. Jer zaista, u transcendentnoj filozofiji mora, štaviše, da se pokaže kako je moguća matematika. Prema tome, filozofija nema nikakvih aksioma i nikada ne sme da propisuje svoje osnovne stavove a priori kao apsolutne, već se mora potruditi da svoje pravo na njih opravda posredstvom neke njihove temeljne dedukcije.

3. O *demonstracijama*. Samo jedan apodiktičan dokaz, ukoliko je po svome karakteru intuitivan, može se nazvati demonstracijom. Iskustvo nam zaista pokazuje ono što jeste, ali ne i to da ono nikako ne može biti drukčije. Zato empirička posvedočenja nikako ne mogu pribaviti neki apodiktičan dokaz. A iz pojmova a priori (u diskurzivnom saznanju) ne može se nikada dobiti intuitivna izvesnost, to jest evidencija, baš i kada bi sud bio apodiktički izvestan. Prema tome, demonstracije postoje samo u matematici, pošto ona ne izvodi svoje saznanje iz pojmova već iz njihove konstrukcije, to jest iz opažanja koji može da bude dat a priori kao nešto što pojmovima odgovara. Čak i postupanje algebre sa svojim jednačinama, iz kojih ona posredstvom redukcije iznalazi istinu zajedno sa dokazom, predstavlja sobom, iako ne geometrijsku konstrukciju, ipak neku karakterističnu konstrukciju u kojoj se pojmovi, a naročito pojmovi o odnosu veličina izražavaju pomoću znakova u opa-

