

ДЕЈВИД Е. КУПЕР

**СВЕТСКА
ФИЛОЗОФИЈА
ИСТОРИЈСКИ УВОД**

Са енглеског превели
ЉИЉАНА ПЕТРОВИЋ (5-289)
и ПРЕДРАГ ШАПОЊА (290-572)

СВЕТОВИ / НОВИ САД

ција, јер шта ако претпоставимо да се оно што се мени чини праведним разликује од онога што делује праведно мојим суграђанима. Ако је човек мера ствари, ја не могу бити у криву. Међутим, ако је та мера друштво, онда моје становиште може бити неисправно. Било како било, идеја да принципи правде нису уткани у прећу света, нити рођењем усађени у људску душу, већ да представљају вештачке творевине које варирају од друштва до друштва, постала је крајем петог века п.н.е. прилично учестала, и то не само међу филозофима. Баш као што "Демокрит елиминише есхиловску космичку правду" из општег поретка ствари, Тукидид је "искључује из историје".²² Понашање држава током Пелопонеског рата је показало да ће се државе повинovati ономе што правда налаже само ако је то у њиховом личном интересу. Међутим, често се дешава да им придржавање тих правила не иде у прилог, те у тим случајевима није ни погрешно ни ирационално оглушити се о њих.

Укратко, до друге половине петог века правда је већ била темељно "денатуризована". Према атомистичкој космологији, материјална природа није ништа друго до кретање атома у простору, те је стога лишена било какве вредности или сврхе, док за софисте попут Протагоре поимање моралних принципа не улази у састав људске природе, будући да ти принципи представљају производ локалне конвенције. Међутим, ускоро ће се појавити и извесни дисидентски гласови, од којих је најснажнији несумњиво био Сократов – мада ће његовом највећем ученику, Платону, остати да у грандиозном стилу реконструише концепцију стварности која је наизглед била дискредитована савезом атонизма и релативизма.

3 Платон

До времена Платонове младости, у атинским интелектуалним круговима се одомаћио, па чак и ушао у моду, следећи скуп становишта. Стварни свет, у оној мери у којој га уопште можемо спознати, представља материјални механизам, састављен од "атома" и лишен било какве вредности или сврхе. Тај свет, између осталих, настанују и људска бића, која се разликују једино по нарочитој материји – можда "сферичним" атомима – од којих су сачињене њихове душе. Судови о познатом свету које нам пружају наша чула су или сви до једног лажни или сви до једног истинити, зависно од тога да ли се према њима односимо као према заблуделим покушајима да кажемо какве ствари уистину јесу или као

према неумољивим изразима субјективних искустава. Будући да је сама стварност лишена вредности, судови о правди, исправности, лепоти и сличним стварима напосто региструју повољност или неповољност наших ставова, односно процену о томе шта нека особа или друштво смаatraју корисним или погодним у датим околностима.

Ја ћу овде, ради погодности, такво становиште назвати "научничким", између осталог и због тога што оно поседује изразите сличности са позицијом коју су у новије време усвојили бројни мислиоци који сами себи честитају на постизању чврсте научне перспективе. Платонима критику такве позиције стога није применљива само на античко доба. Међутим, на темељу чега је Платон одбацио таква гледишта? Дабисмо одговорили на то питање, биће најбоље да кренемо од надахнућа које је он добио од свог славног учитеља, Сократа.

Сократ и знање

Сократ (469–399. п.н.е.) није за собом оставио ниједно писано дело и готово све што о њему знамо нападирчено је из Платонових дијалога, где се он у већини случајева појављује као главни говорник. То нас доводи до још одавно установљеног проблема: када Сократ изражава сопствена становишта, а када је само преносник Платонових гледишта? Ја ћу се овде држати мудре модерне претпоставке по којој су у раним дијалозима изложена становишта историјског Сократа, док у средњим и позним дијалозима – од увођења теорије облика – Платон заправо користи "Сократа" као свог портпарола.

Сократ је свакако једна од најинтригантнијих и најконтроверзнијих личности у целокупној људској историји. Док га неки сматрају рационалистичком заменом за Христа, по другима, као што је Ниче, он је "типични хохштаплер", декадентни "лакрдияш који је навео људе да га озбиљно схвате".²³ Утицај овог мислиоца на његове атинске савременике био је подједнако драматичан и разнолик. Неки су, попут Платона и бриљантног демагога и генерала Алкибијада, према њему осећали безрезервну љубав и дивљење, док су га други, а нарочито они који су га 399. године п.н.е. осудили на смрт због лошег утицаја на младе и непоштовања градских богова, сматрали опасним нихилистом, упркосдугогодишњој храброј војничкој служби. Сократови војнички подвизи не представљају једину индикацију да је тај ониски плебејац не нарочито привлачне спољашности био човек гвозденог кова. Приповеда се да је Сократ читаве ноћи могао да остане на ногама, да пије док сви из друштва не заврше под столом, и да потом, свеж као роса, отпочне са новим радним даном. Што је још значајније, Сократ је, с обзиром на мо-

ралna становišta koja je zaŝtao, poŝedovao neobičan ŝtepen kontro-
le nad ŝvojim apetitima i emocijama – o čemu, na primer, ŝvedoči ču-
njenica da je uŝeo da očuva čednoŝt uprkos tome ŝto je brojne noći
preŝavao pored zgodnog i promiŝuitetnog Alkibijada, prema kome je
oŝećao ŝnažnu fizičku privlačnoŝt.²⁴

Иронично је, али и сасвим разумљиво, да је Сократ на крају био оптужен за корупцију младих умова: иронично због тога што је он настојао да одбрани могућност моралног знања од напада скептика и релативиста, а разумљиво зато што његови супарници из раних дијалога махом нису били поменути софисти, већ дрски самоуверени младићи са заблуделим представама о разним традиционалним врлинама. Тако, на пример, Еутифрон и Лахет брзо увиђају да они заправо појма немају шта су то побожност и храброст. Осим тога, уместо да им пружи одговоре, Сократ оставља питања да висе у ваздуху – због чега су га упоређивали са “ражом” која своје жртве оставља у стању “омамљености” (Менон 80).²⁵ Исто тако, Сократ се спремно одрицао било каквог знања о поменутим питањима, објашњавајући да објава Делфског пророчишта да је он најмудрији међу људима заправо значи да он, за разлику од других, не тврди да зна оно што не зна (*Одбрана Сократова*, 21). Стога не изненађује да је Сократ, упркос свом критичком ставу према софистима, уживао значајну репутацију и имао велики број поклоника у њиховим круговима.

Знање о врлинама кога се Сократ одрицао представљало је специфичну врсту знања. Наиме, једна од његових кључних претпоставки била је да не само он, већ људски род генерално, поседује изврстан тип знања – колико год оно било имплицитно и неразвијено – о правди, побожности или ма чему другом. Људи морају поседовати то знање јер се у супротном не би могла објаснити њихова коначна спознаја да су њихови неспретни покушаји да окарактеришу те појмове *погрешни*. Како, на пример, неко може увидети да је погрешно дефинисати побожност као повиновање вољи богова, ако та особа већ не поседује извесно разумевање о томе шта побожност заиста јесте? Оно што људима, укључујући и самог Сократа, обично недостаје јесте снажна и уверљива дефиниција “побожности”, “правде” и томе сличног – дефиниција која ће открити зашто различите ствари које се природно препознају као побожне (или праведне) јесу такве и зашто оне оличавају врлине вредне нашег поштовања и дивљења. Или, другачије изложено, људима недостаје експлицитно разумевање извесног стандарда који би се могао применити на бројне ствари које називамо “побожним” или “праведним”. То се не може постићи пуким набрајањем актуелних примера неке врлине, нити генерализацијом на основу неке емпиријске особине којом би се такви примери могли одликовати. Праведни

postupci u izvesnim slučajevima mogu poprimiti formu držanja obećanja, ali se pravda ne može definisati kao poštovanje obećanja jer je moguće zamisliti slučajeve u kojima bi takav postupak bio potpuno pogrešan.

Joш општије, стандарди на основу којих просуђујемо да ствари из емпиријског света поседују извесну особину не могу бити изведени из опсервације тог света. Узмимо, на пример, једнакост (дужине, тежине, итд.). Ми кажемо да су два штапа или два камена једнака, али "такво једначавање ствари није исто што и апсолутна једнакост" (Федон, 74). Једино одношењем према том апсолутном стандарду, који никада није строго инстанциран у опаљљивом свету, ствари се могу проценити као више или мање једнаке. Исто се може применити и на доношење судова по којима су нека лица лепа или неки поступци праведни. Ништа у овом хаотичном, нестабилном, збрканом свету није апсолутно лепо или праведно: па ипак, једино у односу на неки апсолутни стандард можемо увидети да нешто није лепо или праведно, или да се пак приближава некој од тих жељених особина.

Тежња за постизањем експлицитног знања о поменутиим стандардима за Сократа није пука академска разонода. Иако се груба способност и спремност да се формирају “истинска мишљења” о врлинама могу у многим ситуацијама показати довољним, често nailазимо на “тешке случајеве” који захтевају примену нечег егзактнијег. Тако се Еутифрон, у дијалогу који носи његово име, суочава са озбиљним и тешким питањем: да ли му побожност допушта да оптужи свог рођеног оца за убиство? У генералнијем смислу, Сократ верује да, будући да врлине морају доносити добробит онима који их практикују – и будући да нико вољно не чини оно за шта зна да ће му naudити – стицање одговарајућег знања или мудрости повлачи за собом очигледну премију. Тврдујућег знања или мудрости повлачи за собом очигледну премију. Тврдућа да “врлина мора представљати својеврсну мудрост” делује обесхрабрујуће ако смо склони мишљењу да је мало оних који су предиспозирани за мудрост. Међутим, Сократ је у том погледу био оптимиста и веровао – како ће Плутарх то изложити – да “судбина ниједног човека није тако дарезљиво обасула такозваним dobrим животним стварима да он у потпуности остане ван домашаја филозофије”, која представља пут ка мудрости.²⁶

Упркос томе, Сократ није потцењивао тешкоће које се јављају на путу ка постизању мудрости. Као прво, те "такозване добре животне ствари", као што је полно уживање, могу се лако умешати и омести неапристрасну потрагу за знањем. Осим тога, такво знање се не може са-стојати од напабирченог појединачног схватања врлина, јер свака од њих представља врлину само у оној мери у којој је од интегралног зна-чаја за добар живот. "Врлина је једна", тако да су правда, побожност и

остало само "њени саставни делови" (*Протијагора* 329). Мудрост стога подразумева изразиту способност за поимање "јединства врлина", холистичку визију о њиховим доличним местима у моралном животу. Сократ је, као што смо видели, тврдио да ни он сам није досегао знање о коме говори, тако да је прилично уздржан у објашњењима од чега би се оно могло састојати и како бисмо га могли постићи. Његов најчувенији ученик ће се посветити управо попуњавању тих празнина.

Платон и његов уџицац

Платон (427–347. п.н.е.) је потицао са супротног краја друштвеног спектра у односу на Сократа, а међу своје аристократске сроднике сврставао је и неке од "тридесеторице тирана" који су, након пораза од Спарте, накратко владали Атином. Могуће је да је због таквих родбинских веза пао у немилост након поновног успостављања демократије, али је главни разлог за његов одлазак из Атине вероватно било Сократово погубљење, извршено по налогу нових демократа. По напуштању Атине, Платон је кренуо у прву од три посете Сицилији, где је ишао у својству краљевског татора и политичког саветника. Легенда каже да га је, током тог првог путовања, краљ бацио у ропство из кога га је, игром случаја, откупио један од његових поштовалаца, који му је даровао и новац за оснивање чувене Академије у Атини, која ће постати главна позорница његовог будућег деловања. Попут Сократа, Платон је био човек снажних страсти, али и огромне самоконтроле. Верује се да је био заљубљен у Диона, младића одговорног за његове посете Сицилији. Дионова смрт је, баш као Сократово погубљење толико година раније, оставила дубоког трага на Платона, а могуће и на његову филозофију.²⁷

Мало ко је спреман да порекне Платонов статус као најјутицајније личности западне филозофије, све и да се не слаже са тачношћу А. Н. Вајтхеда (A. N. Whitehead) максиме да сви потоњи филозофски доприноси представљају најобичније фусноте за Платона.²⁸ Не ради се само о томе да је он покренуо већину питања о знању, стварности, истини, добру, лепоти или власти, која ће добити централно место у филозофској расправи, нити да од њега потичу најранији сачувани списи у којима су та питања разрађена на начин који ни данас не губи на значају и занимљивости. Платон је истовремено и парадигматски представник трајне "другосветовне" тенденције која већ вековима привлачи или одбија људске емоције и интелект. У нашем веку, када је та тенденција, у својим различитим манифестацијама, највећим делом постала одбојна, Платон је човек кога просто волите да мрзите. За тако разноли-

ке филозофе као што су Хајдегер, Дјуи, Витгенштајн и Дерида, "платонизам" представља главну мету.

Термин "платонизам" очигледно сугерише да је Платон развио јединствену, кохезивну "велику" теорију, што би многи коментатори довели под знак питања. За фасцинантност Платоновог дела су, заправо, увелико заслужне тензије и променљивост у његовим гледиштима. (Упоредите, на пример, упечатљиво различите политичке солације које се заговарају у *Држави* и потоњим *Законима*.) Не ради се о томе да Платона свако може тумачити на свој начин, већ се, као што један коментатор указује, пре стиче утисак да постоје два различита филозофа, Платон и Латон – при чему је један виртуални мистик који нам саветује да се у својим мислима и животима посветимо једном духовном вечном свету раздвојеном од света грубе и прљаве материјалности, док је други тврдокорни аналитичар који нас подстиче да на крајње рационалан начин решимо загонетке о значењу, математици и моралности. Први од њих "би се се осећао као код куће у неком манастиру зен-будизма", а други можда на Харварду или Оксфорду.²⁹ Због тога је важно имати у виду да љу се ја у наставку излагања усредсредити само на неке од одлика Платоновог мишљења, као и да се мој избор и разматрање поменутих битно разликује од приступа других коментатора.³⁰

Облици

Сократ је, као што смо видели, тврдио да ми поседујемо извесну врсту знања о томе шта су правда, лепота, једнакост, и томе слично. То знање, које није засновано на свакодневной опсервацији, мора постојати, јер у супротном не бисмо били кадри да препознамо погрешне дефиниције таквих појмова. Међутим, он о природи тог већ поседованог знања и о његовим објектима каже изузетно мало. Платон ту иступа са храбрим предлогом по коме терминологију већ поседованог знања и објеката таквог знања треба схватити дословно.

Пре него што смо почели да... користимо наша... чула, негде смо морали стећи знање да постоји нешто као што је апсолутна једнакост; у супротном никад не бисмо били кадри да увидимо... да сви једнаки објекти чулног искуства... представљају само несавршене копије. (*Федон* 74)

Дакле, када препознајемо примере – или погрешне дефиниције – правде, једнакости или било чега другог, ми се само *присећамо*, колико год магловито, своје претходне упознатости са извесним "стварима" или "објектима" чије "копије" ти примери представљају. Платон ту замишља поткрепљује чињеницом да подучавање често оставља утисак да

из ученика напосто извлачимо нешто што он већ поседује – као у случају младог роба из Менона коме се не мора издекламовати геометријска теорема, већ је довољно “подсетити” га на њу.

Платон те у-сећање-призване објекте, те егзампларе који имају своје “копије” у опаженим стварима, назива “облицима” или “идејама” (*eide*; једн. *eidos*). Он не оставља ни најмање простора за сумњу да облици имају свој сопствени “степен стварности”, те стога нису пуке психолошке конструкције или “прикладна фикција” (као “савршена конструкција” у економској теорији). “Апсолутна лепота и добро”, на пример, “постоје у најпотпунијем могућем смислу” (*Федон* 77). Пошто наша упознатост са њима претходи “употреби наших чула”, облици сами по себи не могу бити објекти неке емпиријске или физичке врсте. Платон на више места износи имагинативне “митове” који нам предочавају како смо, у свом предтелесном искуству, били спроведени кроз свет облика, “стварност без боје или облича, неопипљиву, али крајње реалну” (*Федар* 247).

Након што је постулирао њихово постојање, Платон облицима додељује даље експланаторне улоге, што треба да нам пружи додатне разлоге за прихватање њихове реалности. Како, на пример, можемо објаснити да нешто постаје лепше? Није довољно указати на разне физичке промене, јер се тиме не објашњава зашто су те промене усмерене баш на лепоту. У крајњој анализи, постоји само “једна ствар која неки објекат чини лепим”, а то је “његово повезивање са апсолутном лепотом” (*Федон* 100). Постоји један аргумент за теорију облика који се често приписује Платону, али који он готово сигурно не употребљава. Платону су, како се ту тврди, облици потребни да би речима могао да подари одговарајуће значење. “Длака”, на пример, не може означавати ову или ону одређену длаку, тако да она мора репрезентовати оно што је за све длаке заједничко – наиме, облик длаке. Али, то не може бити Платоново становиште, јер он, упркос каснијој резервисаности, не сматра да постоји облик који се може повезати са сваким од општих термина. Облик неког објекта *X* постоји само у оним случајевима где, грубо речено, објекти *X* представљају ону врсту ствари за које постоји извештај стандард, идеал коме оне треба да теже. Длаке и блато, да се послужимо његовим личним примерима, зато не поседују облике. Неке врсте блата могу бити нарочито добре за прављење колача од блата, али не постоји стандард за процењивање блата *per se*.³¹ Облик лепоте несумњиво постоји, али то није нешто што лепе ствари поседују као заједничко, већ пре егзамплар који ствари на изврстан начин копирају или у коме “саучествују”.

Облици не само да постоје “у најпотпунијем могућем смислу”, већ они, по Платоновој тврдњи, поседују и већи степен стварности од ства-

ри у емпиријском свету. Неки од разлога који очигледно говоре у прилог томе су њихова вечност и непроменљивост – мада остаје нејасно зашто би из тих особина проистацао већи степен стварности. (Чини се да ту повремено израња идеја да се ствари дефинишу као ствари у односу на наше аспирације, а да вечно и непроменљиво заокупљају пажњу оних са најизвишенијим тежњама.) Оно што је вероватно лакше појмити јесте Платоново инсистирање да је стварност облика *примарна*, будући да је све остало зависно од њиховог постојања. Емпиријски објекти су оно што јесу због тога што саучествују у облицима (*Федон* 161), док облици, са друге стране, не зависе ни од чега изван себе самих. Платон у *Тимају* ту зависност објашњава на следећи начин: у почетку постоји нека врста безобличја, које се назива “спремиште” и које потом, посредством божанског “творца” (*demiurgós*), “прима... оно што наликује свим вечним бићима (то јест, облицима)”. Искусвени свет стога представља резултат деловања интелигентног агенса који га ствара по узору на идеалне обрасце који су – мада постоје независно од њега – доступни његовој спознаји.

Оваква запажања указују да Платон емпиријски свет не сматра пуком илузијом, за шта га понекад оптужују. Ја, наравно, могу бити и од илузијом док размишљам о том свету, не увиђајући да је он само копија облика, баш као што могу помешати воштану фигуру Цека Трбосека са Цеком од крви и меса. Платон о свакодневним стварима говори као о нечему што “лебди” између бића и небића (*Држава* 479). Нарцис је стваран у односу на свој одраз у језеру, али не и у односу на облик лепоте – чију копију представља на исти начин на који одраз представља копију њега самог. Тај “лебдећи” статус свакодневних ствари донекле објашњава зашто оне не могу представљати објекте истинског знања (*epistémē*), већ само “мњење”. Међутим, наводе се и други разлози за то, обојени хераклитовском примесом. Ствари из искуственог света налазе се у непрестаном процесу промене, или у непрестаном току, тако да је немогуће обухватити њихову природу дефинитивним формулама типа: “Ово је...” Особине “овога” не само да су нестабилне, већ “ово” пролази кроз “процес промене чак и у тренутку док ту тврдња износимо” (*Тимај* 50). Такве ствари, осим тога, испољавају супротне особине – на пример, велике су у односу на један стандард, а мале у односу на неки други. Зато се само за облик величине, без икаквих квалификација и са сигурношћу, може тврдити да је уистину велики (*Држава* 479).

Знање такође обухвата извесну врсту разумевања које створења чије је искуство ограничено на емпиријски свет – попут оних која су заточена у чувеној Пеџини, чији садржај у најбољем случају сачињавају тучне копије облика (*Држава* 514f) – не могу поседовати. (У поменутој алегорији о пеџини, затвореници могу видети само сенке које поти-

чу од фигура налик марионетама. Аналогија указује на људе који су заочени у сфери пуког "мњења"). Особа која поседује истинско знање може објаснити оно што зна (Федон 76), што је изван способности онога ко напросто има истинско мњење о нечему, јер он, будући неупознат са облицима, не може појмити зашто је та ствар онаква каква јесте. Он мора познавати релевантни облик јер је, да бисмо разумели шта нешто јесте, од кључног значаја да знамо "како је за ту ствар било најбоље да буде" (Федон 97). Тако, рецимо, не можемо схватити шта значи бити човек све док се не упознамо са стандардом који одређује савршеног човека – што је заправо поседовање знања о датом облику.

Штавише, ми не можемо поседовати потпуно знање о облицима све док не увидимо на који начин сваки од њих даје свој допринос савршеној целини или чини њен саставни део. (Платон ту прави заокрет ка Сократовој доктрини о "јединству врлина".) Суштина знања је стога оличена у поимању облика над облицима, облика добра – који није сачињена у поимању облика над облицима, облика добра – који није сачињен мо "извор интелигибилности објеката знања, већ и њиховог бића и стварности" (Држава 509). Са постизањем "визије" врховног облика, филозофско узношење из Пејине – од сенки на зиду до ствари од којих те сенке потичу, од ствари до облика чије су оне копије, а од облика до целине добра у чему саучествују – бива потпуно.

Сада смо у позицији да проценимо неколико Платонових одговора на раније предочени "научнички" приказ ствари. Једини елемент тог приказа са којим Платон донекле саосећа јесте идеја да се судови о чулном свету одликују истинитошћу која је у најбољем случају релативна у односу на оног ко га опажа. Чулно искуство не може пружити објективност представљања конгломерацију атома која је неподложна перцепцији. Та конгломерација би у најбољем случају могла обезбедити материју, "спремниште", за "творчево" моделирање света по узору на облике, који сачињавају највиши "степен стварности". Свет тако не бива лишен сврсачињавају највиши "степен стварности". Свет тако не бива лишен сврхе и вредности, већ је, насупрот томе, "најплеменитија од свих креација". будући да представља копију тих идеалних егзамплара, односно облика (Тимај 29). Штавише, све што постоји у тој креацији, па чак и сами облици, на крају постаје интелигибилно једино услед свог одношења према врховном облику добра који, попут Сунца, обасјава све остало.

Душа

Пошто истински филозофи, могу досегнути потпуно знање о облицима кога се ми остали само магловито "присећамо", појављује се питање како је такво постигнуће могуће. Ово питање се грана на три

потпитања. Каква смо то врста бића ми који такво постигнуће чинимо могућим? Какву врсту упознатости са облицима то захтева и у каквом односу према њима треба да се налазимо? И, на крају, шта је у практичним оквирима – на пример, у оквирима образовања – потребно за постизање таквог знања? Сажет одговор на прво питање јесте да ми морамо бити бића која поседују нематеријалне душе. Пошто су облици нематеријални и пошто се са њима упознајемо пре него што постанемо опремљени телесним чулима, то значи да и ми сами морамо бити, или садржати, нешто нематеријално. "Теорија да наша душа постоји још пре него што уђе у тело засигурно опстаје или пада зависно од тога да ли душа поседује крајњи стандард стварности" (Федон 92). Ова огољена тврдња, иако сам аргумент то не захтева, бива улепшана и допуњена доктринама наслеђеним од Питагоре и вероватно пристиглим из још источнијих крајева света. Душа не само да је постојала још пре свог везивања за тело, већ преживљава и телесну смрт, након чега се рађа у неком другом телу, људском или животињском, зависно од тога како се понашала у претходној инкарнацији.

На основу тога можемо закључити да је Платон дуалиста, али остаје нејасно о којој се врсти дуализма тачно ради, будући да износи различите приказе о односу између душе и тела. Он о њима понекад говори као о стварима потпуно различите природе, док другде допушта могућност да је душа "прожета телесним", "укорењена" у телесност услед "непрестаног везивања", или пак као закључком "причвршћена" за њу (Федон, 81ff). Штавише, у неким од дијалога, душа није просто, бешавно јединство, већ се састоји од различитих "делова", од којих су неки, ако не баш физички по природи, а оно у сваком случају под нарочитом "превагом" тела. Тако се душа пореди са "хитрим" возачем двоколица и његовом запрегом, који заједнички делују" – при чему је оно што управља двоколицама рационални део душе који спречава "коње", који симболизују "пожуду" и "срчаност" (*thymós*), да душу одвуку из света облика у телесно-чулни свет (Федар 246ff). (*Thymós* је тешко преводив термин. "Срчан" човек се одликује ратоборношћу, жестином и храброшћу којима брани своју част – што су квалитети достојни хомеровског хероја и особине које стоје насупрот сензуалности, али из њих упркос томе нужно не проистиче разборит живот.) У сличној тројној подели душе у Држави, "праведна" особа се дефинише као она чији разум држи остале елементе душе на доличном месту, тако да међу њима не избије "грађански рат" (441ff).

Као што ове метафоре сугеришу, поменути делови душе образују извесну хијерархију и нека особа се може долично поистоветити са тим узвишеним рационалним делом. Сократ је, бар по Платоновом причи, у сатима пре него што ће испити отров од кукуте, управо захваљујући чи-

њеници о опстанку тог рационалног дела душе знао да ће он надживети своје тело, ту "гробницу", "тамницу" и "загађење". Платон је, налик калвинистима, очигледно имао снажан осећај да се душа налази под опсадом тела и његових непрестаних захтева – осећај који је можда у извесном раскораку са ефемерном, сутонском стварношћу која се физичким стварима додељује другде у Платоновој дискусији.³²

Али, оставимо сада пуританизам по страни и запитајмо се зашто бисмо ми тако одлучно поистовећивали себе са душом, или бар са једним њеним делом, ако се има у виду да "живо биће" представља "комбинацију душе и тела" (*Федар* 246)? Разборита особа ће увидети да све што жели од живота – срећа, задовољство – захтева самодисциплину и самоконтролу, јер су задовољства, уколико се над њима не заведе доличан ред, склона да се међусобно истисну и пониште. Тако, на пример, радост коју нам може приуштити пијанство и она коју нам пружа математика не иду руку под руку. Стога оно што човек заиста жели није да њиме "господари задовољство" – јер би то значило "понашати се испод свог ранга" – већ да буде "свој сопствени господар" (*Протијагора* 357ff). Али, као што сама терминологија имплицира, човек се поистовећује са тим господареним сопством – а не са жељама којима управља или којима допушта да управљају њиме. Он је рационално сопство, те се због тога, кад допусти да пориви и жудња преузму контролу, понаша "испод свог ранга".

Постоји, међутим, и један дубљи разлог зашто је нечије истинско биће рационални део душе, разлог који покреће питање о односу душе према облицима. Наравно, рационална душа – а не два "коња" која је могу суновратити – јесте оно што може истински схватити облике. Она то може учинити управо због тога што је "блиска стварности... и сједињује се с њом" (*Држава* 490). Рационална душа је "сличне, сродне природе" у односу на облике, тако да се може "асимиловати" са њима. Попут њих, она је вечна, нематеријална, невидљива и добра. Будући да облици поседују виши "степен стварности" од емпијског света, следи да је онај део душе који је најсроднији њима, и најмање испреплетен са физичким светом услед деловања појуде, њен најстварнији део – истинско "ја". Платон не објашњава како долази до тог коначног сусрета између душе и облика, изузев путем алгоритме. Али управо у тој идеји о "сродности", о афинитету супстанције, проналазимо Платонову алтернативу за натуралистичко уклапање човека у свет који га окружује. Људска бића су, по натуралистима, интегрални делови света јер су и она сачињена од материје. По Платону, људска бића – односно њихове рационалне душе – такође бивају интегрисана у стварност захваљујући "сродној природи" коју деле са облицима.

Иако је Платон уздржан у описима тог "коначног сусрета", он има много шта да каже о нашој припреми за њега – о политичком и образовном систему који филозофу утиру пут до потпуног знања. Управо то су велике теме његовог најчувенијег дела, *Држава*.

Политика, образовање и љубав

Након жучних критика упућених на рачун "загађујућег" утицаја световних задовољстава и инсистирања да је доличан циљ људских бића постизање знања о домену потпуно различитом од свакодневног света, могло би се очекивати да Платон заговара идеју да је пут филозофа пут усамљеничке јогинске уздржаности од световних активности. На крају крајева, зар он не каже да се "занимање филозофа састоји управо у ослобађању... душе од тела" (*Федон* 67)? Па ипак, колико год строго и узвишено могао деловати, Платонов филозофски пут није пут издвојености из света. Његово учешће у свету је троструко: политичко, образовно и еротско.

Упркос свом наслову, *Држава* се не бави директно политиком, већ би се пре могла назвати истраживањем о "праведној души". О Држави се првенствено расправља зато што она пружа корисну аналогију, у том смислу да, ако можемо "пронаћи правду у широким размерама у једном ширем ентитету", то би требало да нам помогне да идентификујемо правду у души (368). Праведна држава је, како се испоставља, она у којој се свака класа у заједници – филозофи-краљеви или заштитници, чувари (грубо речено, војници) и радници – "бави сопственим послом", практикујући своју специфичну врлину (мудрост у првом, храброст у другом, и дисциплина или смерност у трећем случају). То је зато што је правда заснована на томе да "свако задржи оно што му долично припада и да се бави својим послом" (433). Душа се састоји од три дела – разума, "срчаности" и појуде – који одговарају друштвеним класама у *Држави*, а специфична врлина сваког од тих делова се поклапа са врлином одговарајуће класе. Праведна душа је она у којој сваки део обавља своју доличну функцију. Тако "возач двоколица", односно разум, мора управљати "срчаношћу" и појудом као што филозофи-краљеви управљају другим двома класама.

Политичка питања убрзо почињу да заокупљају Платона из нешто другачијих разлога. Идеална држава није само метафора за праведну душу, већ и предуслов за "занимање" филозофа. Ниједан појединац, па чак ни надахнути филозоф, није "самодовољан" (369). Нажалост, "ниједан од постојећих облика друштвене заједнице није довољно добар за филозофску природу, што резултира тиме да се та природа изопачује"

(497). Праведну државу стога треба успоставити зарад добробити филозофа, као и целокупног друштва. "Филозофска природа", на пример, не може бујати тамо где влада друштвена нестабилност и надметање око богатства и жена. Држава ће стога бити организована на начин који ће спречити тако погубне појаве. Заштитницима и чуварима, рецимо, из тог разлога није дозвољено да поседују лично богатство.

Међутим, филозофи се не замишљају као докони контемплативци који живе на државни рачун, јер они имају обавезу да управљају. Платон је и те како свестан да људи чији су погледи упрти ка "вишем степену стварности" могу сматрати да их уплитање у послове државне управе може само ометати у остварењу узвишенијих амбиција. Алегорија о Пећини се у подједнакој мери бави тиме како просветљеног филозофа наговорити да се спусти назад у Пећину – да би подучио остале – као и његовим претходним изласком из ње. Филозоф има дужност да се тамо врати делимично и због тога што своје привилеговано образовање дугује држави. Међутим, оно што је вероватно још важније је да ће неко ко је упознао облике, а изнад свега облик добра, те облике "волети", те стога и желети да им се свакодневни свет у што већој мери приближи. Тако ће се филозоф који зна шта је правда осећати дужним да допринесе њеном установљењу на земљи, а то може учинити једино узимањем личног учешћа у управљању праведном државом.

Постоји још један разлог зашто "филозофска природа" не може бујати у изолацији од друштвених институција. Наиме, то је због тога што она мора бити *просвећена*. (Платон изгледа није нарочито оптерећен проблемом кокоши и јајета, односно тиме шта прво долази – држава која просвећује своје владаре, или владари који су нужни да би држава прописно функционисала.) Иако је крајња етапа мудрости оличена у "мистичкој визији" о облику добра, она претпоставља дугу (тридесетпетогодишњу!) припрему. Платонско образовање се, како се чини, не своди на пуњење глава чињеничним знањем. Заиста, "морамо одбацити концепцију образовања коју заговарају они који тврде да ум могу напунити знањем кога тамо раније није било". Баш као што очи привикнуте на помрчину морају бити "окренуте од тмине ка светлости", тако се и "ум... мора окренути од света промене, док његово око не постане кадро да се загледа право у... најблиставију од свих стварности... добро" (518). То се постиже кроз две главне етапе: као прво, кроз својеврсно "увежбавање карактера", где се новак подучава менталној и физичкој самодисциплини која га чини кадрим да се одупре сиренском зову чула и помодарских мишљења; а као друго, кроз постепено увођење у апстрактније интелектуалне дисциплине – математику и филозофију – где се упознаје са краљевством објеката који се све више удаљавају од пуких "одраза" стварности са којима се сусреће у "тамнијем" свету промене.

Пуританско и строго интелектуално образовање које се препоручује у Платоновом *Држави* тешко да припрема читаоца за трећу димензију филозофовог учешћа у свету и његовог односа према ближњима. Ради се, наиме, о еротској димензији. У задивљујућем говору из *Гозбе*, Сократ усваја тврдњу мистериозне свештенице Диотиме да је "врховно знање" природни циљ процеса који започиње "осећањем љубави према младићима" (211). У *Федру* се иста врста знања рађа из "од неба послатог лудила" које мушкарца обузима због младића у којег је заљубљен. Како се испоставља, за Сократа, Платона и бројне друге античке Грке, доличне објекте љубави (*éros*) за зрелог мушкарца могли су представљати искључиво младићи.³³

Да ли такве тврдње побијају становиште изложено у *Држави*? Или Платон можда заступа идеју да постоје два сасвим различита и самодоволна пута, интелектуални и еротски, ка познавању облика добра? Обе сугестије, по свој прилици, донекле трпе услед пренаглашавања разлика између *Државе* и управо поменутих дијалога. Тиме се не пориче да Платон у тим дијалозима додељује извесну улогу, како у образовању тако и у добром животу, емоцијама које су донекле пригушене или недостају у *Држави*. (По неким спекулацијама, за ту промену је било заслужно Платоново лично искуство, односно заљубљивање у младог Сицилијанца Диона).³⁴ Али, упркос томе, постоје и значајне тачке континуитета.

Као прво, требало би нагласити да је, упркос повременом "пипкању у вежбаоници", еротска љубав о којој Платон говори чедна – тако да он засигурно не заговара становиште *Кама-суитре* (погледај стр. 51) по коме сексуална виртуозност представља средство за постизање узвишенијих циљева. Кључно разматрање се тиче доктрине "сећања". Ми спознајемо облике сећајући се своје упознатости са њима током пренаталне егзистенције. Такво сећање захтева извесна "помагала", која у "интелектуалнијим" одломцима *Менона* и *Државе* представљају ствари налик дијаграмима који нас, рецимо, подсећају на савршену једнакост. У *Федру* је примарни симбол облика лепоте, или подстицај за његово сећање, лепота младог мушкарца. Тако код "лудог" љубавника "призор земаљске лепоте буди сећање на истинску лепоту" (249). Чини се да за Платона није нарочито битно да ли се врховни облик описује као облик добра или облика лепоте. (Донста, грчка реч *kalón* може значити и "добро" и "лепо".) Добро или лепота представљају хармоничну целину унутар које остали облици имају своје место и вредност и која се рефлектује у видљивом свету који је "копира". Филозоф-љубавник ће увидети да оно чему се он код неког младића заправо диви јесте хармонија или симетрија коју деле и многе друге ствари, и то не искључиво физичке. Она је, на пример, блиска хармонији која сачињава прав-

ду, било ону у држави или у души. Када се филозоф на тај начин узнео "од једног примера физичке лепоте... до свих, а потом од физичке до моралне лепоте", остаје му још да пређе пут "од моралне лепоте до лепоте знања, све док... не стигне до врховног знања (о) апсолутној лепоти" (Гозба 211). Улога младића из вежбаонице је, на крају крајева, била у томе да нам само наговести и да нас подсети на ту добру и лепу хармонију која подстиче љубав која је извор свих наших тежњи.

Иако наша коначна амбиција мора бити ослобођење од видљивог света, тај свет није место које нам додељује улогу "странаца" и према коме се морамо односити крајње резервисано. То није због тога, као што натуралисти сматрају, што смо ми сачињени од исте материје као и он, већ зато што тај видљиви свет представља одраз стварног света са којим су наше душе у сродству и зато што пут ка ослобођењу подразумева учешће у пословима наших ближњих – учешће у политичком систему, у образовним подухватима и у пустоловинама срца.

4 Аристотел

Ако Платон у западном свету ужива реноме филозофа са највише фуснота, Аристотел (384–322. п.н.е.) ужива репутацију најзнаменитијег западног мислиоца јер је његов дијапазон надалеко превазилазио сферу филозофије. Било би прескромно описати Аристотела као човека који је овладао дисциплинама логике, биологије, зоологије, физике, реторике, поетике и политичких наука, јер је он заправо измислио све те дисциплине. Просто је незамисливо да би ико могао покушати да понови то постигнуће, јер колико год радикално неко могао ревидирати границе поменутих области, то ће и даље бити ревизије унутар система који је Аристотел поставио. Његова научна истраживања су, наравно, у међувремену превазиђена, али се треба присетити да су логика и биологија тог човека, кога у Средњем веку нису звали само "Филозоф", већ и "Научник", остале практично неоспорене све до модерног доба. Ми се овде нећемо бавити Аристотеловим доприносом у тим областима. Доприноси којима ћемо се позабавити – из области метафизике, филозофске психологије, етике и теологије – до данашњих дана су задржали значај и упечатљивост који су поседовали и за Аристотелове савременике.

Ране библиофилске незгоде су резултирале тиме да је до нашег доба опстала можда свега петина Аристотелових дела, углавном у форми бележака за предавања која је у својим познијим годинама држао у

Ликеју, школи коју је основао у Атини.³⁵ Иако је био ученик Платонове Академије, Аристотел је потицао из Македоније која је у то време била сила у успону, где му је отац био краљевски лекар. На несумњиво фасцинантним предавањима Аристотел је подучавао Александра Великог, који је у знак захвалности поданицима свог царства наложио да филозофу помогну у прикупљању података релевантних за његова зоолошка истраживања. Мало тога се зна о Аристотелу као човеку, изузев да је имао танке ноге и да је био изузетно ситничав у погледу облачења. У сваком случају, пратила га је репутација проницљивог и достојанственог човека, са приличном дозом надмености, који је био "вредан дивљења, мада не нарочито пријатан" и који је, по свој прилици, донекле подсећао на људе које је у својим етичким списима препоручивао као вредне поштовања.³⁶

Читаоци који са Платонових дела прелазе на Аристотела несумњиво доживљавају извесну промену климе. Стил нагиње техничности и сувопарности и није, као код Платона, проткан алегоријама, митовима и друштвеним হাসкањем. Читаоцима ће такође запасти за око и неплатоновско позивање не само на "ауторитет" чулног искуства (*Метифизика* 981),³⁷ већ и на вредност свакодневних мишљења. Све делује некако "приземније", "чвршће", како је то изразио В. Б. Јејтс (W. B. Yates) – што је утисак којим одише и чувена Рафаелова слика *Атинска школа*, где Платон руком показује ка небу, а Аристотел ка земљи. Изгледа да учењаштво овде опонаша уметност, јер се у једном скором коментару каже да Аристотел представља постепени "прелаз са другосветовности ка... уверењу да су 'форма' и значење света... утемељени у његовој 'материји'".³⁸ Међутим, такво становиште се може довести под знак питања јер сасвим могуће занемарује аристотеловске теме које не побуђују нарочите симпатије модерних филозофа. Тако је, на пример, једно од најновијих разматрања Аристотелових становишта о "добром животу" усредсређено на друштвене врлине, на рачун онога што, по овом филозофу, представља "најузвишенији облик активности" – божански надахнуте контемплације. Аристотел са наредних неколико страна стога има донекле израженију платоновску примеси него што би то у својим приказима допустили Рафаел и модерни коментатори.³⁹

Рекао сам донекле израженију, јер је Аристотел несумњиво критичан према Платону. Чини се да он заправо настоји да формулише приказе стварности, душе и доброг живота који би балансирани између супротстављених неумерености платонизма и раније размотреног "научничког" натурализма. "Сви људи по својој природи поседују жељу за знањем" (*Метф.* 80), а разумевање је истински циљ човека. Осим тога, природни и морални свет је пријемчив за такво разумевање, те сто-

га постоји могућност да проникнемо у интелигибилни поредак ствари. Платонова грешка је била у томе што је тај поредак поставио изван природне стварности, тако да његово разумевање захтева ослобађање од физичког, односно одвајање душе од тела. Међутим, грешка "научничког" приступа је још изразитија јер се свет, укључујући и нас саме, у њему описује као хрпа бесмислене материје. Пошто у том случају не би могла постојати било каква објективна сврховитост коју можемо открити у природи или човеку, добар живот не би могао бити оличен кроз живот истраживања и открића. Натурализам и платонизам, сваки на свој начин, стога унапред искључују могућност да неко људско биће у овом свету постигне циљ ка коме га гони његова урођена "жеља за знањем", што представља окрутну иронију коју Аристотел није вољан да прихвати.

Објашњење, форма и *telos*

Аристотелов поглед на свет израња из његових одговора на два велика питања, експланаторно и онтолошко. Прво од њих трага за објашњењем регуларних промена које се "увер или највећим делом" дешавају, као што је раст неке биљке или изградња куће. Друго се бави природом најосновнијих ентитета, "примарних супстанција", од којих зависи све остало. Та два питања су тесно повезана. Са једне стране, објашњења промена нас на крају нужно упућују на "узроке онога што је у својству ствари-која-јесте (то јест, примарне супстанције) (Мет. 1002). Са друге стране, ми можемо "поседовати знање о некој ствари тек када откријемо њене примарне узроке" (Физика 184). Штавише, као што ћемо ускоро видети, Аристотелови одговори на та два питања су истоветни. Знати шта фундаментално *јест* исто је што и знати шта је то што објашњава зашто се ствари дешавају онако како се дешавају.

Аристотел нашироко користи реч "промена" да би њоме указао на нешто што настаје и нестаје – и, у нарочитом случају, на истрајавање неке ствари током одређеног времена у непромењеном стању. Он промену дефинише као "актуализацију онога што је потенцијално" (Физика 201). У разложеном издању, то је много више од голе истине да нешто мора бити способно да постане то што постаје. Али, чак и у свом неотпаканом облику, та дефиниција представља Аристотелов одговор онима који су желели да оспоре здраворазумска веровања о промени: одговор Пармениду, који је порицао да се промена икада дешава; Хераклиту, за кога је промена тако константан процес да ништа не траје довољно дуго да бисмо могли рећи да се *променило* (види стр. 100f); и атомистима, за које ништа ново никада не настаје, јер свеколи-

ка промена напросто представља пресврставање "атома". Да би парирао оваквим становиштима, Аристотел мора доказати да неки пас, рецимо, током промене у извесном смислу остаје, а у извесном смислу не остаје исти. Ако не постоји смисао у коме он остаје исти, онда оно што се мења није *тај* пас, док ако пас остаје исти у сваком смислу, онда се он уопште није *променио*. Решење почива у томе да пас *актуелно* постаје оно што је до тада само *потенцијално* био. Чак је и бронза претворена у статуу била статуа пре него што је скулптор прионуо на пасо – али, наравно, само потенцијално.

Да бисмо разложили Аристотелову дефиницију "промене", пожељно је размотрити његову доктрину о "четири узрока":

По једном начину говора, оно из чега... нека ствар настаје назива се узроком; као, на пример, бронза... од које је сачињена нека статуа... По другом начину говора, форма... је узрок... у том смислу да је узрок неке октаве однос два према један... Онда, постоји примарни узрок промене... као, на пример... отац је узрок детета... и, као последње, нека ствар може бити узрок као крај или сврха. То је оно чему нешто служи, као што шетња може служити здрављу. (Физика 194)

Ова четири узрока су касније названи "материјалним", "формалним", "делујућим" (ефицијентним) и "крајњим" (сврховитим) узроком. Генерације критичара оптужују Аристотела за коришћење термина "узрок" у недопуштено широком смислу, јер бронза, однос или здравље засигурно не *узрокују* вајање скулптура, вибрирање октава или изласке у шетњу. Та критика је апсурдна јер је Аристотел био Грк, а не Енглез, и није помињао "узрок", већ појам *aitia*. Стога овог мислиоца не треба оптуживати за погрешну примену термина "узрок", већ његове критичаре за неадекватан превод грчке речи *aitia*. Наиме, "узрок" је за Аристотела оно што се наводи као одговор на питања која почињу са "Услед чега...?" и он је очигледно у праву када тврди да људи на таква питања нуде све четири врсте одговора. Зашто, или услед чега, је Павлотијева последња нота била високо С? "Зато што кад ваздух завибрира од певачевог гласа..."; "Зато што је оно било у извесном односу према средњем С, а ви ваљда знате шта је средње С, зар не?"; "Зато што је то оно што је покушавао да створи и имао је довољно даха и..."; "Зато што је то представљало прикладан врхунац концерта". Сваки одговор је, у одговарајућем контексту, на своме месту.

Позивање на доктрину о "четири узрока" може бити заводљиво из још једног разлога. По Аристотелу, "материјални" узрок, у крајњој анализи, уопште није експланаторан, док се остала три "поклапају". Оно што нека ствар јесте (њена форма) и оно чему она служи су једно те исто, а оно из чега настаје промена је исто по форми као и прет-

ходна два" (Физика 198). Материјални узроци испадају из финалне слике јер материја као таква, иако мора бити "препозната од стране апстрактне мисли",⁴⁰ није нешто што је за нас интелигибилно. Живот неског пса се објашњава његовом природом, а његова "форма се, са далеко већом оправданошћу него материја, може назвати природом" (Физика 193). Опште је прихваћено да пас, да би имао своју месождерску природу, мора имати материјалне делове као што су зуби, али је функција тих делова, рецимо то што они дробе храну, а не материја од које су они сачињени, оно што објашњава понашање пса. Нешта сумњиво је да су пас, његови зуби и све остало у крајњој линији састављени од неке безобличне "примарне" материје, која на извесан начин "подржава" форму и функцију. Али, термини "на извесан начин" и "примарна материја" налазе се изван нашег разумевања, те се стога на њих не можемо позивати у својим објашњењима. У томе у извесној мери почива и Аристотелов одговор онима који сматрају да стварност није ништа друго до материја. Не само да постоји нешто што је нематеријално – форма – већ је и материја без форме експланаторно неупотребљива.

"Поклапање" преосталих "узрока" одвија се у две етапе. Као прво, Аристотел тврди да "форма (неке ствари)... јесте сврха... узрок у смислу 'ради чега'" (Физика 199). Он потом тврди да је њен "примарни извор", "делујући узрок", такође та форма-*сврха*. Обе етапе се ослањају на повлачење разлике између актуалности и потенцијалности и за почетак их је најлакше схватити кроз повезаност са рукотворинама. Форма или суштина куће – "штаство куће" – јесте да она буде дом и заклон, што је, наравно, и оно чему кућа служи, њена сврха (крај) или функција. Промене кроз које она пролази током изградње, док је само потенцијално кућа, морају се схватити у односу на оно што ће она актуелно постати. Али, шта ћемо са човеком који је гради? Зар он нема своје место у објашњењу? Има, али само као *градитељ* – то јест, као неко ко има форму кућа у свом уму. Дакле, и даље је сврха ради које кућа постоји, присутна као потенцијална у градитељевом уму, оно што објашњава како је она саграђена. Од нацрта на пројектантској табли до дана уселиња, ради се о једном јединственом процесу – од форме која је само потенцијална до оне која је у потпуности актуелизована у функционалној грађевини.

Аристотел генерализује овај приказ јер, попут рукотворина, и "природа нечему служи" (Физика 198). Патке развијају пловне кожице на ногама како би могле да пливају, јер пливање припада паткиној сврси или *целосу* (*telos*: циљ, сврха). Генерално говорећи, биљке и животиње се, ако изузмемо случајности, развијају из семена, да би у својој зрелости манифестовале своју суштинску природу или форму. Знати

шта је "природа патке" јесте знати у шта нормалне патке прерастају. У њиховом случају се оно што оне потенцијално јесу такође поклапа са оним што ће оне актуелно постати. И баш као што је градитељ у свом уму имао форму куће, родитељско семе исто тако садржи форму која ће се касније у потпуности манифестовати – тако да је, још једном, "примарни узрок" заправо форма-*сврха*.

Постоје, наравно, кључне разлике између људских рукотворина и природе. За разлику од хрпе цигала која се претвара у кућу зарад оних који ће у њој живети, пачићи се не претварају у патке због било чега другог до себе самих. Док изградња захтева свесно планирање, нико не обликује патке нити контролише њихов развој, јер оне садрже свој принцип промене "унутар себе самих". Аристотелова телеолошка, или циљно-оријентисана, визија природе стога није визија познијих теолога који су сматрали да је природу осмислио Бог да би послужила Његовој сврси или сврси његовог миљеника – човека. Аристотелове патке нису налик Хрисиповим бувама, које се врзмају по земљи да би нас будиле из доконог дремежа.

Дакле, Аристотелов приказ није подложен критикама које се већ тако дуго упућују на рачун телеологије "стварања". Са друге стране, његова телеолошка окосница је и те како озбиљна и нипошто не представља пуки *façon de parler* који се може заменити чисто механичким приказом природног живота – рецимо, у оквирима природне селекције. Он је био добро упознат са "дарвинистима" свога доба и није их узимао за озбиљно, сматрајући да је немогуће да врсте "аутоматски" или "стицајем среће или коинциденцијом" постају оно што јесу (Физика 198-9).

Форма и сујстџанција

Аристотелово друго главно питање тиче се фундаменталног садржаја света – "примарних супстанција". "Супстанција" заправо представља тенденциозни превод термина *ousia* ("биће"), будући да, супротно Аристотеловим намерама, сугерише неку врсту материје. Са овим термином се по први пут упознајемо посредством једног граматичког критеријума. "Оно што се назива супстанцијом... првенствено... је оно што се (не) каже о неком субјекту" (*Каћеџорије* 2). Тако, у исказу "Х је црвено", црвено не може бити супстанција, будући да се то говори или изриче о некој ствари Х. Међутим, ускоро се ставља до знања да се то граматичко разликовање односи на једно из хијерархије бића, јер оно што се изриче о Х зависи од Х. "Када примарне супстанције не би постојале, било би немогуће и постојање било које дру-

вари" (Каџ. 2). Мој тен, осмех и шарм, на пример, не могу постојати независно од мог лица, које заузврат зависи од мене. У генералном смислу, "за све остале ствари се каже да постоје" једино услед њихове повезаности са супстанцијама. Стога је, у крајњој анализи, "питање шта је биће исто што и питати шта је супстанција" (Мејџ. 1028). Па, да је онда супстанција? На првом месту, као што смо до сада видели, супстанције морају бити "независне", у том смислу да оне, за разлику од облика, не претпостављају постојање било чега другог. Као облици, оне морају бити "одређене" – то јест такве да се могу дефинисати и у потпуности схватити – будући да су оне "примарне" не само у поретку бића, већ и у поретку знања. Ништа не би било спознатљиво и супстанције нису такве, а Аристотел је чврсто убеђен да неке ствари јесу спознатљиве.

Аристотелов почетни одговор на питање "које ствари су супстанције?" био је да су то одређени објекти, као на пример неко индивидуално људско биће или коњ (Каџ. 2). Међутим, у познијој лавиринтској дискусији у *Метифизики*, он генерално даје предност нешто другачијем одговору. "Свака примарна и самоодржавајућа ствар је једно те исто што и њена есенција... Под формом подразумевам есенцију сваке ствари и њену примарну супстанцију" (1032). Дакле, више се не може рећи да смо ја и мој коњ супстанције, већ су то људска односно коњска форма или есенција. (По Аристотелу, постоји јединствена форма за сваку врсту.) Откуд сада такво одступање од првобитног и, рекло би се, јасног здраворазумског одговора?⁴¹ Због тога што коњ, рецимо, представља "целину" или "склоп" материје и форме, од којих зависи његова егзистенција. Неки индивидуални коњ стога не ужива потребну независност којом се супстанције морају одликовати. Осим тога, он је једноставно одређен и спознатљив, будући да, као индивидуални представник своје врсте, поседује безбројне особине које су нама непознате. Поврх свега, он је "сачињен" од материје, која је као таква изван наше досега. Коњ због свега тога не успева да задовољи ниједан од Аристотелових критеријума за супстанцију.

Са друге стране, како се тврди, форме или есенције задовољавају сва критеријума. Али то подстиче неколицину незгодних питања. Као прво, чини се да је неку ствар могуће описати у оквирима њене форме или есенције, као на пример у исказу "Човек је рационална животиња" – али шта у том случају бива са Аристотеловим инсистирањем да је супстанција оно што се не може изрећи о некој ствари? Аристотелов одговор на ово питање је тешко докучив,⁴² што важи и за још кључније питање да ли се супстанције као форме уопште могу и даље сматрати "независним" и базичним. Форма нам је нешто раније објашњена као крај или сврха којој конкретне ствари, као што су животиње или

куће, стреме – као потенцијал који постаје манифестован у таквим стварима. Зар онда форма не зависи од ствари у којима је, такође, утемељена? Сам Аристотел је, на крају крајева, критиковао Платонову идеју о облицима на темељу тога да су они "нешто што је одвојено од индивидуалија", због чега су "бескорисни" у објашњавању "настанка" ствари (Мејџ. 1033). То није била његова једина замерка, јер он такође оптужује Платонову доктрину за подстицање бескрајне регресије. Ако је облик неког човека оно што сви људи поседују као заједничко, али истовремено и изванредно егземплар – "идеални човек", да тако кажемо – онда би морао постојати још један облик, "трећи човек", који би садржао заједничку есенцију обичних људи и тог егземплара – и тако даље *ad infinitum* (погледај Мејџ. 1038-9).

Упркос замеркама упућеним на Платонову адресу, Аристотел ипак сматра да постоје извесне форме које су непроменљиве, вечне и "без материје" (Мејџ. 1071). Оне су, штавише, "приорне" и њихово проучавање представља "прву филозофију", схваћену као испитивање супстанције. Одатле проистиче да су материјално утемељене форме "потчасне" супстанције, које се сматрају таквима једино услед своје аналогичности или односа према "приорној", материјално ослобођеној супстанцији (Мејџ. 1026). Аристотелово друго име за "прву филозофију" јесте "теологија". Међутим, да бисмо кренули за кључем који нам ово запажање пружа, пожељно је да прво размотримо Аристотелов приказ још једне крајње специфичне супстанције – људске душе.

Душа

Неко живо створење, као што смо установили, поседује и тело и форму – крај или сврху којој тежи његов природни развој. Да ли оно такође има и душу? Аристотелов одговор је "Не" – али не због тога што то створење уопште нема душу, већ зато што је његова душа заправо сама та форма. За Аристотела, као и за старогрчке мислиоце генерално, душа је оно што телу дарује живот. Као форма или сврха којој даје живот, "душа стога мора бити супстанција-*qua*-форма неког природног тела које потенцијално поседује живот" (*О души*, 412). Душа се односи према телу отприлике онако како се вид односи према оку, јер је видљиво оно што неко око чини оком, објашњавајући чему оно служи и зашто функционише тако како функционише. Међутим, међу дисанологијама треба истаћи следеће: код напредних створења, у најмању руку, душа је комплексна, "принцип (различитих) моћи... способности прехранавања, перцепције, мишљења и... кретања" (*О души* 413). На једном крају скале, душа неке биљке је напосто њена способност да

искористи хранљиве материје, док је, на другом крају, људска душа скуп способности које укључују све оне које поседују нижа створења, њихову способност за интелектуално размишљање.

Овакав приказ наизглед омогућава Аристотелу да успешно балансира између Демокритовог материјализма и Платоновог дуализма. Ти системи, како он сматра, нуде погрешне одговоре на питање које уопште није требало постављати, јер "не треба да питамо да ли су душа и тело једно" или двоје, ништа више него што бисмо то питали за ша и тело једно" или двоје, ништа више него што бисмо то питали за око и очни вид (*О души* 412). Душа је форма или сврха, те стога није објекат који је било материјалан ("округли атоми") или нематеријалан. Душа, како се чини, није ни нешто засебно од тела, а опет није ни део њега: она је уместо тога скуп способности које се реализују кроз физичку активност.

Овај приказ се неким данашњим филозофима учинио толико привлачним да га они сматрају прототипом савремених праваца из области филозофије ума као што су бихејвиоризам и функционализам, који наглашавају нужност физичких критеријума за менталне концепте (погледај десето поглавље, четврти део). На несрећу таквих покушаја да се Аристотел сврста међу поборнике модерне филозофије ума, озбиљна препрека се, крајње иронично, појављује управо у тачки где он почиње да говори о уму (или интелекту, *noûs*). "Разборитост нам налаже", како Аристотел пише, да њега "не треба мешати са телом", јер је то наизглед "нека другачија врста душе (која) може засебно постојати" (*О души* 428 и 413).

Аристотелов почетни аргумент нас упућује на његов приказ чулне перцепције, где се објашњава да је "чуло оно што може примити перцептивне форме без њихове материје, као што восак прима отисак прстена без гвожђа или злата" (*О души* 424). Душа на извесан начин прима, рецимо, облик нечега што се посматра споља, апсорбујући – као у случају исхране – материју те ствари. Е сада, сама структура ока, која том чулном органу омогућава да прима форме облика и боје, истовремено искључује његову способност за примање неких других форми, као што су мириси и укуси. Стога, да је ум или интелект налик перцепцији и да функционише посредством неког физичког органа, било би за очекивати да дијапазон форми о коме он може размишљати буде на сличан начин ограничен. Али, тај дијапазон није ограничен, будући да *било која* форма може представљати објекат размишљања. Из тога би се могло закључити да тело не ограничава ум на начин на који то чини са чулима.

Овај аргумент је могуће одбацити као симптом Аристотелове примитивне физиологије. Да је Аристотел живео у данашње време, он би можда у мозгу препознао "орган" чија свестраност надалеко прева-

зилази способности ока или носа. Међутим, Аристотел у наставку износи још два детаља која је теже уклопити у физикалистичку представу ума. Као прво, он говори о томе да ум *ὑπερσύνει* у објекте своје спознаје. "Актуално знање је идентично са својим објектом" (*О души* 431). То значи да ум постаје једно са формама. То су такозване "интелигибилне" форме. Док је перцепција оно што разазнаје перцептивне телесне форме, као што је температура, ум је оно што разазнаје "штаство телесности", интелигибилну форму или есенцију (*О души* 429). Пре своје упознатости са формама, ум је пуко "ништавило", гола способност. Остаје нејасно на шта Аристотел овде тачно мисли,⁴³ али је тешко одупрети се закључку да је ум заиста "непомешан са телом", будући да, пошто су интелигибилне форме нематеријалне и пошто спознајући ум постаје идентичан са њима, он и сам свакако мора бити нематеријалан.

Међутим, за оне који настоје да Аристотелов приказ асимилују у модерне филозофске теорије најгоре тек долази, и то на месту где нас он упознаје са "још једним" интелектом, такозваним "делатним" умом, који је различит од било чега што је до сада размотрено. Наиме, тај интелект је "засебан... и непомешан... У одвојености он је... бесмртан и вечан" (*О души* 430). Рекло би се да је Аристотелова замисао у томе да, баш као што тело захтева душу да би постало "оживљено" – или као што боје захтевају светлост да би се "актуализовале" – "пасивни" ум захтева помоћ "активног" ума да би могао применити своју сазнајну способност. Нешто је нужно потребно да би се оно што је, на крају крајева, пуко "ништавило", гола способност, галванизовало у интелектуалну активност. У расправи *О души*, опаске о "активном" уму су штуре и нејасне, али донекле подсећају на оно што Аристотел у једном другом делу говори о бићу које назива "Богом". Пре него што се посвети тој проблематици, биће нам од помоћи да размотримо импликације које он извлачи из свог становишта о људској души, а које се тичу до-брог живота.

Врлине

Никомахова етика је, по мишљењу многих, највеће икада написане дело из области практичне филозофије. Ако је интересовање за Аристотелова становишта донекле спласнуло током периода у коме су морални филозофи ограничавали своја настојања на "разјашњавање моралне моралног језика", интересовање за њих је у новије време поново нагло оживело. Аристотел је нарочито привлачан за оне који тврде да долична морална амбиција није, по једној крајности, садржана у не-

говору čistog "unutarnjeg" osvetla, baš kao ni, po drugoj krajnosti, u promovisanju univerzalnog dobra čoveka, već u našem odgovornom životu među svojim bližnjima, u čijoj praksi i tradiciji saučestvuje. "To da li je isprazno srotaivati Aristotela rame uz rame sa pobornicima takve filozofije je sasvim drugo pitanje.

Centralna tema ovog dela je *eudaimonia*, termin koji se najčešće – mađa, kao što ćemo videti, potpuno – prevodi kao "sreća". Jer je – upravo u neku sadržan odgovor na pitanje "šta je najuzvišeniše od svih praktičnih dobara" (1095). *Eudaimonia* je vrhovno dobro, budući da je to jedina stvar koju "želimo zarad nje same" i koja objašnjava našu težnju za ostalim dobrima, kao što su zdravlje i novac. To da *eudaimonia* nije sreća – mađa sreća nužno proističe iz nje – očigledno je po Aristotelove tvrdnje da nju ne mogu uživati deca i životinje (1109). Ona je pre oličena u "dobrom životu ili dobrom postupanju", u izvesnim promišljenim aktivnostima (*praxeis*), a ne u bilo kakvom spoljnom stanju koje iz njih proističe (1095ff). Neke deca ali njeov postoj ne mogu biti *eudaimon* jer oni ne mogu uzeti učestva u tim vrednim, inteligentnim delatnostima. Ideja da dobar život predstavlja promišljenu aktivnost koja se sprovodi sa ciljem njenog ispunjenja ili vrhovnog izvršenja nipošto nije isprazna, jer time treba da se isključe izvesne suparničke koncepcije. Dobar život se, na primer, ne može sastojati naprosto u "doonom uживању" ili u pasivnom zadovoljstvu lotosojeđaца (створења из грчке митологије; прим. прев.). Па ипак, то нужно подстиче питања о каквим релевантним активностима се ради и у чему је оличен критеријум за одређивање њихове врности.

Baš kao što to da li неко око "ваљано обавља" свој посао можемо знати једино уколико знамо да је функција ока оличена у његовој способности вида, доличне активности неког људског бића можемо идентификовати једино "поимањем функције (*ergon*) човека" (1097). Та "функција" није неко крајње стање коме људи свесно или несвесно теже, она је пре људска форма или есенција, односно "штаство човека", што је појам са којим смо се већ упознали у Aristotelovom приказу душе. Оно што разликује људска бића од осталих створења јесте ум или интелект и њему придружена способност резонувања. Стога "функција човека јесте активност душе у складу са... рационалним принципом" (1098). Одатле неумољиво следи Aristotelova промишљена дефиниција *eudaimonia* – "активност душе у складу са савршеном врлином" (1102) – јер је врлина (*arete*) управо она изврност која припада ваљано спроведеним рационалним активностима.

Врлине се деле у две класе – "интелектуалне", које се разматрају тек у помалким деловима књиге, и "етичке". Списак тих "етичких"

врлина (*ethikai aretai*) већини читалаца може деловати као мешавина свега и свачега – ту је платоновски трио храбрости, умерености и праведности, али такође и пријатељство, долична амбиција, праведна среба, брিতкост ума, и још неколико њих. Међутим, искључиви разлог за стицање таквог утиска је у томе што читаоци, заведени уобичајним преводом "моралне врлине", очекују списак онога што ми данас подразумевамо под том етикетом – грубо речено, нечију склоност ка извршавању дужности према другим људима, држању обећања, и томе слично. Међутим, грчки израз би се прецизније могао превести као "изврности карактера", што су, по Aristotelу, склоности управо ка оним активностима кроз које човек испуњава своју функцију као рационалног бића. Упркос томе, и даље се можемо питати зашто су неке од поменутих ставки на списку. Неке од њих можда одражавају дух времена у коме и за које је Aristotel писао. Тако врлина означена као *megalsuchia* ("великодушност"), коју испољава човек чији је "корак одмерен... глас дубок... а говор неужурбан" (1125), звучи као нужни предуслов за некога ко је претендовао на титулу атињанског господина – мада, као што је један Шкотланђанин приметио, такав опис "увелико одговара и неком енглеском господину".⁴⁵ Неке друге врлине, што је још занимљивије, одражавају снажно Aristotelovo уверење да вођење доброг живота захтева повољне животне околности. Постоје "врсна дела" која се, на пример, могу извести једино "уз помоћ пријатеља" (1099) – одатле вредност способности за склапање пријатељстава. У генералнијем смислу, "човек је политичка животиња" (*Политика* 1253) – чија природа може бујати једино ако је припадник заједнице, односно полиса (*polis*) – те се стога мора одликовати особинама које га чине прихватљивим грађанином.

По самом Aristotelу, све набројане врлине имају своје заслужено место јер свака од њих оличава склоност ка рационалним активностима (и осећањима). Или, другачије речено, врлина представља "срховиту склоност, која почива у средини (*meson*)... одређеној рационалним принципом... средини између две врсте порока, порока прекомерности и порока недовољности" (1107). Тако је храброст врлина зато што "погађа средину" између пренагљености и кукавичлука (или, као што би Aristotel рекао, прекомерне обазривости).⁴⁶ Међутим, треба нагласити да начело "Држи се средине!" не саветује скромност и компромис. Постоје околности у којима би неко требало да наступи изузетно храбро или срчано. Ово начело нам стога пре налаже да поступамо и осећамо у складу са датим околностима. Врла особа би требало да буде вољна да ризикује нешто, али не и свој живот, за неку добру, иако мање значајну ствар. Ризиковати све или ништа би било непропорционално, те стога и ирационално.

Било да је поменути закључак исправан или не, ми тек треба да размотримо зашто Аристотел контемплацију сматра "најузвишенијим обликом активности". Његов одговор је делимично садржан у тврдњи да је контемплација "увид у ствари... божанске" у коме учествује оно што је "божанскије природе од било ког другог дела нашег бића" (1177).

Појам Бога или божанског тако испливава на крају сва три разматрања којих смо се до сада дотакли – о супстанцији, души и врлинама. Апсолутно "приорна" и независна супстанција представља тему "теологије"; "активни" ум садржан у људској души је, у најмању руку,

Да ли је сада, када је Бог чврсто установљен на својој позицији, могуће понудити једну свеобухватну и кохерентну аристотеловску концепцију стварности и човечјег места унутар ње? Много тога долази у цени пажње ако се предузме тај по мишљењу многих спорни корак, популаран међу бројним средњовековним мислиоцима, тачније поистовећивање Бога са "активним" умом душе.⁴⁹ То нас на првом месту наводи да, у складу са Аристотеловим намерама, крајње озбиљно схватимо његово указивање на "божански елемент" у човеку који уче-

ствује у контемплацији. Пошто је тај елемент истовремено и "истинско сопство", особа која одбацује контемплативни живот је "одабрала да живи нечијим туђим животом, уместо својим" (Ник. Еп. 1177). Тај корак нам такође омогућује да применимо аналогију коју Аристотел повлачи између "актуализације" објеката мисли (интелегибилних форми) коју врши "делатни" ум и светлосне "актуализације" боја. Баш као што никада не бисмо видели боје без светлости, исто тако никада не бисмо могли појмити форме утемељене у физичким стварима, захваљујући којима те ствари постају "оживљене", да те форме нису актуално осветљене, актуално присутне, у мисли Божијој – у којој једним делом своје душе можемо саучествовати. Форме такође поседују дволостан статус – као нешто што је утемељено у стварима и што објашњава њихов развој, и као интелегибилни објекти присутни у мисли. (Ту се можда може повући аналогија са бројевима. Постоји извесан број књига, рецимо десет, које се налазе преда мном, али и број десет који је предмет рефлексije у чистој математици.) На крају, примена тог корака би нам могла помоћи да схватимо зашто је само Бог потпуно "независан" и самодовољан, зашто је он, строго говорећи, једина супстанција. Схваћене на један начин, форме зависе од материјалних ствари у којима су утемељене. Схваћене на други начин, као интелегибилни објекти присутни у мисли, оне нису зависне. Будући да Божији ум, или "делатни" ум, *заправо* представља форме које постају актуално интелегибилне, он не може зависити ни од чега изван себе самог.

Без обзира на то колико је овај приказ кохерентан, он Аристотела чини неизмерно ближим Платону него што су многи спремни да признају. "У крајњој линији," пише Дејвид Хемлин (David Hamlyn), "Аристотелова концепција о односу света према Богу не разликује се пуно од Платонове концепције о односу света према облицима".³⁰ Извесне разлике наравно опстају. "Делатни" ум је само један "део душе" и код Аристотела није присутна тенденција потцењивања осталих делова. Ти остали делови чврстим спомама вежу људска бића за природни свет, а људи, за разлику од Бога, морају истраживати тај свет како би коначно спознали форме које су принципи или "узроци" материјалних ствари. Аристотел, како се чини, настоји да човека двоструко "одомаћи" у универзуму – као земаљско биће, чија је природа континуална са природом нижих створења, и као учесника у "делатном" уму, односно у уму Божијем. Као што смо видели у разматрању тензије између "етичких" и "интелектуалних" врлина – између "ваљаног обављања" животних активности и контемплативног трансцендирања живота – Аристотел не успева у тој амбицији. Међутим, то није разлог да не осећамо дивљење према њој, нити да обесхрабрујемо друге да се посвете њеном остварењу.

Аристотел је умро свега годину дана након смрти свог бившег ученика, Александра Великог. Датум Александрове смрти (323. п.н.е.) означава почетак раздобља грчко-римске цивилизације – све до пораза Марка Антонија код Акцијума од стране будућег императора Августа – које историчари називају хеленистичким периодом. Атина, која још одавно беше изгубила статус водеће силе у Средоземљу, пала је пред римским освајачима 146. године п.н.е. Међутим, као што је Хорације приметио, "Грчка је покорила своје сурове поробљиваче", тако да је Атина остала главно средиште филозофског надахнућа, задржавши ту улогу чак и у поодмаклом империјалном периоду.

Платон и Аристотел су за собом оставили тако импресивно дело да нас донекле може изненадити сазнање да, током хеленистичког периода и у доба које је уследило, учесници са најснажнијим претензијама у филозофској дебати нису били следбеници те двојице дивова, већ припадници школа које су настале крајем четвртог века п.н.е. Међу њима су били и киници, или "псећа секта", који су тако названи не само због свог просјачења, већ и зато што је њихов оснивач Диоген у јавности опонашао природне, "бесрамне" навике те животиње. Још значајнија је била лабаво повезана школа филозофа који су, уместо да заговарају неко одређено метафизичко становиште, оспоравали веродостојност тврдњи које су по том питању износили остали мислиоци. Припадници те школе називају се скептици. Међутим, школе које су током тих векова извршиле највећи утицај на интелектуални и практични живот биле су епикурејска и стоичка школа, од којих је прва названа по грчком филозофу Епикуру, а друга по галерији под стубовима (моја) где је Зенон из Китиона држао своја предавања у Атини.

Све до пре неколико деценија, владао је приличан недостатак академског интересовања за ове две школе, будући да су се оне у то време претежно сматрале монотоним кодом за ранија постигнућа Платона и Аристотела. Још један од разлога који је несумњиво допринео том недостатку интересовања било је и помањкање сачуваних текстова из ранијег и најактивнијег раздобља у њиховом развоју. Већина ствари које знамо о њиховим најранијим представницима потиче из списка, махом латинских, насталих неколико векова касније. У многим од њих – а нарочито онима из пера чувеног стоичког пара, Сенеке и Марка Аурелија – та филозофска учења се првенствено истичу као препоруке за вођење врлог живота. Међутим, времена су се променила, тако да коментатори данас са повећаним поштовањем указују на систематско пре-

плитање метафизике и "животне филозофије", које представља приметну карактеристику у делима ових филозофских школа.⁵¹ Претежно емпиријски и материјалистички приступ присутан у њиховим доктринама, могло би се додати, у извесним погледима чини те мислиоце чак и привлачнијим, по тренутно владајућим аршинима, од њихових славом овенчаних претходника.

Епикуреизам

Израз "епикурејац" неминовно асоцира на особу која, препуштена гурманским ужицима, седи за столом са чинијом гомољика и боцом токајца испред себе. Чак и у Сенекино време (око 4. п.н.е. – 65. н.е.), епикурејци су уживали репутацију "поборника лагодног живота".⁵² Међутим, таква представа је засигурно погрешна у случају самог Епикура, који се "задовољавао голом водом и сувим хлебом" и чија екстравагантност није сезала даље од "зданице сира" (3),⁵³ а исто важи и за његове најславније следбенике, међу којима је био и римски песник Лукреције. Епикур (341–271. п.н.е.) је био оснивач чувеног атинског "Врта", који је замислио као место где ће мушкарци и жене живети заједно у великој једноставности, ако не и у крајњој строгости животних услова. Он је био човек који је побуђивао безрезервну љубав и преданост својих пријатеља, па чак и месијанску ревност поклоника који су живели дуго након његовог времена. По Лукрецију (око 95–55 п.н.е.), он се "са правом може назвати богом", човеком чије су "безгрешне усне казивале истину у свој њеној целовитости" (NU 172, 217).⁵⁴

Могуће је да је за имиџ "лагодног живота" који се приписује овој филозофској школи заслужна Епикурова тврдња да је "задовољство полазишна тачка и циљ блаженог живота" (24). Међутим, као што можемо судити по његовој исхрани, задовољство које се ту помиње нема никакве везе са сладострашћем или животном лагодношћу. "Нису пијанке и непрестано пировање и уживање у дражима младића и жена... оно што ствара пријатан живот" (25). Заправо, чини се да је "задовољство" неприкладан термин за наш главни "животни циљ", који се другде дефинише као "телесно здравље и ослобођеност душе од узнемирености (*ataraxia*)". Задовољство је само "полазишна тачка" наших активности у негативном смислу да ћемо "ми учинити све да бисмо избегли бол и страх" (24). У сваком случају, у њему је оличен циљ наших "природних и нужних" жеља. Оне које нису нужне – као жеља за богатом трпезом, полним ужицима и томе слично – односно оне чије нас задовољење не ослобађа бола или страха, нису "лоша ствар саме по себи", али веома често "доносе невоље које вишеструко превазилазе за-

довољство" за којим се жуди, те их стога треба избегавати или држати под строгим надзором (26ff).

На основу до сада изложеног, може се учинити да се епикуреизам своди на скуп поучних, мада већ добро знаних, савета и препорука за живот испуњен трезвеним задовољствима. Међутим, Епикур и Лукреције настоје да те препоруке утемеље у једној свеобухватној теорији природе. Постоје два разлога за то. Као прво, важно је показати да људска бића, генерално говорећи, не желе тек тако "тело ослобођено бола (и) ум растерећен бриге и страха", већ и да сама природа "навија" за исто (NU 60). Човеков проблем није у томе што он има погрешан крајњи циљ, јер ће истраживање природе показати да његов једини могући циљ јесте ослобођење од бола и бриге, већ у томе што гаји погрешна уверења у погледу начина на које се тај циљ може остварити, уверења поводом којих се нешто *да учиниш*. То нас доводи до другог разлога за конструисање исправне теорије природе, јер само таква теорија може распршити главне узроке наше забринутости и страха. Као што Лукреције истиче у свом рефрену, "ту страву и тмину ума не могу распршити зраци Сунца... већ једино разумевање спољашњег облика и унутрашњег деловања природе" (NU 128).

Главни узроци нашег несрећног стања, како Епикур објашњава, јесу "празноверице", као што је "вечно ишчекивање и стрепња да би се (могла десити) нека од оних страшних ствари о којима се говори у митовима" (14). Уместо да на земљотресе и поплаве, или на потешкоће са којима се повремено суочавамо у животу, разборито гледамо као на природне феномене који се дешавају у складу са универзалним законима, ми смо склони да умишљамо да је за то заслужна каприциозност богова који се стога морају умилостивити. Још гори од тога је људски страх од смрти – или, још пре, од загробног живота. Не само да је тај страх "најужаснија од свих лоших ствари" (23), већ нас наша опседнутост тиме шта ће са нама бити након окончања земаљског живота спречава да ценимо и поштујемо живот онакав какав он заиста јесте. Средство које ће нам помоћи да те страхове укинемо је натуралистички приказ универзума у коме су богови лишени било каквог значаја или улоге и у коме људска бића, попут осталих живих створења, немају другог живота осим земаљског. Онај ко усвоји такав приказ могао би увидети да је "смрт... за нас ништавна; јер, док постојимо, смрт још увек није ту, а када је смрт ту, онда више не постојимо" (23). (Критичари би могли указати да ће такве тврдње тешко распршити наш страх од смрти. Ако ми се деси да доживим мождани удар који ће ме претворити у задовољног имбецила чињеница да ја тада нећу бити у позицији да жалим над својим убогим стањем није довољан разлог да се сада, док сам још при свести, не ужасавам над таквом могућношћу.)

Теорија природе коју Епикур предлаже представља модификовану верзију теорије са којом смо се већ упознали – Демокритовог атонизма (види стр. 104ff). Универзум се састоји од атомских тела и празног простора, јер се “изван та два... ништа друго не може замислити” (5). Људска душа, будући да она може деловати на материју и да материја заузврат може деловати на њу, стога и сама мора бити материјална по природи, а та природа је таква да душа нужно тежи задовољству, па макар и задовољству раније поменуте “негативне” врсте. Чак су и богови – за чије постојање, *inter alia*, знамо из онога што доживљавамо у сновима – материјални. Међутим, пошто су савршено блажени и самодовољни, они немају интересовања да се мешају у земаљске послове. Свет је, на крају крајева, исувише несавршено место да бисмо претпоставили да богови на било какав начин учествују у његовом усмеравању. Главна епикурејска модификација у односу на старији атонизам јесте злосрећна идеја о “скретању атома”. Атоми се не крећу увек праволинијском путањом, већ повремено скрећу и одступају од ње. Значај ове идеје, бар по Лукрецију, почива у њеном објашњавању слободне воље. “Зато што не постоји унутрашња нужност... која ум нагони да пати у беспомоћној пасивности... заслужно је благо скретање атома у не кој неодређеној тачки времена или простора” (NU 68). Претпостављам да би мало ко од нас био ганут Лукрецијевим обећањем ослобођености од принуде која је заснована на пуком насумичном одступању од природних закона.

Иронично је да је Епикур свој приказ врлина засновао на космологији коју су ранији аутори кудили – или хвалили – због њених релативистичких или нихилистичких импликација по моралност. Било како било, он је уверен да су врлине “природни пратиоци угодног живота” – јер не постоји ништа друго чему бисмо могли тежити – и да је “угодан живот” заправо “неодвојив” од практичне примене врлина (25). Може се доказати да су храброст, умереност, праведност, и тако даље, нужни чиниоци за живот ослобођен бола и стрепње. Један од детаља по којима се Епикур разликује од хедонистичких софиста из Платонових дијалога и који га чини далеко привлачнијим од њих јесте његово одбијање да допусти “слободно” кршење моралних закона у ситуацијама када су такви поступци у очигледном интересу агенаса. Разлог није у томе што повиновање некој моралној норми може имати било какву додатну вредност изузев задовољства, већ зато што сваки прекршај за собом нужно повлачи ону врсту узнемирености и страха која представља негацију задовољства. “Иако је тешко починити неправду и избећи да она избије на видело, бити уверен у то да ће она остати неоткривена није само тешко, већ и немогуће” (29). Али, зар неко у извесним околностима не може *знаћи* да ће остати неоткри-

вен? Епикуров одговор на то питање је разочаравајући: “На то није лако дати прост одговор” (50).

Као и код Томаса Хобса (погледај седмо поглавље, трећи део), за Епикура “правда није ствар по себи”, већ нешто што проистиче из “спору разума да се штета нити наноси другоме, нити да се од другог трпи” (28). Међутим, постоји значајна разлика између двојице филозофа. Мада се обојица слажу да тај “споразум” људе треба да ослободи стрепње, страх од превремене смрти, који представља првенствени мотив Хобсовог уговора, јесте исти онај страх који Епикур сматра ирационалним. Та разлика у односу на Хобса помаже нам да схватимо епикурејско веровање да је, од свих ствари које доприносе добром животу, рејско веровање да је, од свих ствари које доприносе добром животу, “неупоредиво највећа поседовање пријатељства” (28). Бриге и страхо-ви који нас највише муче нису они који се, попут забринутости за личну имовину или физичку безбедност, могу отклонити механизмима државне организоване државе. Оно што нам је далеко потребније је друштво епикурејски оријентисаних пријатеља и истомишљеника који ће непрестано оснаживати наше каткад уздрмано уверење да ми нисмо играчке богова и да нема “ничег ужасног што је вечно”. У таквом друштву, човек ће “живети као бог међу људима” (25). За таквог човека, самодовољног и упознатог са истинским поретком ствари, не постоји ништа што је “отуђено од њега самог” (29).

Чарке са скептицизима

Наравно, епикурејски приказ природе људе може “ослободити узнемирености” једино ако су кадри да поверују у њега. Нажалост, овај приказ је од Демокритовог атонизма наследио проблем на који је и сам Демокрит указивао (погледај стр. 105f). Ако се чулима не може веровати, нема разлога да прихватимо атонизам (или било шта друго): али, ако је атонизам исправно становиште, онда су чула безнадежан водич за стварност, која поседује мало или нимало од оних особина, као што је боја, које се презентирају чулима. Та питања су постала још ургентнија када су се, око 300. године п.н.е., појавили разни филозофи скептичког опредељења, почев од Пирона (око 365–270. п.н.е.) који је жестоко иступао против било каквог претендовања на знање које сеже даље од исказа о томе како нам ствари у својој *појавности* изгледају. Да увреда буде већа, пиронисти су присвојили епикурејски идеал *ataraxia*-е, тврдећи да једино из “одустајања од суђења” може проистећи “ослобођеност од стрепње” (182).⁵⁵ Потрага за знањем је нужно проткана осећањем душевне тескобе јер постајемо жртве безнадежне збуњености проузроковане контрадикторним приказима ствари међу ко-

јима не можемо да направимо рационалан избор. Будући да је стварност неспознатљива, једини доличан начин да се тој стварности прилагодимо састоји се у обустави свих веровања.

Према предању, Пирон је и сам следио политику "потпуног неослањања на чула", због чега су пријатељи често морали да му прискачу у помоћ како не би пао са рубца литице или завршио под точковима кола. Међутим, будући да је овај филозоф доживео дубоку старост, а сигурно је да није престано могао бити окружен душебрижницима, звучи вероватније да је он "само теоретисао о обустави судова, (док се) у стварности није понашао несмотрено" (173). Таква "несмотреност" би, у сваком случају, била у нескладу са Пироновим саветом да треба "следити појавност" и уобичајену праксу, наравно под условом да се уздржимо од изношења тврдњи о њиховој веродостојности.

Пиронови аргументи, које је у првом веку п.н.е. кодификовао филозоф Енесидем, осмишљени су са намером да укажу да ми не можемо "ништа одредити". Тако, на пример, ништа није праведно или неправедно, "ништа уистину не постоји... (и) ниједна ствар није ништа више ово него оно" (173). Стратегија се састоји у предочавању идеје – често уз помоћ маштовитих илустрација (животиње које живе у ватри, људи који се могу огрејати једино у сенци) – да то како нам ствари у својој појавности изгледају толико варира да не може постојати неки разборит метод за просуђивање о томе које појавности тачно репрезентују стварност. Лишена неубедљивих илустрација, поента се своди на следеће: не постоји неки независни метод на основу кога бисмо могли тврдити да, рецимо, нека перцепција или морално убеђење представљају истинско стање ствари. Ништа не искључује могућност да особа која пласира ту перцепцију или уверење то чини из одређених разлога – као, на пример, под принудом друштвене конвенције – који поткопавају веродостојност поменутих. Ако је заиста тако, онда се не ради само о томе да искуство не "поткрепљује несумњива... уверења о спољашњем свету",⁵⁶ већ заправо о томе да морамо обуставити сва веровања, у било ком степену, још оног тренутка када признамо да не постоји процедура која би елиминисала могућност да су у њиховом настанку учествовали фактори који искључују, или у најмању руку не захтевају, њихову истинитост.

Епикурејци износе различите одговоре на овакве тврдње. Неки од њих доводе у питање кохерентност скептичког становишта. "Ако сте у завади са целокупном чулном перцепцијом," каже Епикур, "неће вам остати ништа на шта се можете позвати при просуђивању (оних) за које тврдите да су лажне" (27). Међутим, ово је пуцањ у празно, јер пирониста одбацује веровање да је нека перцепција лажна у истој мери у којој одбацује и веровање да је она истинита. Следећа оптужба се састоји

у томе да би живот радикалног скептика био немогућ и испуњен "тоталном летаргијом". Међутим, као што смо видели, Пирон не заговара обуставу побуда, већ поступање у складу са појавношћу ствари и владајућом конвенцијом. Упечатљивија критика би се састојала у томе да не може постојати никаква разлика између *швога* што се Пирону чини да "ниједна ствар није ништа више ово него оно" и *швога* што он верује да је то истина – у ком случају скептик није, као што се претвара, потпуно ослобођен веровања. Осим тога, стиче се утисак да има нечег изразито "нељудског" у становишту пирониста јер се они према томе како им ствари изгледају морају односити са истом хладном уздржаношћу са којом би посматрали искуства потпуног странца.⁵⁷

Још једна од епикурејских стратегија састоји се у одбрани кредибилитета чулне перцепције. У њиховој атомистичкој теорији природе, како се тврди, нема ничега што противречи појавности ствари, јер боје и томе слично можемо објаснити посредством утицаја који "атоми" је и томе слично можемо објаснити посредством утицаја који "атоми" врше на нас. Лукреције штавише тврди да нека уобичајена искуства заправо подржавају атомистички приказ, па макар и само путем аналогije. Баш као што армија, посматрана из даљине, делује статично, мада у стварности представља вртлог војних маневара и пресврставања пешака и коњаника, неки привидно непокретни објекат слично томе представља кошницу атомске активности (NU 69f). Међутим, тешко да ће скептици бити импресионирани таквим одговорима. Постоји ли неки добар разлог да верујемо да су такве аналогije одрживе и зашто би пуко поклапање неке теорије са појавношћу представљало гаранцију њене истинитости? На крају крајева, читава поента је у томе да је свака појавност компатибилна са бројним различитим веровањима о спољашњем свету, те се стога не може употребити као директна поткрепа за било које од њих.

Нису се само епикурејци суочили са изазовима скептицизма, већ је исто снашло и њихове стоничке ривале. Међутим, главни напад је у овом случају потицао од једног другачијег огранка скептицизма – од мислилаца, попут Аркесилаја (316–242. п.н.е.) и Карнеада (214 – око 129. п.н.е.), који су доминирали Новом Академијом, вероватно супротно надањима која је Платон гајио о будућности институције коју је основао. У некој студији која би у већој мери била усредсређена на "проблем знања", становишта ових мислилаца би сигурно заслужила помину пажњу од оне коју сам им ја овде указао. Заправо, није нимало лако утврдити њихова гледишта, пошто су они били склони изношењу аргумената за обе стране неког питања. Тако нас Цицерон са приметном срџбом извештава како је Карнеад у Риму током два узастопна дана бранио и нападао вредности правде. Једна ствар је, у сваком случају, сигурна – а то је да су они одбацивали стоничку доктрину о *katálepsis*-у (дословно

“хватање”), по којој су нека искуства, или “представе”, толико јасне и уверљиве да се не може сумњати у њихово поклапање са стварношћу. Стоички мудрац се, штавише, дефинише као онај који ограничава своја веровања на она која су заснована на таквим представама. Одговор скептичара са Академије био је крајње једноставан: не могу постојати такве само-ауторизујуће представе, тако да, уколико мудрац своја веровања ограничава на њих, он заправо мора бити лишен било каквих веровања. Аргумент се састојао у томе да ниједна представа, све и да је истинита, није “таква да не може постојати и лажна која би била потпуно налик њој” (167). Халуцинација оног који опажа може деловати једнако јасно и уверљиво као и неко истинско искуство. Стога искуствени карактер неке представе не може служити као критеријум за одређивање тога да ли она одговара стварности.

Оно по чему су скептици са Академије били мање радикални од пирониста била је њихова вољност да нека веровања сматрају разборитијим и плаузибилнијим од неких других. Карнеадов значај за новију епистемологију не почива толико у његовим скептичким изјавама колико у помном разматрању критеријума за разборито веровање. (Карнеад се на једном месту, што вероватно треба схватити као комплимент, описује као “по духу ближи модерној британској филозофији од било ког другог античког мислиоца”).⁵⁸ Он нарочито истиче да представе “зависе једна од друге као карике у ланцу” (168). Што снажније и кохерентније је моја перцепција повезана са осталим перцепцијама, било мојим или туђим, утолико ју је разборитије сматрати веродостојном. То да ли се чак и “најплаузибилнија, најнеспорнија и темељно испитана представа” може, у строгом смислу речи, поистоветити са знањем не делује као питање од супстанцијалног значаја. Ако је тако, онда нема разлога зашто стоици свој критеријум *katalepsis*-а не би напосто заменили критеријумом “разборитости”. Наравно, чак и у том случају би опстали бројни други академски приговори – као, на пример, онај који се тиче стоичке идеје о божанском провиђењу која, по Карнеаду, није чак ни плаузибилна. Међутим, да бисмо схватили те приговоре морамо се прво упознати са стоичким приказом космоса.

Стоички свет

Ја ћу овде, највећим делом, говорити о генералним становиштима “стоика”, будући да извори (попут Цицерона) у којима се помињу главни представници овог филозофског правца – Зенона (344–262. п.н.е.), Клеанта (331–232. п.н.е.) и Хрисипа (око 280–207. п.н.е.) – не указују увек на њихове индивидуалне доприносе. Стоици су, по свој прилици,

живели изузетно здравим животом, бар судећи по дуговечности тројице поменутих мислилаца, а у прилог том “здравом” имиџу говори и податак да су се двојица од њих у ранијим етапама својих живота бавили спортом – један је био боксер, а други маратонац. Зенон и Клеант су, како се чини, умрли на начин који се често препоручује у стоичком учењу, одабравши да напусте овај свет оног тренутка када су осетили да им је животни век на измаку. За разлику од њих, Хрисипова смрт је била мање достојанствена, будући да је, по једној верзији, преминуо од превелике количине вина, док је по другој умро од напада неконтролисаног смеха подстакнутог неком од његових пошалица (која је, како се испоставља, опет била повезана са вином).

Иако се обично сматра да су стоици и епикурејци различити колико креда и сир, међу њима постоји и пар изразитих сличности. Наиме, и једни и други износе материјалистичке приказе о свету и човеку, засноване на ауторитету чулне перцепције. Осим тога, у оба правца се инсистира да је врли живот могућ само за онога ко увиђа и поштује истинитост таквих приказа, тако да је, по својој суштини, врли стоички живот сличан врлом епикурејском животу. Стандардне врлине храбрости, умерености и праведности имају истакнуто место у оба приказа, а стоици и епикурејци у подједнакој мери наглашавају мирноћу, самодовољност и помирљиво прихватање смрти. [Добар човек, како се сматрало, не би осећао патњу чак ни на справи за мучење, што је подстакло Џонтов (Jowett) коментар да би се у том случају морало радити о изузетно добром човеку на изузетно лошој справи.] Модерне конотације термина “стоички” су стога далеко мање заводљиве од оних које се приписују термину “епикурејски”. Али, наравно, постоје и виталне разлике између поменутих филозофских правца. Задовољство, које је за епикурејца главни животни циљ, за стоика је нешто према чему се треба односити са “равнодушношћу”. Осим тога, рационално практиковање врлине, које по стоицима *оличава* добар живот, за њихове ривале је напосто инструментално средство за реализацију таквог живота. У сваком случају, какве год могле бити сличности између стоичког и епикурејског доброг живота, они су у овим двома школама засновани на потпуно другачијим теоријама природе.

Стоичка теорија је комплекснија и амбициознија. Комплекснија је због тога што представља својеврсни коктел нових састојака придодатих извесним елементима раније грчке мисли – хомеровској Судбини, натуралистичком материјализму, Хераклитовој “ватри”, Сократовом изједначавању врлине са знањем, Платоновом обезвређивању тела, Аристотеловом осећању сврховитости у природи, и још много чему. Када се све то промућка добија се амбициозни покушај да се докаже да су људска бића “одомаћена” у универзуму, не само зато што су саздана

од исте материје као и све остало, већ и због тога што отелотворују фундаментални принцип и сврху космоса. Филозофски задатак коме се, у предању између битака против варвара, посветио стоички император Марко Аурелије (121–80 п.н.е.) састојао се у томе “да се ваљано размотри природа универзума и моја сопствена природа, као и њихова међусобна повезаност”. Таква рефлексија је требало да донесе сазнање “какав (сам ја) део какве целине; тако да ме ниједан смртник не може спречити да поступам и говорим у складу са бићем чији сам део”.⁵⁹ Разуме и амбициозност тог задатка ће, на различите начине, инспирисати бројне позније мислиоце – између осталих, Августина, Спинозу и Канта.

Стоички космос је интегрисана целина сачињена од “пасивног” супстрата, односно пукe “материје”, и “активног” материјалног принципа, који се назива *пнејта* (“дах”) и описује се као “стваралачка ватра”. Та “ватра” или енергија “држи ствари на окупу” и прожимањем свега што постоји бива одговорна за понашање пукe “материје”. *Пнеуми* се, осим тога, приписују још и сврховитост, интелигенција и разум. Она се, штавише, може описати као “жива, бесмртна, рационална, савршена... оно што се промишља (стара о читавом) космосу” (99). Пошто то уопште није лош опис за Бога, *пнејта* се може поистоветити са Богом – баш као и са судбином, “рационалним принципом у складу са којим се управља космосом” (100). Целокупна природа је у извесном смислу рационална, јер се све дешава у складу са вољом једног интелигентног, пантеистички замишљеног Бога. То нипошто не значи да су индивидуални каменчићи, цветови или животиње рационални. Рационална природа је привилегија космоса као органске целине и њених најпосебнијих житеља, људских бића, која се стога рефлектују и саучествују у владајућем принципу универзума.

Да се сада посветимо најочигледнијем питању: зашто су стоици космичку *пнеуму* сматрали “живом” и рационалном? Два аргумента која се приписују Зенону наизглед не обећавају пуно. “Оно што је рационално је боље од онога што није рационално; али ништа није боље од космоса; стога је космос рационалан; и “ништа чему недостаје живот и разум не може из себе створити нешто (то јест, човека) што је живо и рационално” (105). Проблем са којим се сусрећемо у првом аргументу је следећи: ако прихватимо да је за биће које поседује рационалну *сйособносћ* боље да буде рационално него нерационално, каквог разлога имамо за претпоставку да природа-као-целина поседује такву способност? Стоички одговор представља рани пример “аргумента о плану”. Размотрите “регуларност небеског кретања... и уређену лепоту Сунца, Месеца и... звезда; већ сам поглед на њих казује... да те ствари нису производ случајности”, већ да захтевају “неког ко влада и упра-

вља стварима” на истоветан начин на који ствари функционишу у неком ефикасном *џимназијуму*. Интелигентна сврховитост света је нешто што “поимамо” или “хватамо” кроз једноставну опсервацију. Овај аргумент се додатно поткрепљује рефлексијом о томе како се природа промишљено стара о потребама својих створења – мада неки од нас сигурно неће делити Цицеронову импресионираност ингениозношћу природе која прасицама обезбеђује одговарајући број дојки за подизање подмлатка (115).

Други аргумент – да људски разум није могао потећи из неког нерационалног узрока – наизглед је отворен за тако очигледне примедбе као што је: Ја сам, заједно са својим мозгом и рационалним способностима, “потекао” од зигота, који се тешко може назвати парагоном разума. Међутим, овде треба озбиљно схватити стоичко убеђење да је космос органска целина унутар које је свака ствар, у крајњој линији, интелигибилна једино кроз свој однос према свему осталом. Размотримо “целину”, као што је рагби тим, у односу на пуки “агрегат”, као што је укупни број риђокосих. Чини се да је разумно рећи, као прво, да тим мора делити извесан скуп кључних особина са онима који га сачињавају (вештину, одлучност, итд.), а као друго, да они који га сачињавају могу поседовати те особине једино захваљујући својој припадности тиму. Играч навалног реда може испољити своју вештину и одлучност у рагбију једино као припадник рагби тима. Аналогно томе, ако је космос целина у чији састав људска бића улазе као интегрални делови, онда та целина не само да ће делити њихов рационални квалитет, већ ће и та бића, што је још значајније, моћи да испоље рационалност једино кроз своју припадност целини. Без концепције космичке сврховитости не би било основе да се циљеви којима теже индивидуални мушкарци и жене сматрају било рационалним или нерационалним.

Ако “аргумент о плану” подсећа на претечу значајног дела хришћанске теологије, исто се може рећи и за стоички одговор на још један сложени проблем, делимично повезан са “проблемом зла” – њихову потрагу за објашњењем очигледних “несавршености” света. Епикур је, присетимо се, наводио примере земљотреса, глади и сличних недаћа као доказе против постојања неке савршене интелигенције која делује у свету. Одговор стоика је поново заснован на њиховом холизму. Ми не можемо извољевати и бирати шта бисмо волели да се деси, јер све што се дешава – кад бисмо то само желели да увидимо – представља нужни део целине коју у њеној свеукупности препознајемо као добру. Чак и “најстрашнија пошаст”, каже Хрисип, “није без своје корисности за целину, јер без ње не би могло бити добра”.⁶⁰ Или, као што је Марко Аурелије у карактеристично стоичком маниру записао: “бити озлојеђен било чиме што се дешава значи бити одвојен од природе”.⁶¹ Ја не тре-

ба да будем озлојеђен што ме је неко напао на улици и опељешно јер би то подразумевало да би природа могла да буде онаква каква јесте и без тако интегралних компоненти као што је моја опељешеност.

Постоји још један део "проблема зла". Како, ако се све дешава у складу са судбином, људска бића можемо кривити или хвалити због њихових дела? Може ли се, штавише, уопште говорити о томе да она делају? Таква питања нас нужно упућују на стоичко разумевање етике.

Стоичка етика

Приповеда се да се Хрисип поштено "ознојно" над проблемом измирења фатализма са индивидуалном одговорношћу – али, за утеху, са извесним успехом. Он на почетку износи разборит одговор на такозвани "лењи аргумент", по коме нема сврхе да зовем доктора у помоћ јер ни "лењи аргумент", по коме нема сврхе да зовем доктора у помоћ јер је већ унапред одређено да ли ћу успети да пребродим болест или не. Такво становиште је погрешно јер је "позивање доктора у истој мери судбински одређено као и опоравак" (130). Било је "одређено" да позовем доктора и опоравим се, тако да је прво представљало неопходно средство за друго. Хрисип је такође био један од првих заговорника тврдње да нема некомпатибилности између тога да се ја сматрам одговорним за неки исход и уверења да тај исход представља последицу неког детерминистичког каузалног процеса. Баш као што су природене особине ваљка нужне да бисмо објаснили зашто се он котрља када га одгурнемо, природене особине неке особе, баш као и спољашњи фактори, објашњавају њено понашање. Ако је тако, та особа се са правом може сматрати одговорном за испољено понашање. То да је неко такав какав јесте захваљујући Судбини је аргумент који није нарочито релевантан, јер је *та особа* – а не само спољашњи фактори – и даље одговорна за своје понашање. Хобс и Хјум спадају међу позније "компатибилисте" који су усвојили такво резонување.

Ако је исправно хвалити или кривити људе за њихова дела, која то дела долично позивају на доношење таквих судова? Или, другим речима, шта то, по стоицима, сачињава исправно и добро? Дobar живот је онај који људима доноси благодат, а једино што омогућава такав начин живота јесте практична примена врлина. Пошто је природа-као-целина савршена божанска интелигенција, врли живот мора бити онај који је у складу са том природом. А пошто је разум оно што људска бића разликује од осталих и омогућава им да саучествују у божанској природи, онда је природни живот човека живот заснован на разуму. Превасходни циљ је да се увек делује на начин који је рационално "прикладан". Тако стижемо до наредне стоичке једначине: "живети у складу

са врлином" је исто што и... "живети у складу са природом" – што је исправна разумност... која је равна самом Зевсу" (136).

Ово звучи као теолошки набијенија верзија Аристотела, по коме *eudaimonia* ("цветање") почива у обављању специфично људске "функције", оличене у рационалном размишљању, кроз примену врлина, јер оне "погађају средину" (то јест, јер су оне "одговарајуће", ни "прекомерне" ни "недовољне"). Међутим, ускоро се појављују две међусобно повезане разлике у односу на Аристотелово становиште. Као прво, међу саставним чиниоцима *eudaimonia*-е су се, по Аристотелу, налазиле такве ствари као што су добро здравље, задовољавајућа имућност и угледни животни положај, а неке од његових врлина – као што су "праведна сриба" и "великодушност" – захтевају поменуте повољности као свој предуслов. За стоике су, са друге стране, здравље и томе слично нешто према чему се треба односити са "равнодушношћу": те ствари нису "ни добре ни лоше" и оне "нити користе нити штете" (139). Као друго, *eudaimonia* делимично зависи од тога са коликим је успехом неко успео да реализује своје циљеве, тако да, рецимо, човек који болестан и без пребијене паре заврши иза решетака не може бити *eudaimon*. Стоици, међутим, тврде да вредност нечијих дела не треба просуђивати на основу "њиховог крајњег довршења" (152) и да неко ко заврши иза решетака не мора због тога изгубити ништа од "благодати".

Овакве тврдње су подстакле озбиљне критике. Зар идеал "равнодушноности" према готово свему што желимо није или апсурдан или немогуће захтеван? Свакако, оно што неки од стоика заговарају звучи "исувише добро да би било истинито" – као када нам Сенека препоручује да негујемо пријатељство напросто зато да бисмо имали коме да помажемо, или када Марко Аурелије поздравља чин издаје како би имао коме да прашта.⁶² Међутим, правилно схваћена, стоичка позиција не само да није бизарна, већ поседује и упадљиве сличности са једном скоријом и и те како живом традицијом моралне мисли.

Како можемо објаснити заговарање "равнодушноности" према здрављу, лепоти, друштвеном статусу, и тако даље? Ако ја, док сам болестан, одбијам да будем "озлојеђен" зато што препознајем нужно место своје болести у општем устројству ствари, онда то истовремено значи да ја, док сам здрав, нећу придавати толико пажње одржавању здравља као што би то чинио неко ко допушта да га болест "озлоједи". Другим речима, вредност коју нека особа приписује здрављу делимично зависи од тога у којој мери она себи допушта да постане узнемирена од својом здравља. Стоици нас подстичу да такву узнемиреност сведемо на најмању могућу меру. Међутим, као што се тиме сугерише, чак и стоик придаје извесну вредност здрављу и инсистира на томе да је "повољнија" од болести. "Међу стварима према којима треба осећати равноду-

шност, неке су повољније од других... то су оне које поседују изразиту вредност" (156). Сада се већ може учинити да између стоика и нас осталих постоји само вербална разлика – при чему они називају "повољнијим" и "вредним" оно што ми називамо још и "корисним" и "добрим". Међутим, такав став занемарује разлоге који почивају иза невољности стоика да примењују поменуте термине. Неки од тих разлога се састоје у следећем: "повољније" ствари, као што је снага, могу бити злоупотребљене, као у случају неког мишићавог уличног разбојника; осим тога, постоје и околности у којима оне не би биле повољније. (Ту се наводи пример здравља које може бити непожељно у друштву чији изопачени владари поробљавају и убијају здраве припаднике заједнице.) Стога би се могло рећи да здравље и снага нису "добри по себи", већ само *prima facie* добри, зависно од околности и онога за шта се примењују. Али, зашто онда и сами стоици тако не кажу? Чему њихова ревност да се примена речи "добро" ограничи само на делатности које нису усмерене на ствари према којима треба осећати "равнодушност", колико год да су "повољније"?

Одговори на ова питања уводе нас у кључну проблематику стоичке позиције. Присетимо се њихове друге разлике у односу на Аристотела – ирелевантности "крајњег довршења" за вредност наших циљева. Она се објашњава стоичким настојањем да се идентификује добро које припада искључиво уз саму особу (и циљеве које је она себи поставила), тако да на њега не може утицати каприциозност Судбине, повољан или неповољан стицај околности. Здравље зависи од превише фактора којима људи не могу управљати да би имала одраза на њихову вредност. Вредност о којој се овде говори невероватно подсећа на оно што су Кант и остали назвали *моралном* вредношћу. Стога можемо закључити да је стоичка уска примена речи "добро" повезана са њиховим настојањем да се идентификује специфично морално значење тог термина – значење на чије издвајање ранији грчки филозофи попут Аристотела могуће нису били усредсређени.⁶³

Ипак, зашто ја не бих доказао своју вредност тиме што сам себи поставио за циљ да постанем здрав? Е па, претпоставимо да ствари крену наопако и да ја, нимало својом кривицом, навучем туберкулозу. Ја сам у том случају, просто речено, омашио у постизању свог циља. Међутим, она врста добра за којом стоици трагају – морално добро – не сме бити подложно неуспеху. Морална вредност је својствена циљевима који, такорећи, сами по себи гарантују своју успешност, јер она не може бити поништена контингентностима које не одражавају вредност неке особе. Какви би се онда циљеви могли наћи на том списку? Размотримо, на пример, разлику између жеље да се буде здрав и жеље да се буде рационалан у стварима које се тичу здравља. Ако навучем тубер-

кулозу, ја нисам успео да остварим прву од поменутих жеља; али, под условом да сам предузео рационалне кораке да избегнем болест, ја сам упркос томе остварио другу. Моју вредност треба процењивати на основу онога што је у потпуности у мојој моћи: то јест, на основу примене моје рационалности, независно од случајних и неочекиваних исхода те примене.

Међутим, као што је Хрисип инсистирао, разум захтева одређене "сировине". Јалово је рећи "Буди рационалан!" ако ми већ немамо извесне циљеве чије остварење разум треба да омогући. Те "сировине" нам обезбеђује наша природна склоност ка здрављу, пријатељству, лепоти, умереним задоволствима, и тако даље. (Стоици нипошто нису били пуританци. Ми можемо пити, али не и опијати се; можемо имати љубавнике или љубавнице, али једино под условом да су нам они исто време и пријатељи.) Међутим, оно што је од неизмерног моралног значаја израћа када, са својим сазревањем, увидимо да су ствари којима природно дајемо предност, изузев у нарочитим околностима, рационалне – и да су рационалне управо зато што потичу из једне рационалне природе-као-целине. Ми тада постајемо кадри да се посветимо остварењу тих циљева, али не више из пuke жеље, већ зато што увиђамо рационалност такве посвећености. Тада препознајемо да су ти циљеви "у сагласности са природом..." (да) по први пут почињемо... да схватамо нешто што се истински може назвати добрим" (149). Када "сагласност са природом" – са интелигентном уређеношћу универзума – постане мотив нашег "доличног" понашања, достигли смо доба моралног разума. Тек тада наше понашање може имати ту нарочиту вредност на коју стоици ограничавају примену речи "добро".

То да ли таква нарочита вредност постоји или не постоји – да ли из шире концепције добра треба издвојити једно засебно и специфично морално добро – јесте питање које тренутно мучи бројне моралне филозофе. За уверљиву помисао да оно ипак постоји увелико су заслужни сами стоици, чији допринос стога нипошто не представља само излишну коду за теме начете у златнијем добу грчке филозофије.

БЕЛЕШКЕ:

¹ Bernard Williams, "Philosophy", p. 202.

² Фридрих Ницше, Рођење трагедије, делови 1 и 2; (Nietzsche, *Basic Writings, The Birth of Tragedy*, sects 1 and 2.)

³ Roy Burtell, *The Greeks*, p. 61.

⁴ Погледај такође Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, pp. 205ff, где Барнс оспорава уобичајено монистичко тумачење Парменида.

⁵ Физика 239b14. О референцама за Аристотела, погледај бел. 37.

⁶ Jacob Burckhardt, *History of Greek Culture*, pp. 277-8.

2 Неоплатонизам и рано хришћанство

Џорџ Стајнер (George Steiner) је једном приликом изјавио да би, када би могао да крене испочетка, свој живот посветио проучавању наступања хришћанске мисли у конфузној интелектуалној клими грчко-римског света током првих неколико векова након распећа. То је изузетно комплексна, опчињавајућа и великим делом неиспричана прича. Интелектуална клима тог доба је свакако била конфузна: религијски фронт је врвео од разних јеврејских и хришћанских секти, паганских култова, гностика и херметичара који су се надметали у испољавању своје ревности, а филозофска позорница од платониста, аристотеловаца, епикурејаца и стоика који су водили ватрене дебате и повремено се китили перјем својих супарника.

Међу раним хришћанима је такође било извесних несугласица: да ли би углед нове религије требало оснажити калемљењем њених доктрина на један већ установљени систем грчке филозофије, или би веру требало изоловати и заштитити од високопарних метафизичких апстракција? Међу припадницима овог другог табора налазио се и Тертулијан (око 160–225. н.е.), који је записао: “Шта Атина има да тражи у Јерусалиму?... Било би боље да се манемо покушаја да створимо некакво стоичко, платонско и дијалектичко хришћанство”.¹⁰ (Још познатија Тертулијанова максима, “Верујем зато што је апсурдно”, додатно потврђује његово непријатељство према рационалним филозофима – који ће се, како претпостављамо, наћи међу скупином чијим се пакленским патњама, по становишту овог мислиоца, наслађују душе праведника у својој блаженој доколици.) Несугласице у погледу тога да ли би грчка филозофија *требало* донекле да уобличи хришћанску доктрину постепено су прерасле у једну ученију и још увек живу дебату о томе у којој мери је она то *заправо* учинила. Тако се на једном крају сусрећемо са екстремним “становиштем (да) целокупни корпус хришћанских догми делује као творевина грчког надахнућа саздана на... Јеванђељу”, док на другом влада једнако екстремно “гледиште (да) ниједна једина идеја грчке филозофије ... никада није постала саставни елемент хришћанске вере”.¹¹

Наравно, нико не пориче присуство филозофске терминологије у Новом завету. Ми “не гледамо”, каже Свети Павле у платоновском маниру, “на ово што се види, него на оно што се не види; јер је ово што се види за вријеме, а оно што се не види вјечно” (Коринћанима посланица друга, 4. 18, по преводу Вука Стеф. Карацића; прим. прев.). Најупечатљивији пример за то је очигледно позивање на *логос* на почетку Светог јеванђеља по Јовану: “У почетку бјеше ријеч, и ријеч бјеше у Бога,

и Бог бјеше ријеч" (Св. јев. по Јовану, 1.1). Међутим, то је можда на-
просто била реторика тога доба, која ништа више не указује на систе-
матски покушај експлоатисања грчке метафизике него што узгредне
референце на либидо или жељу за смрћу у делу неког модерног аутора
указују на његову приврженост фројдовској психологији. На крају кра-
јева, нико не пориче да су постојала хришћанска учења која су пред-
стављала изузетно неплодно тло за асимилацију грчких идеја. Међу
њима су се налазиле и доктрине о стварању универзума *ex nihilo* (а не,
као у случају Платоновог "Демиијурга", од препостојећих облика) и оте-
лотворењу Господа у Исусу – веровање које је, како је Свети Павле ре-
као, Грцима морало "звучати будаласто". Један модерни теолог је са-
гласан с тим: "за грчку мисао је непојмљиво... да *λογος* може постати
отелотворен".¹² Међутим, израз "непојмљиво" је у овом случају пресна-
жан јер је могуће развити извесну верзију платонизма која није потпу-
но непријемчива за такво учење. (На крају крајева, јеврејски платони-
ста Филон Александријски /око 20. п.н.е. – око 50. н.е./ заговарао је иде-
ју која би се могла протумачити као отелотворење *λογосу* у личности
Мојсија.)

Ја овде не располажем довољним простором, као ни ученошћу, за изношење суда о општем утицају грчке филозофије на хришћанску мисао, али ћу упркос томе изложити једно од значајних поглавља те приче кроз разматрање становишта последњег великог, филозофа грчког света, Плотина, и првог великог хришћанског филозофа, Августина – поглавље које је заправо отпочео сам Августин када је у својој исповести признао огроман утицај који је на њега својевремено извршио неоплатонизам.

Площини неойлайїонізм

У једном од великих биографских увода, Порфирије је о свом учењу записао, "Плотин... као да се стидео своје телесности".¹³ То осећање је "било тако дубоко укоревљено" да никада није говорио о свом пореклу или детињству. По највероватнијим претпоставкама, Плотин (205–70) се родио у (хеленизованом) Египту и студирао је филозофију у Александрији. Након неуспешног покушаја да посети Индију, стигао је у Рим, где је у четрдесетој години почео да предаје филозофију. Писању се посветио прилично касно, тек десет година након тога. Порфирије, који је гајио необичну склоност према симетрији, организовао је његове списе у скупине од по девет есеја – одатле и њихов назив, *Енеаде*. Плотин је био харизматичан мислилац који је око себе окупио круг следбеника посвећених контемплацији и строгој самодисциплини.

Његов једини излет у домен политике био је безизгледан покушај да оснује град филозофа, Платонополис. Император је био рад да га подржи у том пројекту, али су бирократи, могуће због "неисплативости инвестиције", ускоро стали на пут остварењу те идеје. Плотин је умро болном смрћу, вероватно од лепре, са достојанственошћу и снагом духа својственим човеку који је презирао телесни живот.

Било би непоштено посматрати Платинов допринос напросто као коду за Платонова постигнућа или увертиру за појаву Августина. Истини за вољу, његов рејтинг тренутно расте, а један савремени аутор га је недавно чак прогласио "највећим од свих грчких филозофа".¹⁴ Мада је мало оних који би се сагласили са оваквим судом, Платин засигурно спада у ред најсистематичнијих грчких филозофа, а његово дело оличава једну од значајних тенденција – трансцендентну и мистичну – Платонове мисли. Његове амбиције су биле усмерене на конструисање система у који би се, у што дословнијим оквирима, могле уклопити Платонове поетске саге – нарочито оне из *Федра* и *Гозбе* – о уздицању душе од земаљског до њеног сједињења са Добрим.

Платинова постиженост "телесношћу" представља одраз његовог веровања да је "падом, спуштањем у тело, у материју" душа "трампила своју есенцијалну природу за туђинску (природу)" (I.6.5.).¹⁵ Циљ филозофије је да се души, "одвојеној" од материје, омогући да се "издигне" над својим свакодневним стањем и да се отисне "не ка нечему што је туђинско, већ ка самом свом бићу", као да се враћа у своју "родну земљу" након дугих година лутања (VI.9.11, V.9.1.). (Тај "повратак" душе, по Платиновом убеђењу, представља истинску поруку Хомерове *Одисеје*.) Задатак душе није нимало лак јер она тежи самоафирмацији, манифестованој кроз њену везаност за одређено тело које треба да нагласи њену особеност у односу на остале отелотворене душе. Што је још горе, помисао на "одвајање" од "чврстог тла" које пружа свет телесности и окретање ка наизглед "безобличном" домену нематеријалног у души подстиче "пуки страх од ... ништавила" (VI.9.3.)

Ова представа, која до сада звучи познато, јесте представа о души као нематеријалном ентитету, отуђеном од своје есенцијално интелектуалне природе услед прекомерног поистовећивања са ефемерним телесним светом. Међутим, Платинов приказ од ове тачке почиње значајно да одступа од Платоновог. Док се "уздиже" ка контемплацији о вечним платонским облицима, душа губи индивидуалност која потиче од њене везаности за одређено тело. Она је сада "интелекција", активност ума, али не вашег или мог ума посебице. Следећи такозване средње платонисте, Плотин тврди да су облици неодвојиви од своје "интелекције" јер они морају постојати у извесном медијуму који, како стварно стоје, може бити једино "интелекциони" ум. То нипошто не значи да

ум ствара облике, већ би се пре могло рећи да у том нематеријалном домену "знање о некој ствари јесте сама та ствар", односно да су "интелекција и биће истоветни" (V.9.5.). И облици и интелект су непојмљиви, изузев у својој узајамној зависности. Плотин то сједињење или фузију означава термином *noûs*.

Noûs, међутим, није наша "родна земља", те се "морамо винуту још вишље одатле", ка оное што је "створило то краљевство", а што Плотин назива Једно или Добро (VI.7.16.). "Прибрана" у Једном, душа се коначно "ослобађа туђинства које је запоседа" на било ком мање узвишеном нивоу (VI.9.11.). Строго узевши, за Једно се не може рећи да би било, јер је оно одговорно за целокупно биће. Неко биће поседује "облика", оно је "ово или оно", док је Једно "без облика", оно није "ни ово ни оно". Неподложно опису или концептуализацији, Једно се може дојести једино посредством мистичке визије кроз коју "бивамо сједињени" са њим – визије коју је, како нам Порфирије говори, Плотин искусио у четири наврата (трипут више него сам Порфирије). С обзиром на овакве одјеке индијске мисли, готово да се налазимо у искушењу да поверујемо да је Платинова индијска експедиција ипак стигла до свог одређеног места.

Платинов универзум је, дакле, хијерархијски и он се преко *noûs*-а ("интелекција" плус облици) спушта од Једног до душе – што су тако зване три "хипостазе". И сама душа је хијерархијски уређена. У својим вишим активностима, као што је математичка контемплација, она се стапа са интелектом. На нижем нивоу се манифестује у свакодневном резонувању и перцепцији интелигентних створења, док на још нижем ступњу делује као несвесни, "вегетални" принцип који оживљава природу. На тим нижим нивоима, душа је супротстављена материји која, попут Аристотелове "примарне" материје, не представља неку одређену врсту твари, већ једно безоблично непознатљиво *X* над којим се испољава целокупност облика и поретка. Нешто прикладнија је Платинова метафора о концентричним круговима, по којој сфере *noûs*-а и душе "исијавају" из централне сфере Једног. Ова метафора нас подсећа да, ако материју оставимо по страни, све има јединствено средиште, да све тежи повратку у своју "родну земљу". Зашто Плотин сматра да универзум мора имати структуру која је управо предочена? Један од аргумената, "спуштајући" или "центрифугални" аргумент, креће од постулирања Једног, настојећи потом да докаже како из њега мора "еманирати" свет који доживљавамо у свом уобичајеном искуству. Овај аргумент је по својој природи индуктиван. Ствари (релативно) савршене са којима се сусрећемо у свету имају "генеративну" способност и "дарују нешто од себе" свему што створе. Тако нам ватра, на пример, дарује топлоту. "Како би онда," пита Плотин, "оно што је најсавршеније

је (Једно) могло бити невољно или немоћно да подари нешто од себе?" (В. 4.1.). То је напросто немогуће, тако да Једно "у свом раскошном изобиљу ствара ново", у облику *noûs*-а, који наслеђује нешто од савршенства Једног. *Noûs* потом "понавља чин Једног, изливајући огромну моћ", односно душу, која се потом, бујајући у својој раскоши, посредством "вегеталног" принципа "слива" у природу. Овај нагласак на "динамичном, виталном карактеру духовног бића", или "величанственој игри универзума", као што каже један од ауторитета из те области,¹⁶ има више заједничког са спекулацијама европских романтичара и "виталиста", попут Бергсона и Теијара де Шардена (Teilhard de Chardin), него са Платиновом концепцијом облика.

Платинов други – "уздижући" или "центрипетални" – аргумент креће од света онаквог каквим га у свом искуству доживљавамо, настојећи потом да докаже како је он морао "еманирати" из Једног. Овде кључну улогу игра идеја о јединству. "Управо захваљујући врлини јединства", каже Плотин, "бића јесу бића" (VI.9.1.). Уклоните јединство које душа, као организујући принцип у свету, дарује некој војсци или кући и то више неће бити војска или кућа. Међутим, душа је – при чему се, штавише, мисли на индивидуалну душу налик мојој – сама по себи "вишеструка", сачињена од "различитих моћи", као што су разум и жеља, што нужно подразумева да њу "на окупу" мора држати нешто унитарније, а то може бити само облик. Ја сам (релативно) унитарно биће само захваљујући томе што моје "различите моћи" представљају аспекте јединственог облика који манифестујем. Али, краљевство облика, *noûs*, не може сачињавати крајње јединство. Разлог је делимично у томе што сами облици представљају "агломерацију", тако да мора постојати нешто изван њих што би подарило јединство "космосу" који настањују, али и у томе што се две димензије *noûs*-а, "интелекција" и облици на које је та "интелекција" усредсређена, мада заправо неодвојиве, нужно доживљавају као различите у "интелекционом" уму. "Схваћен истовремено као мисаони агенс и објект његове рефлексије, (*noûs*) имплицира дуализам... а не јединство" (VI.9.2.). Тешко разумљива, али упркос томе изузетно занимљива поента састоји се у томе да смо ми, док вршимо контемплацију о краљевству облика, због саме субјектно-објектне структуре мишљења приморани да тај домен "сагледамо споља", као да једна ствар сагледава неку другу (VI.7.15.). То је наравно пука илузија, будући да су, као што смо већ са знали, "интелекција и биће истоветни", али је од те илузије у мисаоном процесу немогуће утећи. Стога ће дуализам бити превазиђен тек када се "издигнемо" изнад било које врсте интелектуалног процеса и отиснемо се ка мистичном сједињењу са Једним посредством визије у којој ишчежава сваки осећај разликовања између субјекта и објекта.

Стога само у Једном можемо досегнути то апсолутно јединство које, будући да су сва бића зависна од њега, мора бити крајњи извор из кога "еманира" све остало.

Лейоша и зло

Једна од варијација управо изложеног "уздигућег" аргумента о јединству појављује се у најпознатијем поглављу *Енеада*, у Платиновом излагању о лепоти. Свако поседује извесну способност, размишља он, за препознавање лепог. Али, лепо није само објекат препознавања: оно је истовремено и "жеља сваке душе", а осетити лепо значи бити надахнут "чежњом и љубављу" (I.6.4.). Плотин, који овде алудира на Диотинин говор из *Гозбе*, тврди да се таква жеља или љубав морају схватити као нешто што је усмерено ка самој лепоти, коју он поистовећује са Једним или Добрим. Стога је извесна упознатост са Једним, колико год нејасна и магловита, имплицитна у нашем свакодневном доживљавању лепог.

Плотин започиње своје излагање одбацивањем опште познатог становишта да је за лепо које доживљавамо у свету око нас заслужна симетрија. То становиште се не може применити на лепоту неке боје или сунчеве светлости, јер оне немају саставне делове који би се налазили у симетричној или било каквој другој релацији. Штавише, ми разазнајемо лепо у "племенитом владању, или врсним законима", где идеја о симетрији не игра никакву улогу. За лепо физичких објеката, владања, закона или било чега другог, закључује Плотин, стога мора бити заслужно јединство које те ствари испољавају. "На ономе што се... сажима у јединство, лепо гради свој престо" (I.6.2.). Каквим год јединством да се одликује нешто што је лепо, за то је заслужно његово "саучествовање у идеалном облику". Тако, на пример, нека кућа своју лепоту дугује "унутрашњој идеји која је оставила свој отисак на материји спољашње материје, недељивом које се манифестује кроз разноликост". Донекле артифицијелно, Плотин чак покушава да лепоту неке боје објасни као "резултат сједињености". Трачак боје је јединица која се "ослобађа материјалне тмине" услед "уливања" облика светлости (I.6.3.)

Будући да је сваки облик унитаран, он је истовремено и леп, али се у краљевству облика не сусрећемо са самом лепотом. Управо због тога што неки облик поседује лепоту, мора постојати неки даљи извор лепог којом се он одликује. Контемплација о облицима тако само подстиче даљу "чежњу" за оним што тим облицима дарује јединство и лепоту. Тај даљи извор може бити једино "природа Добра које исијава ле-

поту пред собом" (I.6.9.). Ми стога кроз мистично стапање са Једним доживљавамо лепо које је све време представљало истински објекат наше опчињености и жеље за лепим које разазнајемо својим чулима и интелектом.

Поистовећивање Добра и лепог, који се стапају унутар Једног, по Платину имплицира постојање присног односа између естетског и моралног. "Ружно истовремено представља и примарно зло; његова супротност је стога подједнако оличена у добром и лепом" (I.6.6.). Ружно, као што нам је познато, настаје услед одступања од јединства, услед одсуства облика. То је еквивалент спуштања у пуку материју. Човек, на пример, постаје ружан када "падне у каљугу или се замаже блатом". За зло је заслужан исти тај процес. Све врлине подразумевају "очишћење" душе од загађења материјалности, услед чега се она преображава у чисту "идеју и разум". Храброст се тако описује као "неустрашивост пред смрћу, која није ништа друго до раздвајање душе од тела" (I.6.6.).

Оваква представа о злу крчи пут за Платиново решење проблема који би могао озбиљно угрозити веродостојност његовог приказа. Добро код Платона није генеративно, није "динамичко и витално", те се тако не може окривити за постојање зла у универзуму. Међутим, по Платину, Добро или Једно је извор света. Како оно онда може уистину бити Добро, с обзиром на присуство толиког зла на свету? Платиново решење – које ће својом ингениозношћу извршити велики утицај на потоње мислиоце – састоји се у томе да је за целокупно зло заслужно оно што је зло по себи, односно материја, али та материја, строго узевши, уопште не постоји. Материја је "апсолутно помањкаве", тако да јој се "биће приписује пуком акциденталношћу речи: истина би заправо гласила да се она одликује небићем" (I.8.5.). Док је Једно "изнад" бића, материја је "испод" њега: јер, будући да јој у потпуности недостаје облик, нема никаквог смисла у питању *како* то биће, *које* "ово или оно", материја јесте. Једно тако бива разрешено одговорности за зло у поретку бића тиме што се зло поставља изван тог поретка. Или, да се послужи језиком познијих теолога, зло није позитиван саставни чинилац у Божијем универзуму, већ "одсуство" Добра.

Платинова практична филозофија представља коктел добро познатих грчких тема, са специфичним заокретом који те елементе прилагођава његовој доктрини о Једном. Платиновски каталог врлина је стандардан (умереност, разборитост, храброст, великодушност, итд.), а исто важи и за аскетизам који је проповедао и стоичку равнодушност коју је препоручивао у суочавању са животним недаћама. ("Може ли човек учинити ништа боље него да прасне у смех?" када га пребије и опљачка "скупина обесних младића"; III.2.8.) Попут Платона, он повлачи разлику између "грађанских" и "узвишенијих" врлина, као што је

мудрост, мада се стиче утисак да је, за разлику од Платона и упркос свом покушају да оснује Платонополис, сматрао да су политичке активности исувише просте да би завређивале пажњу истинског филозофа. У случају обе врсте врлина, сврха је у томе да човек себе учини "налик" ономе што је узвишеније, кроз "очишћење" своје душе од загађења материјалности – што се, између осталог, постиже аскетском контролом страсти. "Уздрижаност" коју захтева грађанска врлина може бити довољна за "људски живот доброг човека", али она не доприноси том "коначном развезивању" које је нужни предуслов за душу која тежи да "уместо тога започне нови живот, живот богова". Да бисмо то постигли, неопходно је да "свој поглед устремимо навише... и угледамо се на врховни узор", Једно (I.2.7.). Истински циљ врлог живота састоји се у припреми душе за ту мистичну сједињеност са Једним, у којој коначно "остављамо другост за собом" и враћамо се извору свога бића.

Августин, неоплатонизам и Посићање

Иако је Порфирије, ако не и сам Плотин, хришћанска веровања сматрао "сујеверјем", реч "Бог" се често појављује у неоплатонским списима. Она се каткад појављује и у множини, када указује или на грчка божанства или на посебно узвишене душе. Међутим, Плотин такође говори о Богу, али је у овом случају мање јасно шта он под тим изразом тачно подразумева. Најочигледнији кандидат би био тај врховни извор, Једно, али сам Плотин каже да "исувише унижено" размишљамо о Једном ако покушавамо да га опишемо као Бога, тако да ће пре бити да он тиме указује на *noûs*, или на комбинацију *noûs*-а и душе у њеним узвишенијим активностима.

Било како било, очигледно је да у Платиновој метафизици нема елемента који би се могао поистоветити са хришћанским Богом, мада је његов систем, са друге стране, изузетно прикладан и обећавајући за било ког ревносног хришћанина који би своје "сујеверје" желео да преобрати у једну кохерентну филозофску теологију. Ниједна од Платинових "хипостаза" не може се поистоветити са хришћанским Богом из следећег разлога: Он не би могао бити нешто мање од Једног, јер у том случају не би био врховно биће, али исто тако не може бити ни Једно, јер оно не располаже вољом, као ни личним и моралним атрибутима које хришћани, па макар и само путем аналогije, приписују Богу. Међутим, Једно се у извесним погледима уклапа у општи образац. Попут Бога, Једно је врховни и нематеријални извор света, које нипошто не бива "умањено" услед своје генеративне активности, нити је на било који начин одговорно за зло присутно у свету. Једно је, поново налик

Богу, наша "родна земља", истински објекат наших жудњи, тако да ми у некој врсти сједињености са њим откривамо своје истинско биће. Штавише, будући да Једно не губи своје јединство услед стварања *noûs*-а и душе, стижемо до својеврсне формуле "три-у-једном" – у чему почива могући образац за најделикатнију од свих хришћанских доктрина, учење о Светом тројству.

Један млади учитељ реторике из Милана је 384. године, са ревношћу и жаром по којима му је мало ко од његових савременика могао парирати, настојао да открије филозофска средства која би му омогућила да искорени сујеверје, манихејство – коме је, упркос сумњама које су га мориле, још увек био склон – и да са интелектуалном честитошћу пригрли ортодоксно хришћанство које га је све снажније привлачило. (Манихејци су стварност поимали као бојно поље на коме се води битка између подједнако моћних и материјалних сила добра и зла.) Свети Августин (354–430) је приступио манихејству делимично и због тога што је веровао да ће му оно помоћи да се обрачуна са – како је по својим строгим стандардима сматрао – недопустивом раскалашношћу своје природе. Професија којом се бавио га је из родне Северне Африке одвела у Италију, где се сусрео са неоплатонским списима у којима је пронашао филозофске изворе за којима је већ дуго трагао. У ортодоксно хришћанство се преобратио 386. године, намеравајући да настави живот у контемплативној осами, али су му планови били осујећени када је, против своје воље, наименован за бискупа града Хипона (данашње Анабе у Алжиру). Остатак свог дугог животног века, у коме је био сведок бурних историјских догађаја (Рим је пао пред најездом Гота 410. године), посветио је списатељском раду, дужностима према својој пастви и неуморним кампањама против јеретика, нарочито донатиста и пелагијанаца. Умро је, у прикладно апокалиптичним околностима, у вечери вандалске похаре Хипона.

Као што нам је познато из његових *Исповести* – које представљају један од најранијих и најврснијих примера аутобиографског жанра – млади Августин је осећао нешто још интензивније од Платинове "постићености" телесношћу. За разлику од Платина, он је био човек снажних чулних страсти, "ускомешаних у узаврелом мору моје разблудности" (2.2).¹⁷ Због тога је његово "унутрашње биће било као кућа подељена на сопствену штету", са "поривима природе... и духа... који су војевали као зараћени табори" (8.8 и 8.5). Августин је повремено са осмехом успевао да посматра ту унутрашњу борбу, о чему сведочи и његова чувена молитва, "Подари ми чедност и суздржљивост – али не одмах" (8.7), али се, поново за разлику од Платина, осећао немоћним да тај сукоб разреши поистовећивањем свог истинског бића са "поривима духа". Делимичан разлог за то почивао је у његовом уверењу да је при-

рода бића непрозирна, јер се оно исувише лако "заодева" ониме што није, али још више у неумољивој слутњи да је тај "рат" можда неизбежан, будући да је он одраз истинске структуре стварности. Можда стварност заиста представља неразрешиви сукоб материјалних сила – узвишених са једне и злих са друге стране. Манихејско учење је, колико год обесхрабрујуће, у сваком случају пружало објашњење за присуство зла и пожуде у свету. (Августин се није дао завести даљим разрадама ове доктрине, као што је веровање да до помрачења небеских тела долази зато да би се прикрили призори космичких битака између сила добра и зла.)

Упознавање са неоплатонским списима је помогло Августину да распрши те сумње. Као прво, "читање платониста... ме је подстакло да се упустим у потрагу за истином као нечим бестелесним" (7.20), јер су ти мислиоци износили приказ света створеног из нематеријалног извора, тако да више није било нужно размишљати о Богу као бескрајном "мору" у коме је свет потопљен попут циновског сунђера. Као друго, они су уверили Августина да је "шта год да постоји... добро" и да "зло... није супстанција," као што су манихејци сматрали, већ "одсуство" бића (7.12). Ништа што потиче од Бога не може бити лоше јер зло представља отпадништво од његове креације. Наравно, Августин наводи и у чему су, са хришћанске тачке гледишта, садржани недостаци неоплатонизма. "На њиховим страницама се не назире истинска љубав према Богу", нити се "међу њима може прочитати да се Реч оваплотила и спустила међу нас" (7.21 и 7.9). Августин је очигледно увиђао да мора разрешити неке значајне разлике пре него што се упусти у "величанствени" подвиг "спајања" платиновског Једног и Бога "љубави, моћи, правде и праштања".¹⁸

Разлика на коју се Августин првенствено усредсређује у *Исјавесћима* тиче се *стварања*. Неоплатонизам је неспојив са стварањем *ex nihilo* из два разлога: као прво, Једно није одговорно за материју, а као друго, *poies* и душа се, мада "еманирају" из Једног, у хронолошком смислу не појављују тек након њега, те се стога може сматрати да постоје у су-вечности с њим. Из тога следи да свет није створен, већ да одувек постоји. Међутим, ова противречност у односу на *Посијање* Августина мучи далеко мање од једне очигледне неконсистентности у самом Светом писму. Наиме, по ономе што тамо пише, стиче се утисак да је Бог двапут створио небо и земљу – једном пре првог "дана", а онда још једном током потоњих "дана". Августин, ослањајући се колико год је могуће на Платина, нуди ингениозно решење. Земљу и небо који су створени током другог и трећег "дана" треба схватити на уобичајени начин, док у цитату "На почетку створи Бог небо и земљу", те термине треба схватити алегоријски. "Земља" ту указује на "материју без форме",

безобличног "носиоца свих сложених облика... на свету", док је "небо" "нека врста интелектуалног створења", односно облици и "интелект" у коме се ти облици спознају (12.6ff). То "небо" је, заправо, Платинов *poies*, са том разликом што је оно створено, те тако "нипошто није су-вечно" са Богом, мада оно – на начин који једва да се објашњава – "са-вечно" у (Божјој) вечности" (12.9). Стварање се потом, од првог учествује у (Божјој) вечности" (12.9). Стварање се потом, од првог "дана" надаље, наставља тако што Бог, посредством поменутог "интелектуалног створења", испуњава или уобличава безобличног "носиоца стварања који се још значајније ослања на неоплатонску мисао. Његови супарници су га, сасвим разумљиво, оптужили за јеретички пантеизам, који је неспојив са учењем о стварању *ex nihilo*.)¹⁹

Августин је упркос томе увиђао да извесни проблеми и даље остају. Један од најзначајнијих је био: "Шта је Бог радио пре него што је створио небо и земљу?" Ако га је нешто спречавало да их створи раније, или га је подстакло да их створи баш тада, то нас наводи на апсурд – закључак да је у том случају још нешто осим Бога морало претходити целокупној креацији. Августиново решење је прилично брутално и састоји се у томе да само време отпочиње тек са стварима које су подложне промени, тако да не може постојати време које је претходило стварању и током кога је Бог било шта радио или није радио (12.11ff). (Даљу расправу о овом проблему, који је заокупљао и исламске мислиоце, оставићу за трећи део овог поглавља.)

Други проблем се тиче аргумената који би поткрепили интерпретацију којом Августин разрешава парадокс "двостурког стварања" у уводном делу *Посијања*. Августин овде настоји да успостави изузетно деликатну и значајну равнотежу између фундаментализма и ревизионизма. Са једне стране, вера захтева да те речи схватимо као истините, јер су оне реч Божија саопштена преко Мојсија. Чак и ако не знамо како би гласила њихова исправна интерпретација – Августин се прилично провизорно односи према сопственом тумачењу – ми им морамо веровати. Штавише, уколико им прво не поверујемо, тешко да се можемо надати да ћемо их икада разумети. Са друге стране, већина људи је "још увек налик деци", због чега је нужно да им се Свето писмо обраћа на једноставан начин који ће их одржати у вери (12.28), а то би свакако било тешко изводљиво да је у *Посијању* покренута софистицирана платонска расправа о *poies*-у и облицима. Због тога интерпретатор има презумптивно овлашћење да се према проблематичним одломцима односи као према алегоријама или метафорама.

Августиново становиште према интерпретацији Светог писма указује на његов шири став према вери и разуму. Иако, као што његова биографија показује, треба настојати да се пронађе рационални основ за

сведочанство вере, вера је коначно та која добија преимућство. Поента није у томе да се разум, тамо где дефинитивно противречи вери, мора укинути, већ се пре ради о томе да никада не можемо гајити безрезервно поверење у нашу процену о томе шта јесте, а шта није рационално. Чак и тамо где разум наизглед подржава веру – као када се, у складу са Платиновим смерницама, долично тврди да је наш осећај лепоте и истине објашњив једино у терминима божанског извора – ти аргументи предочавају само “танани облик знања” који никада не може заменити веру и откривење.²⁰ Зато, иако Августин износи аргументе о постојању Бога, он те аргументе не сматра “доказима”, чије ће конструисање убрзо прерасти у главну теолошку индустрију.

Слободна воља

Једна од ствари које су се Августину допадале у неоплатонизму било је одношење према злу као “одсуству”. Ако “то да је нека ствар лоша значи да се она одметнула од бића”,²¹ онда зло није нека манихејска сила, већ пуко “небиће”. Међутим, тиме се тешко укида “проблем зла” са којим се хришћани суочавају. Платиново “небиће” је *материја*, која не еманира из Једног. Бог, са друге стране, ствара материју, тако да, ако се зло састоји у тенденцији ка материјалности, Бог тиме не бива разрешен одговорности. Августин ту потеже вечно применљив аргумент да су зла која запажамо у свету неопходна, из нама недокучивих разлога, за добро целине. Он историју пореди са песмом чија се лепота мора “истаћи” ружном антитезом како би постала упечатљивија.²² Међутим, овај маневар је неприменљив код наредног проблема, који произлази из хришћанског веровања да Бог правично кажњава грешнике. Ако су људска сагрешења поступци који упркос својој неисправности доприносе добру целокупне креације, онда се тиме уопште не објашњава праведност кажњавања починиоца тих дела. Ако ништа друго, то проблем чини само још сложенијим, јер грешници у том случају обављају користан посао – као “сметало” које у водвиљској представи својом неспретношћу “истиче” вештину жонглера.

У овој тачки, Августин се позива на идеју која у његовом делу, као и делу бројних потоњих теолога, добија више простора од било које друге теме – тачније, на слободну вољу. Бог није одговоран за грехе, већ за нашу слободну вољу која, када се злоупотреби, резултира грехом. Пошто одговорност почива на нама, а не на Њему, није неправедно што нас Он кажњава за наша сагрешења. То да је слободна воља “добра ствар” за Августина је више него очигледно: само би “безумник” могао “сумњати у узвишеност те ствари, без које не може бити ис-

правног живота”, мада нам та ствар, слободна воља, истовремено омогућава и да кренемо погрешним путем.²³ Августин признаје да не зна зашто нас Бог није створио налик анђелима, који без изузетка, а опет својеволјно, одабирају пут врлине. У сваком случају он нас је створио таквим какви јесмо, као потенцијалне битанге и протуве, и било би јеретично сугерисати да је Он тиме починио грешку. Вера ни у овом случају не сме бити пољуљана одсуством разумевања.

Оваква стратегија спасавања Божије праведности може успети једино ако је слобода људске воље компатибилна са Божијом сувереношћу. Сам Августин наводи један од аргумената који би могао сугерисати да *није* тако, излажући га на следећи начин: “ако... Бог унапред зна да ће неки човек згрешити, онда он то нужно мора и учинити. Али, ако постоји нужност, онда нема вољног избора”. Августин спремно одбацује овај аргумент. Ја тебе не приморавам да наручиш виски на просто тиме што унапред знам да ћеш ти то учинити. “Слично томе, Бог ниједног човека не приморава да згреши, мада унапред види оне који ће згрешити сопственом вољом”.²⁴ Међутим, мање је јасно *зашто* Августин одбацује тај аргумент. Да ли због тога што Божије знање чини могуће сагрешење нужним, али оно упркос томе остаје производ вољног чина? Или пак због тога што чак ни божанско знање унапред о неком догађају тај догађај не чини нужним? Августиново становиште је вероватно било блискије овој другој и плаузибилнијој опцији, коју су познати логичари изразили на следећи начин: уколико Бог зна да је нешто Х, онда то заиста *јест* Х – или Он у супротном то не би могао знати; међутим, и даље остаје отворено питање да ли је Х нешто што *мора* бити; ако је то Х, рецимо, “2+2=4”, онда заиста мора; али ако је Х “Цон ће наручити виски”, онда, у одсуству неког даљег аргумента, не мора бити тако.

Августин у вези са тим препознаје још један озбиљан проблем, који и дан данас мучи хришћанску теологију, а који се тиче доктрине о *милости*. Августин је увелико допринео томе да се његов савременик Пелагије жигосе као јеретик, под оптужбом да је порицао поменућу доктрину на темељу њене некомпатибилности са слободном вољом. У ствари, неизвесно је шта је то Пелагије тачно *порицао*, али какво год да је било његово становиште, Августин је свакако био у праву када је инсистирао да је, бар по неким интерпретацијама, доктрина о милости компатибилна са људском слободом. Ако је милост оно што омогућава да наши вољни чинови буду преведени у успешну акцију, то нипошто не умањује нашу слободну вољу. Исто важи и ако милост схватимо као Божије враћање способности за вољно деловање људима који су ту способност изгубили услед превелике “оданости греху” и разврату. Проблем међутим израња када Августин, цитирајући Светог Павла у

izjavana kao "jer je Bog što čini u vama da hoćete i učinite kao što mu je ugodno" (Filipljanima poslanica, 2.13), konstruiše milost kao uslov, istovremeno nužan i dovoljan, koji činove ljudske volje odaбира и чини таквим какви јесу. Поента је наизглед у томе да су, будући да "Бог чини у људима да хоће" и да се "људска воља не може одупрети" ономе што је Бог наурио да уради, сви наши вољни чинови каузално одређени вољом самог Бога.²⁵

Ако је Пелагије порицао тако схваћену милост, можемо се запитати да ли је он онда заиста био у заблуди и да ли га је због тога требало оптужити за "неизрециву изопаченост"? Могу ли ствари заиста бити "у нашој власти" ако су наше одлуке одређене Божијом вољом? Можда и могу, ако се – као што је Августин на једном месту учинио – израз "имати нешто у својој власти" изједначи са "способношћу да учинимо оно што желимо",²⁶ јер је то практично исто што и рећи да је узалдна одређеност наших поступака ирелевантна за њихову слободу. Ако желимо нешто да урадимо, и ако смо кадри да то спроведемо, онда је наш поступак слободан. То што је наша жеља нечим узрокована – било да се ради о Богу или о генима – није од нарочитог значаја. Међутим, као што су се бројни Пелагијеви филозофски наследници запитали, да ли нас изједначавање које Августин примењује и његова "снажна" интерпретација милости заиста остављају са слободом за коју смо веровали да је поседујемо? Да би наши животи заиста били "у нашој власти", тврде они, ми морамо поседовати способност не само да урадимо оно што желимо, већ и да сами одлучимо шта је то што желимо, на начин који је потпуно неспојив са идејом да су наше жеље производ туђе воље – па макар она била и Божија. Нимало не изненађује да је Августин негде пред крај живота изјавио да је доктрина о милости, на крају крајева, вероватно "однела победу" над његовим настојањима да "подржи слободну одлуку људске воље".²⁷ Такође не изненађује, с обзиром на његове истанчане диференцијације – "невидљиве чак и под теолошким микроскопом", како је рекао Гибон (Gibbon) – ни да су познији теолози (калвинисти, римокатолици, јансенисти), који су били спремни да се боре до смрти у расправама о питању милости, у Августиновим списима сви одреда могли пронаћи нешто што би подржало њихову страну случаја.

ства су заogrнуте тмином над којом могу само туговати" (10.32). Међутим, ако су, као што се каже у Псалмима, "сви животи људски већ записани у књизи Твојој", онда мој унутрашњи живот бар тамо има приrodu која је доступна спознаји, па макар и само спознаји Божијој. Ако са друге стране, поседујем слободу да се отиснем изван установљеног поретка ствари, онда у извесном смислу остајем без природе која се може спознати. Цена такве слободе је да онај који ту слободу поседује постаје изоловано, произвољно створење, за чије "унутрашње моћи" не постоји објашњење и које у том погледу заувек остају "заogrнуте тмином". Ако је заиста тако, онда Августиново упорно настојање да конструише слободу воље на начин који би био компатибилан са "снажном" доктрином о милости одражава жељу, која је била својствена и Плотину, да се људска бића сагледају као интегрисана у један јединствени, универзални поредак. Присећајући се Платинове чежње за "родном земљом", Августин са уздахом, баш као и Свети Павле, говори о "уточишту тог дома који ће ми небо подарити" (10.34).

3 Исламска и јеврејска филозофија

Читаоце који познају само новију историју арапско-јеврејских односа могло би изненадити сазнање о блискости која је у ранијим вековима постојала између исламске и јеврејске филозофије. Ернест Ренан (Ernest Renan) вероватно претерује када јеврејску мисао назива "пуким одразом муслиманске културе",²⁸ али су интелектуална постигнућа ове две традиције у раздобљу од десетог до четрнаестог века заиста имала значајних међусобних одраза. Наравно да су постојали јеврејски филозофи и пре појаве ислама, међу којима нарочито треба поменути платонисту Филона Александријског, али је утицај тих мислилаца на њихове су-вернике био релативно слаб и непостојао.

“Развој” можда није најприкладнији термин за даљи историјат муслиманске мисли у арапском свету, јер је после дванаестог века интелектуални живот на тим просторима атрофирао. То није закључак искључиво западних коментатора, чија је пажња првенствено усмерена на муслиманске мислиоце који су извршили значајан утицај на хришћанску традицију. Један пакистански учењак описује монголску поштару Багдада из 1258. године као догађај који је “најавио доба интелектуалне летаргије, менталне отупелости и строгог конзервативизма – чија ће прва жртва постати сама филозофија”.⁴⁷ (О једном значајном новом правцу персијске мисли говори се у четвртном делу шестог поглавља, док се препород исламске мисли током деветнаестог и двадесетог века разматра у трећем делу деветог поглавља.) Мада су подесетог века разматра у трећем делу деветог поглавља.) Мада су политички и војни догађаји несумњиво одиграли своју улогу, помаљајуће доба конзервативног догматизма је потврдило предвиђање које је Газали изнео у својој расправи *Ослобађење од заблуде*, где је рекао да ће *falasife*, оспоравањем неких од централних начела вере, нарушити углед саме филозофије. То доба је можда потврдило и мудрост његовог запажања да оног тренутка када људи себе почну да *смајрају* традиционалистима, они више нису традиционалисти. Једна је ствар деловати унутар неке традиције – као што је чинио сам Газали, износећи аргументе против онога што је сматрао заблуделим критикама – а нешто сасвим друго бранити традицију напросто зато што је традиција. Газалијеви наследници, како се чини, више нису деловали унутар извесне традиције, већ изван ње, као стражари постројени око неког храма или цамије.

4 Томизам и његови критичари

Марта 1277. године, париски бискуп је објавио *Осуду 219* *пропозиција*. Неке од њих, попут оне да би се човек могао “прикладно створити из трулежи”, звучале су напросто бизарно, али су се међу осталима налазиле и тврдње да свет одувек постоји и да је интелект сингуларан (из чега нужно следи и да је загробни живот имперсоналан). Када се осуди таквих тврдњи додају жучни напади на сувереност филозофије и “изреке проклетих пагана”, бискупова мета постаје више него очигледна.⁴⁸ Био је то “латински авероизам”, заступљен у делима мислиоца попут Сижеа од Брабанта, који је уживао велику популарност у катедралним школама и на универзитетима развијеним из учитељско-ученичких еснафа претходног столећа. Пошто се Авероес сматрао нај-

ауторитативнијим коментатором Аристотела – чија су дела до тринаестог века постала доступна на латинском, у преводима са арапског, а потом и са изворног грчког – напад на авероизам био је истовремено и напад на аристотеловски утицај у теологији. Реакције су, штавише, отпочеле још пре 1277. године. Као један од примера за то може се навести Бонавентурина одбрана августиновске традиције од инвазије аристотелизма.

Овде нужно израња питање зашто, упркос расположењу манифестованом у *Осуди*, аристотелизам у хришћанском свету није доживео онакво помрачење као у исламској традицији. Хришћански свет свакако није доживео трауму која би се могла упоредити са похаром Багдада и која би подстакла на повратак “старим путевима”. Он се исто тако није могао похвалити ни неком снажном традиционалистичком фигуром која би се одликовала Газалијевом комбинацијом оштроумности, реторике и популарности међу народом. Међутим, главно објашњење засигурно почива у постигнућима човека који је умро пар година пре објављивања *Осуде* и који је, упркос чињеници да су се међу осуђеним пропозицијама нашла и нека од његових становишта, створио величанствену синтезу аристотеловске и хришћанске мисли коју би ретко који рефлексиви склон хришћанин могао сматрати субверзивном по веру на начин на који је то био авероизам. Тај човек је био Свети Тома Аквински. Чињеница да се он могао наћи под “осудом” (све до 1323. године), а у веку након своје смрти и изложен строгим критикама мислилаца као што су Дунс Скот и Вилијам Окам, указује да Аквински у то доба није уживао статус врховног ауторитета који ће му римокатоличка црква касније подарити. Било је то много векова пре него што ће папе Лав XIII и Пије X промовисати томизам за “званичну” филозофију своје цркве, а католици отварати странице његових дела “очекујући да тамо пронађу одговор... на готово свако питање из области филозофије и теологије”.⁴⁹ Па ипак, његов углед је у релативно кратком року добровољно порастао да 1323. године постане канонизован, упркос скромном досијеу чуда (од којих је најимпресивније било претварање неколицине сардина у харинге, које су биле више по његовом укусу).

Тома Аквински (1225–74) је потицао из племићке италијанске породице која је била силно узнемирана његовом одлуком да се прикључи недавно основаном просјачком реду доминиканских фратара уместо имућнијим бенедиктинцима. Након једногодишњег притвора који је требало да га одврати од те намере, Тома је постао ученик Алберта Великог, од кога је наследио велико дивљење према Аристотелу. Између 1252. и 1273. године се интензивно бавио предавачким и списатељским радом у Паризу и на папинском двору у Италији, да би се, након догађаја који се различито интерпретира као можда на кап,

нервни слом и мистичка визија, одрекао писања, изјавивши: "све што сам написао изгледа ми као сламка". Што се његових читалаца тиче, они су морали имати осећај да се не ради о сламкама, већ о читавим стоговима, јер је Аквински – чији је надимак био "неми во", због физичке корпулентности, ђутљивости и изузетне марљивости – оставио за собом већи списатељски опус од било ког другог филозофа у историји. Само *Summa Theologiae*, једно од његових бројних масивних дела, садржи неколико милиона речи. Такви стваралачки подухвати били су потпомогнути његовом способношћу да диктира различита поглавља тројици или четворици писара истовремено, као и концентрацијом која му је омогућавала да, на пример, заборави да се ди на банкету раме уз раме са француским краљем. Аквински је умро 1274. године од повреда које је задобио када је, на путу за Лионски концил, ударио главом о дрво.

Вера, знање и универзалије

"Божанско право милости," писао је Аквински, "не укида људско право природног разума" (ST 2-2.10.10).⁵⁰ Његово главно постигнуће, у очима бројних хришћана, било је у томе што је створио систем ("томизам") који је одржавао истанчану равнотежу између вере и разума, емоције и интелекта. Већи уступци "праву милости" лишили би тај систем основа да се назове рационалном теологијом, док би већи уступци "праву природног разума" веру и осећања који људе традиционално вежу за хришћанску религију учинили излишним. Када Аквински пише да неке теолошке истине "превазилазе ингениозност људског разума, као учење о Светом тројству", док су друге "докучиве за људски разум, као постојање и јединство Бога" (CG 1.3), он тиме води битку на два фронта. Он се, са једне стране, супротставља авероистичкој тенденцији одбацивања, или фигуративне интерпретације, оних чланова вере који су у сукобу са аристотеловским устројством ствари, док са друге стране одбацује Бонавентурину претпоставку да неки "проклетни пагани", непросветљен хришћанским откривењем, може створити само лажну филозофију. Мада би било претерано описати томизам као "покрштени аристотелизам", Аквински је био дубоко уверен да аристотеловски систем, лишен извесних погрешака, пружа импресиван приказ стварности са којим се хришћанска вера мора ускладити.

Филозофи, како Аквински сматра, могу грешити у два правца: у скромности или у претенциозности. Они греше у првом правцу ако, као што ће учинити Вилијам Окам један век касније, претпостављају да ствари које су раздвојене од директног људског искуства, као што је је-

динство Бога, нису подложне рационалној демонстрацији. У другом правцу греше када, као у случају Авероесовог доказа о вечном постојању света, претендују на изношење демонстрација које уопште нису утемељене на људском искуству. У том правцу греше и они који претенциозно тврде да је знање за којим првенствено треба трагати знање интелектуалне врсте. Уместо тога, знање коме треба тежити је оличено у "упознатости" са "божанским стварима" и оно је мање функција исправног разумевања него прикладне афекције – "јер су схваћене ствари у уму онакве каквим их сам ум чини, док се жеља отискује до ствари онаких какве оне по себи јесу; љубав ће нас преобразити у само стање њиховог бића" (DN 2.4).

Одговарајућа етикета за расположење присутно у мисли Аквинског била би "умерени емпиризам". Тај емпиризам је очигледан у следећем запажању: "ум у свом тренутном стању не може ништа разумети, изузев одношењем према представама (*phantasmata*)" које су "узроковане чулима" (ST 1.84.7 и 6). Ми нисмо благословени урођеним знањем, које би претходило целокупном чулном искуству. Међутим, емпиризам је само умерен и то из два различита разлога. Као прво, представе су нужне за стицање знања, али не и довољне, јер оно захтева и учешће "активног интелекта". Тај интелект поседује способност да искористи представе, које обезбеђују сировине за процес разумевања, те да тако стигне до знања које превазилази информације које потичу директно од наших чула. Због тога "интелектуална спознаја сеже даље од чулне спознаје" (ST 1.84.6). Као друго, ум је само у свом *тренутном* стању ограничен на знање "одношењем према представама". Души, изван њеног отелотвореног стања, у загробном животу, постаје доступна та директна упознатост са стварима – или бар са "божанским стварима" – која представља истинско знање коме човек тежи. Штавише, душа тек тада поима ствари онаквима какве оне по себи јесу, јер су у њеном тренутном стању ствари намењене интелектуалној конзумацији "онакве каквим их сам ум чини".

Приказ знања и света који Аквински износи, мада сам по себи довољно важан, захтева нарочито помину пажњу у односу на његову теологију. Аквински своје излагање започиње у изразито аристотеловском маниру. Са изузетком нематеријалних бића као што су анђели, све супстанције су сачињене од материје и форме. Као и код Аристотела, материја није нека строго одређена твар, већ оно на чему се теже промена форме, омогућавајући нам да, на пример, кажемо да се нешто променило тако што је из траве прешло у здробљену кашу у кривини желуца. Материја нам, у својим "одређеним димензијама" (DV 10.5) просторно-временске распоређености, такође омогућава да извршимо индивидуацију различитих припадника једне те исте врсте.

Аквински донекле следи Аристотела и у свом приказу супстанцијалне форме, "онога захваљујући чему је нека ствар то што јесте" – као, рецимо, човек. Наиме, оба мислиоца одбацују платоновско становиште да такве форме постоје независно од партикуларних ствари које их отелотворују. Да су оне заиста независне, не би нам требало чулно искуство за њихову спознају, услед чега би постало необјашњиво зашто нам је Бог уопште подарио тела, ако се има у виду да је наша долична функција оличена у стицању знања (ST 1.84.7). Али, док је Аристотел веровао да је нека форма заједничка за индивидуалије које је поседују, Аквински сматра да је свака супстанцијална форма јединствена за ствар или биће којима припада. "У Сократу нема ничег општег; све је у њему индивидуализовано" (EE 3). И Сократ и Платон су људи, али је Сократова људскост "људскост Сократа", док је Платонова "људскост Платона". У објективном поретку не постоји јединствена форма, људскост, коју њих двојица деле.

Одатле, међутим, проистиче проблем који се тиче стицања знања. Знати или схватити нешто значи појмити ту ствар у "њеном карактеру универзалности" (ST 1.85.2). Речено модерним језиком, знати шта нешто јесте захтева да то нешто подведемо под појам, налик појму људскости, под који се може подвести и неограничени број других ствари. Откуд сада тај заокрет ка универзалности, ако се има у виду да "сама природа... постоји само у сингуларним стварима"? Чињеница је да нам чулно искуство предочава "сличности" одређених ствари. (То да ли те "сличности" представљају физичке или психолошке импресије питање је око кога се већ дуго ломе копља).⁵¹ Међутим, свесност о таквим предствима, за које су способне чак и просте животиње, знатно заостаје за спознајом да је ствар која се намеће нашим чулима, рецимо, дрво. Решење које Аквински нуди састоји се у томе да би "интелекту требало приписати извесну способност која ствари чини актуелно интелигибилним кроз апстраховање врсте из материјалних услова: због тога постулирамо постојање активног интелекта" (ST 1.79.3). Другим речима, из појединачних података које нам пружају чула, интелект апстрахује генерални концепт који је применљив на све оне индивидуалије које доволно личе једна на другу да би код нас произвеле сличне представе. Апстрахована врста или форма, универзалија, не постоји у природи. Универзалност припада појмовима који, као производи "активног интелекта", "постоје" само "у уму".

Питање универзалија је тема која којој су средњовековни мислиоци, од Боетија у шестом веку до Окама у четрнаестом, поклањали изузетну пажњу, при чему су њихова становишта варијирала од платоновског "неумереног реализма" до својеврсног "номинализма", по коме су само знаци или речи општи. Зашто су се филозофи који су првенствено

били усредсређени на ствари теолошке природе толико замарали тим питањем? Одговор почива у томе да обе опције – како реално, тако и пуко номинално постојање универзалија – подстичу појаву значајних проблема у вези са претпостављеном Божијом сврхом или способностима. Реалисти су, на пример, тврдили да, ако универзалије актуелно не постоје, онда наши појмови изобличавају стварност, откривајући опште тамо где га нема. Таква могућност је некомпатибилна са чињеницом да нам је Бог подарио адекватне умове којима можемо схватити Његову креацију. Номиналисти су, са друге стране, могли иступити тврдњом да реално постојеће универзалије ограничавају Божију слободу да створи свет какав год жели, свдећи тиме Његов статус на статус главног куvara чије су креације ограничене састојцима који се већ налазе у кухињи.

Овакво одбијање да се ограничи Божија воља надахнуло је снажан напад на универзалије који је повео фрањевачки фратар Вилијам Окам (William of Ockham, 1280–1349). Напад на универзалије је, у комбинацији са оштрим критикама папинског богатства, овог мислиоца довео у озбиљну опасност, тако да га је црна смрт вероватно спасла још горе судбине. Окам је неумољив у тврдњи да "не постоје ствари које су истински одвојене од сингуларних ствари", тако да "у њима нема ничег универзалног или заједничког". Ако би оне постојале, онда би такве универзалије морале бити есенцијалне за постојање ствари, које у том случају Бог не би "створио изнова", *ex nihilo*. Окам износи и аргументе са мање израженом теолошком примесом. На пример, очигледно је да "свака сингуларна ствар може бити уништена без уништења... неке друге сингуларне ствари, од које ни на који начин не зависи". Како би то било могуће ако различите ствари деле неки заједнички, есенцијални састојак? У том случају, уништење једне ствари би истовремено уништило и сам тај састојак од кога су зависне и остале ствари.⁵²

Још занимљивија је Окамова дијагноза погрешног веровања у универзалије, која звучи прилично модерно. Знаци имају своју "примарну интенцију", када репрезентују ствари, или "секундарну интенцију", када репрезентују друге знаке. Размотримо, рецимо, исказ као "Врсте су разнолике". По структури, то изгледа слично исказу "Сократ је бео", тако да долазимо у искушење да претпоставимо да, баш као што Сократ указује на нешто што постоји у реалности, исто мора важити и за "врсту", али је "врста" заправо термин са "секундарном интенцијом". "Врсте су разнолике" је заводљив начин одношења према знацима, нарочито оној врсти знакова као што су "човек", "пас", итд. Када то једном схватимо, више нема потребе да замишљамо да ентитети као што је врста постоје изван и изнад индивидуалних ствари. (Он је такође, мање обећавајуће, тврдио да "бео" у исказу "Сократ је бео" репрезентује

Сократа и друге индивидуе беле пути).⁵³ У генералнијем смислу, Окам је делио становиште париских номиналиста да "не треба умножавати ствари... означене терминима у складу са умножавањем (самих) термина".⁵⁴ Нешто налик том принципу – један од примера чувене "Окамове оштрице" ("не треба постулирати плуралност, изузев у случају преко потребе") – представљало је дефинишући кредо номинализма. Окам требало би додати, није био номиналиста у новијем смислу тог термина, којим се указује на особу која сматра да су само речи опште. Већ на речи, по његовом мишљењу, изражава "природне знакове", који спадају у ментални, а не лингвистички домен.

Окамов приказ се често доводи у супротност са приказом Аквинског, али су њих двојица у погледу централног питања, да ли универзалије припадају објективном природном поретку, били јединствени у негативном одговору. Постоје, међутим, бар две значајне разлике у њиховим становиштима. Прва се тиче начина на који неки знак, након што смо научили да га примењујемо на извесне индивидуалије, настављамо да примењујемо на даље случајеве. По Аквинском, ми то чинимо кроз примену концепта који смо апстраховали из оригиналних примера, упоређујући нове примере са тим концептом. Међутим, Окам – секући својим бритким ножем – тврди да "није нужно да у интелекту постулирамо било шта друго изузев навике".⁵⁵ Када се по први пут сретнем са Фидом, ја не примењујем било какав процес да бих га назвао псом, већ једноставно настављам навiku установљену током мојих ранијих сусрета са Ровером и Бонзом. Друга разлика је у томе што су, по Аквинском, наши концепти налик "божанским идејама" у складу са којима је Бог створио ствари. Баш као што ствари постају видљиве под зрацима Сунца, ми их на исти начин "спознајемо у вечним егзамплярима из којих потичу" (ST 1.84.5). Због тога, упркос одсуству универзалија у природи, наши концепти одговарају реалности. По Окаму је, са друге стране, претпоставка да Бог мора стварати у складу са било каквом некомпатибилном са његовом апсолутном слободом.

Бог

У најчувенијим одломцима *Summa Theologiae* (1.2.3) износи се "пет начина" за установљење Божијег постојања, докази које Аквински није лично осмислио, али их је изложио са изузетном луцидношћу. Можемо се запитати зашто би се Аквински, у доба када се Божије постојање узимало здраво за готово, ишта више трудио да установи ту чињеницу него што би неки модерни географ настојао да докаже да Америка постоји. Могуће је да је он тиме желео да бројним клеветницима

демонстрира моћ филозофског разума, али је још значајнији разлог позивао у томе што се "у уму може зачети идеја о... порицању Божјег постојања" – и то, штавише, чак и у савршено здравом уму. Могло би се рећи да је пропозиција да "Бог постоји" "самоевидентна", у том смислу да неко ко познаје есенцију Бога истовремено мора знати и да Он постоји. Нажалост, "ми не знамо шта је есенција Бога", а релативно мало ствари које о њему можемо сазнати нису заслепљујуће очигледне. Постојање Бога зато "за нас није самоевидентно" (ST 1.2.1), те се јавља потреба за рационалном демонстрацијом његове егзистенције.

Наравно, докази који унапред постулирају поимање Божије есенције морају се у старту елиминисати. Аквински се стога не позива на чувени "онтолошки" доказ Светог Анселма, који је током векова подстакао тако истанчану дискусију да човек мора саосећати са Ековом (Umberto Eco) опаском о "двобоју слабоумника".⁵⁶ Анселмо (1033–1109), који је против своје воље проглашен за Кантерберијског бискупа, сматрао је да се под Богом подразумева "нешто-од-чега-се-ништа-веће-не-може-замислити" и да, будући да је то интелигибилан концепт, чак и "будаља" која пориче постојање Бога мора признати да то "нешто" у најмању руку "постоји у уму". Он потом тврди да то "нешто" не може постојати само у уму јер то онда не би била највећа ствар која се може замислити, будући да је оно што постоји у реалности веће од свог умственог двојника. Тако из дефиниције "Бога" следи да Бог заиста постоји.⁵⁷

Било би варљиво рећи да Аквински напосто одбацује овај аргумент, јер и он сам сматра да Божија есенција укључује Његову егзистенцију, па чак и да се може *disciplinabiliter* с њом. Његова притужба је пре у томе да се Анселмо ослања на премисе, као што је његова дефиниција "Бога", које нису толико евидентне да би биле усвојиве и за неког скептика (ST 1.2.1). Уверљиви докази стога морају бити *a posteriori* и заснивати своју аргументацију на "оним последицама (Божјег деловања) које су нам познате" из искуственог света (ST 1.2.2). Такви докази сведоче о "умереном емпиризму" Аквинског: наине, мада из њих проистиче закључак који трансцендира искуство, искуство је упркос томе њихова полазишна тачка.

Иако "пет начина" имају заједничко одредиште – Божије постојање – сваки од њих има и свој сопствени циљ: да се установи постојање Бога под неким одређеним аспектом. Они нам својом опсежном елаборацијом не указују напосто на пет начина установљења једне те исте информације, већ, у целини посматрано, откривају различите улоге које Бог игра у општем устројству ствари. Тако се у првом начину износе аристотеловски аргументи о Богу као "првом покретачу", нужном предуслову кретања и промене, а у другом о Богу као "првом међу де-

лујућим (ефицијентним) узроцима". Поента овде није у томе да је "незамислииво" да неки каузални ланац, као што је прокреација, сеже уназад до бесконачности, већ су каузални процеси хијерархијски уређени или "подређени", као кад кретање камена зависи од кретања полуге, а ово пак од кретања руке, и тако даље. Када не би постојао неки основ за ову хијерархију, она би се, као кућа без темеља, срушила – или се, у најмању руку, не би могло објаснити зашто и даље стоји усправно. Томистички Бог стога не само да покреће све што постоји, већ и непрестано одржава структуру универзума.

У трећем начину се тврди да мора постојати "биће чија је егзистенција нужна". Контингентна бића су она која у извесно време нису постојала, тако да би, када би све било контингентно, морало постојати време када није било ама баш ничега, услед чега би било немогуће схватити како онда сада постоји нешто, уместо ништа. Аквински у том маниру елаборира познату идеју да све не може бити контингентно јер би онда, прилично апсурдно, постојање сваке ствари зависило од постојања неке даљње ствари. У четвртом начину се назире својеврсни пла-тоновски призвук. Неке ствари су истинитије, боље и племенитије од других захваљујући томе што се мање или више присно "приближавају" нечему што је максимум". Тај "максимум" је Бог, који поседује сва савршенства. Последњи начин, у коме се износе аргументи о Богу као "крајњем узроку", може се окарактерисати као "два-у-једном". Не само да се универзум одликује изузетном хармонијом, већ и несвесне ствари унутар њега теже дефинитивним циљевима. Бог је нужно потребан као организатор ове хармоније и као биће које усмерава ствари ка њиховом циљу.

Коментатори често сугеришу да се ових "пет начина" урушавају један. Истина је да, у одговарајуће великодушном смислу "узрока", они здруженим снагама установљују Бога као узрок последица које запажамо у свету – рецимо, кретања или степенова савршенства. Међутим, ако их на тај начин објединимо, ми тиме показујемо да смо превидели главну поенту Аквинског – која се, као што је раније указано, не састоји само у доказивању чињенице да Бог постоји, већ и у артикулисању разних есенцијалних улога које Он игра у општем поретку ствари.

Чувени фрањевачки пар, Скот и Окам, није са одушевљењем гледао на "пет начина", али из супротних разлога. По Дунс Скоту (Duns Scotus, 1265–1308), такви аргументи, засновани на нашем световном искуству, намећу недоличну контингентност закључку о постојању Бога. Скот у наставку елаборације износи изузетно сложене аргументе који у потпуности оправдавају његов надимак, *Doctor Subtilis*. (Реч *dunce*, коју је Скот оставио у завештање енглеском језику, испрва се примењивала на његове следбенике (*Dunsmen*), али никако због њихове глупости

сти /алузија на данашње значење речи *dunce*, "глупан" или "лош ђак"; прим. прев./, већ због њиховог тврдоглавог опирања новим теолошким струјањима.) Његов главни аргумент је да, будући да је Божије постојање замислииво, оно је истовремено и могуће, а пошто изван Бога не постоји ништа што је могло спречити реализацију те могућности, онда Бог дефинитивно мора постојати. Бог је биће које је такво да "може постојати по себи; те стога и постоји по себи".⁵⁸ По Окаму, који је изразитије емпиријски оријентисан, проблем са аргументима Аквинског није у томе да они доказују премало, већ премного. Чак и ако на основу искуства можемо постулирати постојање "првог узрока", то није довољно оправдање да закључимо да се ради о неком унитарном бићу, као ни да се оно може поистоветити са оним који је извор свих савршенстава.

Након што је установио Божије постојање, Аквински се посвећује питању нашег спознавања Његове природе. Један део одговора на то питање садржан је у доктрини о "аналогијској предикацији", која додатно сведочи о његовом "умереном емпиризму". Према тој доктрини, термини прикупљени из уобичајеног искуства могу се применити на Бога, али крајње "неадекватно". Наравно, Бога можемо описати и путем негације, тако што ћемо рећи да Он нема прхаст нос или да Он није купус. "Контроверза наступа са применом афирмативних... термина, као што су 'добар' и 'мудар'" (ST 1.13.2). Исказ "Бог је мудар", тврди Аквински, не може бити еквивалентан исказу "Бог није глуп" или "Бог је извор мудрости у човеку". Бог се, на крају крајева, може сматрати и извором људске косматости, али га ми због тога не описујемо као косматог. Због тога би ту изјаву требало схватити здраво за готово. Међутим, помаља се питање да ли реч "мудар" примењена на Бога и на Сократа има јединствено или два потпуно различита значења. Ни једно ни друго, одговара Аквински. Она не може бити једнозначна, јер је очигледно да се Божија мудрост значајно разликује од људске. Када реч "мудрост", на пример, применимо на Сократа, она означава једно "савршенство, за разлику од неког другог", као што је доброта, док у случају Бога мудрост и доброта, на неки опскуран начин, нису различити. Међутим, термин као што је "мудар" исто тако није ни вишезначан: јер, ако би био такав, "ништа се не би могло сазнати... о Богу на основу (Његових) створења" онда када тај термин применимо на њега.

Прикладно становиште је да се такви "термини користе у складу са аналогијом", отприлике као што термин "здрав" примењујемо и на налаз нечијег урина и на гимнастичке вежбе које та особа практикује (ST 1.13.5). Аналогија се, напомиње Аквински, разликује од метафоре. Метафорички опис Бога као оца заснован је на термину који се "првенствено примењује на створења". Са друге стране, термини као што је

Други део једначине коју Аквински износи заснован је на афирмацији. Као прво, он тврди да се есенција неке супстанције типично идентификује у терминима њене "сличности" са "карактеристичним последицама" које производи. Тако је топлота есенција ватре. Е сада, шта је "карактеристична последица" коју Бог производи у односу на своја створења? Наравно, сама њихова егзистенција, коју им Он дарује и коју одржава. "Одатле следи," по угледу на резонување у случају ватре да је "супстанција или природа Бога сама егзистенција" (Р 7.2). Као друго, ствари постоје у различитим степенима, у складу са реализацијом свог потенцијала. У Богу је, међутим, све реализовано, те је он тако "чист акт без примесе потенцијалности" (ST 13.11). Када се све сабере.

Scanned with CamScanner

више искварена da би сопственом интелигенцијом разлучила обресе истинске моралности и да су морална начела, штавише, Божије заповести које, изузев пуким случајем, нису доступне онима који нису чули његов глас. Латински авероисти су, по свој прилици, својевремено покушали да установе моралне принципе на чисто рационалној основи, без позивања на Божију сврху, али је њихов осведочени неуспех, као што указује *Осуда* из 1277. године, бацио сумњу чак и на мање радикална настојања.

По Аквинском, као и по Аристотелу, добро је оно чему људска бића природно теже, "циљ... природних жеља" (CG 3.3). Крајњи циљ је оличен у *блаженству* јер оно, попут Аристотелове *eudaimonia*-е (грубо речено, благостања), "тако задовољава целокупност људске жеље да не остаје ништа што би се изван тога могло пожелети" (ST 1-2, 1,5). Пошто се, опет у сагласности са Аристотелом, људска природа одликује склоношћу ка разборитости и знању, одатле следи да је "циљ интелекта циљ целокупног људског делања" (CG 3.25). Потрага за блаженством је стога потрага за знањем, мада она истовремено има импликације и по практичне активности. Аристотел је био у праву и у погледу тога што је неке од врлина поистоветио са склоностима које представљају рационални предуслов за напредовање људских бића ка њиховом природном циљу, као и по томе што је рационалност тих склоности лоцирао у "средину" између прекомерности и недовољности (погледај стр. 127П).

Аквински се, као добар хришћанин, у извесној тачки ипак мора растати од Аристотела. Тај заокрет наступа на месту где он тврди да се “делимична срећа може постићи у овом животу, али не и истинска савршена срећа” (ST 1-2,5,3), која се одлаже до загробног живота. Одатле не треба закључити да је томистички човек спорији од аристотеловског, који *може* постићи *eudaimonia*-у још за овога живота, већ да је она врста знања која сачињава блаженство другачија од знања до кога стиже Аристотелов контемплативни филозоф. “Крајња срећа није садржана у пуком рационалном знању” (CG 3.38), већ у “визији божанске есенције” (ST 1-2,3,8) која је доступна једино бестелесној души у присуству Бога. Али, зашто би ова визија, колико год била блажена, представљала крајњи циљ коме човек природно тежи? Зашто је она добро? Одговор је у томе да превасходна људска жеља јесте жеља за разумевањем. “Постоји урођена жеља за спознавањем узрока онда када приметимо његову последицу”. Та жеља је “извор чуђења” и може се задовољити једино потпуном спознајом Бога. Штавише, “када ум рационалних створења никада не би могао видети први узрок ствари, та природна жеља би била потпуно бесмислена” (ST 1,12,1). Због тога истинско задовољство, када “не остаје ништа што би се изван тога могло пожелети”, јесте блаженство које почива у знању које проистиче из наше

уопштости са Богом – једина врста знања која може утажити тај фундаментални порив који нас подстиче на потрагу за објашњењем ствари. Ипак и у овом животу, захваљујући откровењу, ми

Ми чак и у овом животу, захваљујући откривењу и Христовом учењу, располажемо довољним знањем да увидимо да је Аристотелов списак врлина непотпун. Потребно је извршити три допуне, почев од самопрегорних врлина као што је целибат. Упркос неколицини предвидливих оптужби на рачун разблудности и мастурбације, Аквински не усађа августиновско становиште о телу као мрском баласту за који смо приковани због своје грешности. Душа, мада се коначно раздваја од тела, првобитно представља "форму тела" и ослања се на њега у свом стицању знања. Девичанство је "свето", али не зато што је полност опсцена, већ зато што човеку омогућава "већу слободу за контемплацију о божанском" (ST 1-2, 152,2). Ту су, потом, и "херојске" или "божанске" врлине, које се рецимо манифестују кроз "надљудске" чинове храбрости. Оне су само у привидном сукобу са политиком која нам налаже да у својим поступцима стремимо "средици". Оно што би било будаласто, па чак и "обесно", за неког обичног човека – као, на пример, да се упусти у коштац са дивом наоружан једино праћком – јесте врлина вредна дивљења код особе која је "божански надахнута" и која верује у божанску помоћ (ST 1-2, 68,1). На крају, ту су и "теолошке" врлине вере, наде и, изнад свега осталог, доброте и милосрђа, онога што нам налаже да волимо Бога "читавом својом душом" и "ближњег свог као самога себе". Кључна поента у вези са овим и осталим придодатим врлинама јесте у томе да оне не би могле бити препознате као такве искључиво путем разума. Вера је нужна не само за њихово препознавање, већ и за њихову примену, јер је оно што нам те врлине налажу у супротности са оним што би се могло сматрати природним људским понашањем.

нашањем.

Када је наше морално понашање у сагласности са природом и не-
потпомогнутим разумом, ми онда, каже Аквински, делујемо у складу са
"природним законом", који се дефинише као "учешће рационалних
створења у вечном закону" (ST I-2,91,2). Моралност је, као и све што је
природно, под "рационалном управом" Бога, те тако има "квалитет за-
кона" – закона који је "уредба разума зарад општег добра" (ST I-2,91,1).
Ова тврдња је добила значајно место у политичкој филозофији јер се
тиме имплицира да заповести тиранина који се оглушава о природну
моралност немају статус закона. Папинска странка се, у бескрајним
средњовековним размирицама о доличним овлашћењима цара и папе,
брже боље ухватила за тај детаљ, критикујући царско неповиновање
Светој столици. Империјална странка је, са друге стране, била склони-
ја пароли "hesaru hesarevo", преузетој из Августиновог приказа "две
државе", божанске и световне.

Ја ћу се, међутим, овде усредсредити на дуговечно питање о Богу и моралности, које идеја о природном закону доводи до посебног изражаја. Та тема сеже у прошлост још до Платоновог *Еутифрона*, где се покреће питање да ли богови воле побожност зато што је она добра, или је побожност добра зато што је богови воле. Када је израз "природни закон" ушао у употребу, међу стоицима и раним црквеним оцима, то питање је преформулисано на следећи начин: да ли је природни закон скуп рационалних принципа које Бог усваја, или су то напосто заповести Божије, неспутане било каквим предпостојећим критеријумима? Већина раних хришћанских мислилаца сврстала се на страну овог другог, "волунтаристичког" становишта, тврдећи да би било која друга опција била некомпатибилна са божанском свемоћи. Становиште Аквинског било је да, иако природни закон *јесће* Божија "одредба", он није искључиво то. Принципи природне моралности су обавезујући порационалне људе све и кад, у одсуству Божије управе, не би имали статус закона. Становиште Аквинског се обично доводи у супротност са позицијом његових фрањевачких критичара, мада је у случају Дунс Скота – чији се опус никада није одликовао нарочитом јасноћом – контраст прилично магловит. Запажање типа "божанска воља је узрок добра, те тако из чињенице да Он нешто жели произлази да је то добро" звучи као чист "волунтаризам".⁶¹ Међутим, убрзо се испоставља да се под тим напосто подразумева да, без божанске одредбе, рационална морална правила не би уживала статус апсолутних обавеза. Окам, који инсистира на неспутаном карактеру Божије воље, заиста делује као бескомпромисни "волунтариста". "На основу саме чињенице да Бог нешто жели, исправно је да то буде и учињено". Стога, ако би нам Он наредио да блудничимо, крадемо, па чак и да га мрзимо, то би била врла и заслужна дела.⁶²

Управо та идеја да је Бог могао успоставити неки сасвим другачији природни закон од оног који је тренутно на снази јесте оно што Аквински оспорава. За почетак, немогуће је да би природни закон могао бити битно другачији, с обзиром на људску природу онакву каквом ју је Бог створио. (То да Бог не може учинити нешто што је немогуће нипошто не ограничава његову свемоћност.) С обзиром на наше рационалне способности и сврху, само извесна врста понашања може се одликовати врлином – она која манифестује рационалне стратегије за остварење нашег крајњег циља. Али, зар нам Бог није могао подарити сасвим другачију природу, захтевајући од нас да блудничимо, крадемо, и тако даље? Није, јер у том случају људска бића не би "саучествовала" у природи самог Бога: не би била створена по његовој слици. Бог се оваплоћује у облику човека, а не краве или пса, јер је било "најприкладније" да баш тако учини (CG 4,54). Ако под "човеком" подразумевамо биће које

је створено како би уживало у визији Бога, онда људска природа мора мање-више бити онаква каква јесте – а у том случају исто важи и за морални кодекс по коме се људи у својим животима управљају.

За бројне протестанте, Аквински је "сувопарни диван". Главни кривац за покушај да се од религије направи наука, доктринарни корпус утемељен на разуму, а на штету тог доживљеног, личног односа са Богом који почива у самом срцу религије. Оваква репутација је неслужена, упркос повременој сувопарности томистичког штива. Иако су постојање Бога и генерални приказ долилног људског живота за Аквинског питања која захтевају рационалну демонстрацију, томистички Бог је неупоредив са удаљеним Богом разума, "првим покретачем" Аристотела или Авероеса. Бог је "у присном односу са" целокупном креацијом, која је прожета његовом егзистенцијом и чије постојање он непрестано одржава. Због тога се људска бића у овом свету могу осећати "као код куће". Људско биће није душа затворена у телесној тамници чије решетке онемогућавају приступ Богу, већ отелотворено биће које је Бог учинио кадрим да са захвалношћу и поштовањем препозна и схвати његово присуство уколико са интелигенцијом и побожношћу ходи кроз овај свет. Човек који верује у Бога и који је надахнут његовим присуством може одговорити на изазов "херојског" живота, који пуки разум никад не би поставио пред њега. Разум нам, штавише, никада не може пружити потпуно схватање Божије есенције, јер Бог задржава недокучиву "другост", без обзира на све што "примамо" од њега и упркос свим аналогијама за његову природу које можемо прикупити из искуственог света. Он нам, међутим, на крају дарује ту коначну визију своје есенције, циљ наше неутаживе жудње, омогућавајући нам да досегнемо то задовољство изван кога "не остаје ништа што би се могло пожелети". Ми тиме коначно доживљавамо ту потпуну присност са стварношћу чији земаљски одрази дарују сврховитост нашим животима.

5 Средњовековни мистицизам

Од хиљаду страница о средњовековној мисли у Колпстоновој (Copleston) *Историји филозофије*, мање од педесет је посвећено мистицизму. Зашто онда ја посвећујем далеко већи проценат мог знатно сажетијег излагања тој теми? Неки читаоци, који су упознати са Шопенхауеровим контрастом између филозофије и мистицизма, могли би се запитати зашто јој посвећујем чак и један једини проценат? Филозо-

дивно. Још важније, то човеку говори да је "сигурно пао из неког бољег стања" (117). Наша чежња за тим "бољим стањем" јесте знак да је искупљење могуће. Ове две "горуће" истине – наш пад у грех и обећање искупљења – могу се потпуно схватити само кроз љубав и потчињавање личности Христа, инкарнације спаситеља (449). Управо се кроз Христа открива "скривени Бог" (*Deus absconditus*) "онима који га траже свим срцем" (427). Јер Он је, конкретно, Бог Аврама, и открива се само онима који су се посветили равнодушном, рационалном истраживачу. Стојања неће ништа значити равнодушном, рационалном истраживачу. Такав ће у најбољем случају закључити да постоји Бог који је "једним покретом руке... покренуо свет; после тога није више имао потребе за Богом".³² Паскал овакво гледиште приписује Декарту, коме то "не може опростити". Окренимо се онда Декарту, чији је суд о скептицизму и његовом односу према религиозном веровању оштро супростављен и Монтењу и Паскалу.

Картезијанска сумња

Рене Декарт (1596-1650), "општеприхваћен као отац модерне западне цивилизације",³³ образовао се на Језуитском колеџу *La Flèche* и тога је искуство охрабрило да напусти "књижевне студије" и "крене у потрагу ни за једним другим знањем... осим оним у мени или... великој књизи света" (24).³⁴ План да се конструише систем мишљења "на темељима који ће бити само моји" (27) кристалисао се током интензивног, пророчанског искуства које је Декарт има једне ноћи 1619. док је служио војску у чувеној "соби са топлим пећи". Никада није био превише вредан, па је свој систем објавио тек 1637. у *Расправи о методи* (*Discours de la méthode*), предговорима различитим делима из геометрије и науке. У многим каснијим делима, попут *Meditationes de Prima Philosophia* (Медитације о првој филозофији), тај систем је брањен и додатно разрађиван. Током 1640-их, док је повучено живео у Холандији, чија му је мирноћа и – још чудније – клима веома пријала, Декарт је сматран најцењенијим мислиоцем у Европи и једним од најутицајнијих, о чему се може судити не само на основу преписке са другим чувеним мислиоцима. Остао је имун на заводљивост славе све до 1649, када је, на несрећу, прихватио позив у Стокхолм од краљице Кристине. Тамо се, под строгим режимом компоновања либрета за балете и давања раних јутарњих часова краљици, код човека који је од студентских дана већи део времена проводио умотан у кревету, развило запаљења плућа од чега је умро. Као што указује рано напуштање књижевних студија, Декарт је попут Монтења био задивљен несрећним утицајем учењачке моде и

славних имена, као што је Аристотелово. Но, за разлику од Монтења, тешко би се могло рећи да се скептична позиција – коју Декарт најпре практикује, а потом покушава да побије – ослања на хирове моде. Она је сувише радикална и уопштена – доводећи, рецимо, у питање и постојање самог спољашњег света – да би је подржала различита, најнеобичнија људска веровања. Овим се поставља питање зашто је Декарт толико озбиљно схватао скептицизам, поготово пошто се тиме ставља у изазов чак и за она веровања "у која ниједан нормалан човек не може озбиљно сумњати" (75). Сигурно је да се морамо повиновати тим веровањима против којих ионако не можемо ништа.

То, међутим, није био Декартов став из два разлога: методолошког и практичног. Ако је циљ да се сазида систем "на темељима који ће бити само моји", онда прво морам "да разгрнем растресито земљиште и песак док не дођем до чврстог тла или стене" (34): најбоља стратегија је следити скептика докле год је то могуће, све док не дођемо до веровања – ако таква уопште постоје – која су толико чврста да је у њих немогуће сумњати. Тек када зидамо на таквим темељима, спорим и сигурним корацима, могу имати поверења у грађевину која је на њима настала. Друго, постоје многа веровања која би људи требало да учврсте, али која нису од оне врсте против којих се, строго говорећи, не може ништа. То су веровања о природи која су ширили научници попут Галилеја. Она не само да су, по Декарту, нудила обећавајући опис природног света, него су – овде се срећемо са одјеком Бекона – нудила и изгледе да постанемо "господари и владари природе" (47). Трбало би да се подсетимо да у Декартово доба наука није била институционализована подухват као данас, него тек у повоју и још увек слабија од противника.³⁵ Ако се не би могао затрти скептицизам о изгледима да се природа истински представи, зашто бисмо тако ватрено штитили науку у повоју? Још важнија су била веровања у постојање Бога и бесмртност душе. Она су, на жалост, од оних веровања без којих особа може живети. Ипак, тек у "контемплацији о божанском господару" почива "врхунска срећа у наредном животу" и "највећа радост за коју смо способни у овом животу" (98). Стога се мора оповрћи сваки скептицизам који доводи у питање Бога и бесмртност.

Но, Декарт отежава себи овај посао оповргавања тиме што нас упорно упознаје са својом скептичном позицијом, према којој гаји условне симпатије у решености да "одбаци као апсолутно лажно све у чему бих могао замислити и најмању сумњу" (36). Први стадијум сумње је довољно познат. Користећи као пример перцепцију огорченог човека који бело види као жуто, што показује да "с времена на време... чула умеју да преваре", Декарт закључује да је "мудро не веровати сасвим чулима" (76). Али шта са тако живописним искуством, као што је оно

ветности. Та мањкавост је утолико гора када се погледају неки од сумњивих кандидата за овај статус које је понудио, као што је принцип да оно што је мање савршено не може бити творац оног што је савршено; убеђење – од есенцијалне важности за његово објашњење ове грешке – да на наше “расуђивање не утичу било какве спољашње силе”, па чак и максима да Бог није варалица. (Ако су путеви Божији понекад недокучиви, са чиме се и Декарт слаже, зашто обмана не би могла бити саставни део Његовог добронамерног плана?)

Декартово очигледно ослањање на излизане принципе схоластике и потпуно традиционална природа неких његових амбиција (као што су откривање постојања Бога и бесмртности, или показивање да смо у својој апсолутној слободи воље створени “према слици Божијој”) доводи у питање његову титулу “оца модерне филозофије”. Овај проблем ћемо темељније обрадити када испитамо Декартове погледе о односу између ума и тела у трећем одељку, пошто су у вези са фразом *cogito ergo sum*, која је мета бројних коментара, пародија, па чак и стрипова, повезани бројни слични проблеми.

Мало је филозофа претпоставило да је Декарт адекватно одговорио скептицима, те су убрзо уследили бројни алтернативни одговори. О једном од њих, у коме се у основи признаје становиште скептика, већ смо расправљали: фидеистичка линија коју настављају Паскал и, касније, Пјер Бајл (1647–1706) у свом утицајном *Историјском и критичком речнику* (*Dictionnaire historique et critique*; 1697), иако у елегантној форми којом је на себе навукао оптужбе за атеизам. Међу онима који су оштро оповргавали скептицизам, уобичајена је стратегија била да се смањи јаз између мишљења и стварности који експлоатишу скептици када се питају како можемо знати да између њих постоји подударност. Ова стратегија се може наћи и међу оним рационалистима који су пратили Декарта у покушају да осигурају знање путем “природног осветљења” разума, као и међу онима склонијим емпирицизму, који су тражили извесност у сведочанствима чулних искустава. Детаљи њихових напора уследиће у следећим одељцима, али је у садашњем контексту вредна пажње једна илустрација ове антискептичке стратегије.

За бискупа Берклија, велика вредност његове чувене доктрине *esse est percipi* (бити значи бити опажен), која говори да не постоје објекти изван ума, јесте у томе што она побија скептицизам. Као што то објашњава пуни назив једног од његових дела, “намера је... да се на прост начин докаже... савршенство људског знања... да би се супроставили скептицима и атеистима”. Доктрина у томе успева јер “скептицизам произилази из нашег претпостављања постојања разлике између *субјекта* и *идеја*... Докле год стварно постојање приписујемо немислећим стварима, другачијим него када се оне перципирају, не само што ће бити не-

могуће да знамо... природу било чега [таквог], него ни да ли то постоји”.³⁷ Само ако “опазиве ствари”, као што су дрвеће и столови, посматрамо као многобројне “идеје које постоје само у нашем уму”, можемо бити сигурни и у то да оне постоје и да су онакве какве се представљају обичној перцепцији. Но, ако ово размотримо као стратегију против скептицизма, ово нас веома подсећа на избацавање бебе из корита заједно са прљавом водом. Када је Пјер Бајл порицао постојање “спољашњих објеката” из разлога који се преклапају са Берклијевим, и Бајл и читаоци су то схватили као *йодиверду* скептицизма. Такође су и многи Берклијеви читаоци закључили да су “сви његови аргументи, иако са потпуно супротном намером, заправо скептични”.³⁸ Ово је цитат из Хјума, чији ћемо одговор на скептицизам размотрити у следећем одељку.

Хјумов наџурализам

Дејвид Хјум (1711–1776) школовао се за правника у родном Единбургу, али је каријеру одбацио у корист “страсти која га је обузимала” према књижевности и филозофији. Финансијска нужда га је натерала да води луталачки живот по Енглеској, Италији и Француској, уз разне послове, од држања часова до рада у дипломатији. Пропали су му покушаји да добије катедру филозофије, делом због тога што су га спречавали побожни шкотски свештеници који су га оптуживали за атеизам, делом стога што рано дело *Расправа о људској природи* (*A Treatise of Human Nature*; 1739), које се данас сматра његовим *magnus opusom*, није привукло пажњу, а сам аутор га је спомињао као “мртворођенче из штампе”. Њега су, у ствари, увек више ценили у иностранству него код куће, а за време боравка у Паризу је постао мезимац тамошњих енциклопедиста. Британски филозофи у двадесетом веку су му се одужили за раније занемаривање, на челу са Алфредом Џулсом Ејером, који га је описивао као “највећим британским филозофом”.³⁹ Уз неколико узетака који само доказују правило, попут доктора Џонсона склоног изрицању погрда и параноидног Русоа, Хјума су сви волели. То потврђује његов опис свог зрелог бића као “човека благе нарави... отвореног, друштвеног, веселог расположења... који је слабо подложен непријатељским осећањима” (D 239).⁴⁰

Једна од оптужби за коју су га теретили свештеници била је “универзални скептицизам” и од тада је “прва ствар коју људи чују о Хјуму да је био скептик”.⁴¹ Ово питање је много сложеније јер иако је Хјум себе описивао као скептика, писао је непријатељске коментаре о пиронизму или о “неумереним” скептицима као о “секти фантаста” (T 183). Но, то непријатељство је ублажено признањем да је “мала доза пиро-

низма" противотров догматизму и да она рађа исправно "поткрепљење" скептицизма (E 111). Скептик "са поткрепљењем" позива на "извесни степен сумње и опреза... који прате сваког ко исправно резонује", а "ограничења наших истраживања таквих субјеката се најбоље могу прилагодити скученој способности људског разумевања" (E 111-2).

Ово је још увек радикално гледиште колико год било поткрепљено, јер из њега произилази да су једини субјекти који се могу прилагодити нашој "скученој способности" математика и "експериментално резонување о чињеницама и постојању". Све остало је "софизам и илузија", које треба "бацити на ломачу" (E 114). На ломачу треба положити и највећи део метафизике и теологије јер не можемо имати сазнања о највећем броју тема из тих области. "Суштина ума нам је подједнако непозната као и суштина спољашњих тела" (T 267), а подједнако мало знамо о "крајњим принципима које повезују ствари у поредак" и о ономе што "наше узастопне опажаје уједињује" у наша бића (T 636), као и о "незамисливим" особинама Божанства (D 190).⁴²

Хјумов скептицизам иде још даље. Иако не одбацује веровање у спољашња тела, бића и каузалне силе, он пориче да можемо имати икаквог разлога, било дедуктивног или на основу доказа, за та веровања. Пошто не постоји контрадикција да се она замисле као лажна, о постојању ствари у које верујемо не може се закључити чистим резонувањем. О њиховом постојању не могу сведочити ни директни "докази нашег памћења и наших чула". "У уму су присутни само тренутни опажаји", те се не може позивати на "било које искуство у вези са [спољашњим] објектима" (E 105). Нити се може позивати на "било какво искуство" о себи, јер све што се открива интроспекцијом јесу узастопни опажаји, осећања итд, а не оно "што их повезује". Што се тиче каузалних сила, "иако нас чула информишу о боји, тежини и конзистенцији хлеба", оне нам не откривају било коју стварну силу "која га је припревила погодним за исхрану људског тела" (E 21).

Ако тражимо потврду веровања у спољашња тела, до тога се мора доћи рационалним закључивањем, на основу оскудних података које нам прибављају чула. Једино резонување које нас може одвести "изван ограничења нашег памћења и чула" има своје темеље "у односу између узрока и последице" (E 16). То значи да се таквим резонувањем може закључити из А на основу "непрестане конјункције" између А и В која је запажена у прошлости. Но, овај облик закључивања се ослања на принцип да ће будућност бити слична прошлости. На жалост, овај принцип није *a priori* истина, а било какав аргумент у подршку тога који је издвојен из искуства биће циркуларан јер ће морати да буде "утемељен у претпоставци те сличности" (E 24). Не можемо тврдити чак ни да је вероватно да ће будућност личити на прошлост јер свако

расуђивање о вероватноћи не чега има у основи претпоставку да је прошлост прилично поуздан водич у будућност. А чим посумњамо да то није тако, не можемо више чак ни тврдити, рецимо, да ће ћемо се у будућности вероватно хранити хлебом.

Чак и ако закључци засновани на прошлим искуствима имају рационалну подлогу, то нас још увек не може убедити у веровања у спољашња тела, бића и каузалне силе. Могу се опазити једино менталне "импресије", из чега следи да је то немогуће са спољашњим телима и другим, те стога нису могла бити опажена у "непрестаној конјункцији" са било чиме што се може ојачати и на основу чега би се могло закључити о њиховом постојању. На пример, да бих закључио да "чулне опажаје производе спољашњи објекти", требало би да сам у прошлости непрестано присуствовао таквој производњи, што, наравно, нисам могао – једино о чему бих могао да сведочим јесте пролазна парада "импресија". Стога је "искуство потпуно немо и нужно је да буде такво" (E 105).

Иако се таква веровања не могу оправдати, могуће их је објаснити коначним "принципом људске природе": асоцијацијом идеја створених "обичајима или навиком". На пример, због конјункције топлоте и ватре коју имамо у искуству, "сама та навика у нама детерминише да очекујемо прво ако је присутно друго" (E 28). Нужност са којом се оваква очекивања дешавају нелегитимно се преносе и на саму природу. И опет, навикнути смо да опажамо објекат у јединственом, непрекинутом низу опажаја. Тиме се ствара тенденција да претпостављамо да нешто идентично непрестано постоји, чак и ако се прекине низ посебних, али сличних опажаја. Њихово "ланчано" дешавање "чини да нам целина изгледа као непрекидно постојање једног објекта" (T 261). Овде је извор нашег веровања, не само у спољашња тела, него и у непроменљиво биће у коме су спојена различита искуства.

Можемо се запитати шта је више потребно да би се оправдала оптужба свештеника због "универзалног скептицизма"? Не само што не можемо знати ништа о есенцији материје, бића и каузалних сила, него је и само веровање у њих резултат "обичаја" и "маште". Ипак, додаје Хјум, управо помоћу "обичаја" и "маште" "спасавамо себе од потпуног скептицизма" (T 268). Његов закључак не проистиче из утицаја "здраворазумске школе" његових шкотских савременика, по којима је обичај сам по себи доказ коме треба веровати, што би требало да надвлада аргументе скептика, чак и када се не може открити грешка у њиховом закључивању. Хјум никада не указује да су аргументи погрешни, као што се ни према обичају, у релевантном смислу, не односи као доказ који је основа за веровање. Његов закључак је делимично прагматичан када каже да би потпуни скептицизам онемогућио човека да делује. "Велики рушилац пиронизма... јесу деловања... и занимања свако-

дневног живота". Али то није све. Стављајући у центар разматрања само акцију, прагматичар умањује важност улоге наших природних веровања у размишљању. Она се "морају узети за готово у сваком извођењу закључака" (Т 187), а просуђивање је "исто толико одређено нашом природом као и дисање и осећања". Овде Хјумов "натурализам" показује колико је различит од "фидензма": суочен са скептицизмом, он ни не покушава да култивира веровања која ионако прихватамо као "апсолутно и безуслово нужна" (Т 183).

Прагматични одговор не објашњава зашто не би требало да у доколици, далеко од "занимања свакодневног живота", уживамо у скептицизму. Но, према чувеној Хјумовој изјави, "разум јесте и треба да буде роб страсти" (Т 415) – не зато што деловање може бити мотивисано једино "страстима", већ стога што природна "осећања" не би требало подвргавати корозивном тесту разума. Рецимо, у природној симпатiji подвргавају корозивном тесту разума. Рецимо, у природној симпатiji према људима и животињама нема ничег рационалног, а она је, према Хјуму, у основи моралног просуђивања. Али указивањем да такви сентименти нису рационални не бисмо учинили да нестану. Исто важи и за наша основна, природна веровања.

Оно што скептицизам чини застрашујућим је прелаз од исправног запажања да оквир за наша природна веровања и сентименте нема рационалне основе до закључка да су наше размишљање и понашање ирационални. А тај прелаз је погрешан. Аплаудирање мишљењу или деловању на рационалности, или њихова критика због ирационалности, јесте пракса која се одвија унутар тог оквира и чију вредност не треба процењивати кроз те термине. Даље, процењивањем рационалности нечега не побијају се аргументи скептика – они се ничим и не могу побити – него се "ломи њихова снага" (Т 187). Позивањем на фундаменталну улогу наше природе, нихилистички јуриш скептика на наша веровања се своди на рефлексију која не изненађује – да наше размишљање, било оно добро или лоше, претпоставља постојање оквира чија је свеобухватност сувише велика да би била предмет таквих оцењивања.⁴³

Овome треба додати још нешто. Хјум описује како метафизичке спекулације делују "хладно, натегнуто и смешно после добре вечере и партије бекгемона" (Т 269). Посматрано изван контекста, ово наизглед потврђује утисак о Хјуму, што се види и из аутобиографије написане пре смрти, као робусном, добро грађеном момку за кога су филозофска питања представљала доколицу коју би паметни људи требало да упражњавају уместо друштвених игара. Данас, међутим, знамо да је млади аутор *Расправе* патио од анксиозности, а то потврђује и одељак одакле је преузет цитат о бекгемону. Оно од чега вечера и забава лече јесу "филозофска меланхолија", "очајање" и "безнадежна усамљеност", што су речи којима би се тешко могла описати нека површина до-

колица. Хјум објашњава да има много људи попут њега, код којих "природно извире" неодољиви порив за филозофском спекулацијом (Т 271). Ако је тако, људска природа не може бити снажни бедем против скептицизма који Хјум сугерише на другом месту. Јер упркос томе што неизбежно укључује "очајање" и "усамљеност", терање скептицизма до самих његових граница је део природе неких људи – вероватно оних за које је истина да је "њиховом уму немогуће наћи починка" (Т 271).

Такви људи – присетимо се само ренесансне теме која је расправи о скептицизму дала такву оштрину – не могу побећи од тога да буду слаби. Хјум себе проклиње зато што је био слаб да подлегне бесплодним филозофским истраживањима, али такође инсистира на слабости нашег природног, свакодневног разумевања. Стога, шта год радили, показујемо да смо слаби, било лаким поковањем пред судбином због наших малих способности или упуштањем у бесмислене покушаје да превазиђемо сопствену ограниченост. Хјум на крају оставља под знаком питања како исправно треба водити интелектуални живот. Са једне стране, тешко би се рекло да он од нас тражи да опонашамо "многоу часну господу" из Енглеске (они из Шкотске су, изгледа, нешто друго) који су потпуно уроњени у свакодневне послове и забаву и "из све снаге се труде да остану у таквом стању", заобилазећи филозофију у широком луку. Али са друге стране, мало "густе, овоземаљске мешавине" из карактера те господе је управо оно што је филозофима неопходно (Т 272). Или, као што Хјум у *Расправи* поставља дилему: "радо бих утрчао у гомилу, да нађем заклон и топлину; али не могу натерати себе да се помешам са таквим наказама" (Т 264).

3 Дуализам, материјализам и идеализам

У овом и следећем одељку, сусрећемо се са неким од великих метафизичких система који су бујали у седамнаестом и осамнаестом столећу.⁴⁴ Већина њих је тежила да буду свеобухватни и пруже интегралне слике. Не описе скоро сваке филозофске теме, од простора и времена до Бога и воље. Но, њихова средишња аспирација је била да објасне однос између ума и материја, или још шире, положај људског бића унутар универзума. То не изненађује, имајући у виду завештање из ренесансе и напетост између хуманистичког нагласка на јединствености човека и напетост између хуманистичког нагласка на јединствености човека и напетост између хуманистичког нагласка на јединствености човека и напетост између хуманистичког нагласка на јединствености човека. Надгледом научне визије света као простог физичког механизма. Надгледом добом је лебдело питање како обезбедити јединствено достојанство човека ако је он "зрне прашине" у материјалном универзуму?

Постојала су, широко гледано, два типа критичког одговора на дуализам. Први тип је прихватао питање које су постављали дуалисти "Да ли постоје две врсте супстанције, једна потпуно материјална и друга потпуно ментална?", али је на њега дао негативан одговор. Материјалисти попут Хобса су инсистирали да је све материја, а идеалисти као Беркли да постоји само ум. У овом одељку ћемо се бавити са ова два одговора. У следећем ћемо се окренути системима чији су пропоненти одбацивали и само то питање. Тако су, рецимо, у Спинозином монизму ментално и физичко *aiyрибуиши* јединствене супстанције која, сама по себи, није ништа од то двоје.

За Декарта сваки проблем око скептицизма престаје са извесношћу сопственог постојања. Не могу сумњати осим ако не постојим да бих сумњао. Неки критичари тврде да је овде отишао предалеко: сумња може подразумевати да "постоји нека мисао", али не и да постоји неко "ја" које се бави размишљањем. Декарт поред осталог одговара да је "добро познато... да где год нађемо неки атрибут или квалитет, постоји нужно нека ствар или супстанција... којој он припада" (163). Мисли без власника су бесмислица. Но, део одговора је и у признању да је, у овом стадијуму аргумента, мало речено о природи власника, о "ја". Међутим, за сада се може рећи да је то "ствар која мисли" (*res cogitans*).

Декарт, међутим, у *Распиравама* узима да је отишао још даље, да је, наиме, он “супстанција чија је есенција или природа искључиво да размишља”, а не да “зависи од било које материјалне ствари”, укључујући и своје тело, од кога он “живи потпуно посебно”, тако да “неће престати да буде... чак и ако ово тело не постоји” (36). Он резонује, пошто има јасну и разговетну идеју о себи као мислећој ствари, да ли може да сумња да има тело, тада његово тело не може бити ни есенцијално њему, а камоли идентично са њим. (Авицена је кроз пример “летећег човека” тврдио слично; в. Поглавље 5, одељак Исламска и јеврејска филозофија). Критичари су брзо открили грешку у расуђивању. “Како је то могуће”, питао се Арно, “јер из чињенице да да није свестан ничега [осим себе], питао се Арно, “јер из чињенице да да није свестан ничега [осим себе] што припада његовој есенцији, произилази да њој ништа заправо не припада?” (143) Коначно, неко може препознати нацртани троугао, а да не зна ништа о његовим особинама које су му, упркос томе, есенцијалне. Декарт је опрезнији у *Медијацијама* и инсистира да тек после доказа о постојању Бога може установити посебност ума и тела. “То што могу јасно и разговетно разумети једну ствар наспрам друге довољно ми је да се уверим да су те две ствари посебне јер су способне да се раздвоје, барем је Бог у стању да то учини” (115). Али то му не помаже много – схватање ума као независног од тела није исто што и схватање да су те две ствари “способне да се раздвоје”. Чак и да их је Бог могао раздвојити, одатле не произилази да их је Он заиста и раздвојио.

Декарт пружа још један аргумент да “покаже да је... ум потпуно различит од тела”. Наиме, материја, чија је есенција протежност у простору, “увек је дељива”, док је ум “потпуно недељив”, пошто “ја не умем да разликујем било који део унутар себе” (120). Овакав аргумент је тешко пријемчив у доба софистициране неуропсихологије, навикле да говори о уму као о низу испреплетених подсистема који су “реализовани” у различитим деловима мозга. Данашње научнике неће убедити ни трећи Декартов аргумент да “када размишљам о телесној природи самој по себи, у њој не откривам ниједну мисао” (149). Можда је у пракси, материја вероватно нема особине које објашњавају како она може бити носилац мисли. Невоља је у томе што је Декартова властита концепција материје толико огољена. Материјална ствар се једноставно протеже у “дужину, ширину и дубину”, дељива је на делове одговарајућих “величина, облика, положаја и локалног кретања” (105). Ако је материја само то, примећује један коментатор, “треба од самог почетка искључити могућност да има особине као што је *свесћ*”. Тешко је уви-

Политичка филозофија је једна грана "грађанске" филозофије, а друга је етика, која истражује "диспозиције и манире" људи. Као и у филозофији "природе", политичка филозофија такође истражује "тела", али у смислу "артефицијелних" тела која називамо комонвелтима* или државама. Ове две велике поделе нису само повезане поигравањем са речи "тело", јер је у Хобсовом систему грађанска филозофија заснована на филозофији природе. Људско понашање, укључујући и поли-

322

Главна жртва Хобсовог материјализма је нематеријална душа или ум. Не постоји картезијанска супстанција, "бесџелесна суйџтанција су речи које уништавају једна другу када се споје" (L 256). Хобс се зато обавезује да пружи физикалистички опис менталних догађаја и процеса. "Чула" или перцепција, на пример, представљају "неко унутрашње кретање [или фантазам] у свесном, које генерише унутрашње кретање... објеката и које се шири... у најдаље делове органа", односно мозга или срца (DC IV.25.2). Прича је као код Декарта, с разликом да крајњи производ није догађај у души, него "унутрашње кретање" у телу. За Декарта боја и други "секундарни" квалитети нису "инхерентни објекту, него су утисак који он оставља на нас, проузрокован... кретањем у објекту" (HN 2.9). Хобс се надовезује материјалистичким описима дру-

гих физиолошких феномена, као што је имагинација. (Леп пример за објашњење еротских снова: зато што приказ лепе жене проузрокује да гениталије постану топле, када се оне спонтано загреју током спавања, "оне изазивају жељу и слику неодољиве лепоте" – DC IV.25.9.)

Имајући у виду моралну и политичку филозофију која ће тек доћи, нарочито је интересантна Хобсов опис "анималног" или вољног кретања. Сваки такав покрет је "труд" који узима облик "апетита" или "аверзије". Вољно понашање је, стога, чисто механички покрет према ономе што ствара задовољство или "одушевљење", или удаљавање од онога што изазива незадовољство (L 31ff). Задовољство је, наравно, онога што изазива незадовољство до "кретање око срца" (HN 7.1). За разлику од животиња, наше понашање је понекад резултат размишљања. Али по Хобсу то само значи да су наше жеље често у равнотежи једна са другом, а да је рефлексивна потребна да би се одредило која је од њих најмоћнија. Воља је просто "последњи апетит или аверзија", она која превладава и доводи до акције. Зато је апсурдно претпоставити да постоје чиновни слободне воље у смислу чинова који нису нужан исход механичких процеса. За човека можемо рећи да делује слободно ако мислимо само на то да "није спречен да ради оно што је вољан". "Слобода означава... одсуство... спољашњих препрека" нашим жељама (L 136-7).

Хобс је свој материјалистички опис ума развио уз више одушевљења него бриге. На пример, он тврди да перцепција чулима укључује *просуђивање* о томе какве "фантазме" проузрокује објекат, њихово "упоређивање и разликовање" (DC IV.25.5). Али то не објашњава како ове операције посматрати као "унутрашње кретање". Ову врсту замерки су упућивали картезијанци, али интересантније је питање да ли је у кључним стварима Хобсов положај веома различит од Декартовог. Да ли нам он на неки начин помаже да изађемо из "егоецентричне ситуације"? Тешко је видети како, пошто су и за Хобса и за Декарта непосредни чулни подаци чисто "унутрашњи", има их само онај ко опажа. Хобс има сопствену верзију картезијанске сумње, "претварање да је свет уништен", тако да све што "остаје човеку... јесу фантазми који се одвијају унутар њега" (DC II.7.1). Нејасно је како Хобс оправдава извођење закључака о постојању спољашњег материјалног света на основу "фантазма".

Није јасно ни како Хобс помаже да се ублаже емоционалнији симптоми "егоецентричне ситуације". Додуше, ми нисмо посебне "мислеће ствари", које су посебне у односу на остатак стварности. Али и по њему и по Декарту, однос између личности и спољашње реалности је чисто контингентан и каузалан. Моје постојање ни на који начин *есенцијално* не зависи од било чега – мали телесни механизам који ме пред-

ставља може егзистирати у блаженој изолацији. Споменимо и то да је шири механички универзум, у који Хобс покушава да нас интегрише, безбојни и бешумни ковитлац малих тела и лишен било каквих квалитета које ми нормално претпостављамо да има. Коначно, цена која се плаћа за интегрисање људских бића у овај универзум јесте велика: као пасивне жртве кретања апетита или аверзије, немамо слободну вољу која је, за многе људи, есенцијална људском достојанству.

Хобсова морална филозофија такође потврђује страх да материјализам усложњава "егоецентричну ситуацију" укључујући у себе морални нихилизам. Он је засигурно "психолошки егоиста", јер "у вољним чиновима сваког човека, објекат му је од неке *користи*" (L 86). Но, Хобс би вероватно негирао да је то неспојиво са моралношћу. Његов циљ је да изведе принципе правде, обавезности и легитимног ауторитета из друштвених уговора које би људи склапали и спроводили их у пракси уколико би признали извесне "теореме" или "законе природе". За "науку" ових закона се претпоставља да је "истинска и једина морална филозофија" (L 104).

Хобсова стратегија коју су многи подражавали била је да се замисли "природно стање" у коме су одсутни политички и морални ауторитети и да покаже како би се људи искобелали из таквог стања. Ниједна таква држава није могла постојати, али се на то могу свести актуална друштва, као у Хобсово време, када је полако нестајао ауторитет, а над земљом се надвијао грађански рат. Људи имају добрих разлога да изађу из Хобсовог турбоног портрета "природног стања". То је, барем потенцијално, "стање у коме свако ратује са сваким", у коме влада "непотенцијално, престани страх и опасност од насилне смрти", а људи живе "усамљено, бедно, лоше, брутално и кратко" (L 82). Таква ситуација је аморална, јер иако људи имају "природна права", она нису ништа друго до одсуство обавеза, слобода коју особа има да "употреби властиту моћ" ради самоодржања (L 84). Ствари су суморне не зато што су људи савршени стога што се понашају ирационално. Напротив, од њих је савршено разумно да се понашају агресивно у условима у којима не постоји "заједничка моћ" која ће наметнути мир и сарадњу.

Но, пошто су ствари тако суморне, такође је рационално прихватити први и фундаментални "закон природе" да свако треба да има мир – "докле год постоји нада да ће га добити" (L 85). Остатак Хобсовог опсега иде овако: да би задобила мир, рационална особа ће признати да мора "признати сваком бићу његово право; и задовољити се са онолико слободе... колико би пружио и другим људима" (L 85). Стога ће се она уговором обећати да се одриче своје моћи и тога се придржавати. Али пошто су "уговори без мача само речи", овај друштвени уговор може бити делотворан једино ако се подвргнемо "присиљавајућој моћи која

ће страхом од кажњавања све људе убедити да се држе својих уговора" (L 109, 94). Та "присиљавајућа моћ" по Хобсу јесте суверен, кога је због страха увек рационално послушати, осим када нам угрожава властити живот. У правим политичким условима, страх је гаранција мира и сарадње који би, у природном стању, били немогући. Тако је и са моралношћу, када се уведу институције суверена и закона. Дела сада могу бити праведна или неправедна, пошто "неправда представља непридржавање уговора" (L 94). Понашање се сада може критиковати као незахвално или арогантно, наравно, не зато што је себично већ стога што угрожава мир који је стечен када је суверен наметнуо уговор.

То што Хобс додељује апсолутну моћ суверену није толико последица логике теорије друштвеног уговора колико његовог огорчења понашањем људи под режимима који нису толико апсолутистички. Каснији теоретичари друштвеног уговора, који су имали ведрија гледишта, нису били толики апсолутисти. На пример, по Џону Локу, природна права људи у природном стању јесу стицање истинских права (рецимо, на располагање часно стеченом имовином) које је влада успостављена друштвеним уговором дужна да штити. Ако она не успе у тој обавези, њено збацивање представља праведну револуцију.⁵³ Главни проблем са Хобсовим извођењем моралних и политичких принципа из друштвеног уговора не проистиче из апсолутизма нити из његовог егзистичког описа људске природе, већ из његовог строгог детерминизма. По Хобсу се људи држе закона не зато што су то обећали, него јер им је психолошки немогуће да га се не држе, имајући у виду велики страх од суверенове казне. Ако не послушају суверена, то није, као код Лока, зато што су уочили да је прекорачио свој ауторитет, него зато што психолошки они друкчије не би могли делати када виде да су им угрожени животи. За многе касније филозофе, Хобсова материјалистичка, детерминистичка филозофија је неспојива са појмом аутентично моралне мотивације.

Берклијев идеализам

После Хобсове објаве материјализма сопственим речима, пуштамо и Берклија да шири супротни, идеалистички манифест: "Сав небески хор и све што је на земљи, речју, сва тела која сачињавају моћни оквир света, немају било какве супстанције осим ума... њихово биће треба опазити или спознати... не постоји било каква друга супстанција осим духа" (Р 6-7).⁵⁴ Беркли, заправо, тумачи све супротно од Хобса. Док Хобс приписује пошаст човечанства веровањима у "бестелесна тела", Беркли тврди да због материјализма "монструозни системи" атеизма и скепти-

цизма имају "видљиви и нужан... ослон" (Р 92). (Беркли међу материјалисте убраја не само људе попут Хобса, који мисле да постоји само материја, него и сваког ко мисли да она *уопште* постоји). Циљ Берклијевог система је да се утврди вечност душе и постојање Бога, у коме "ми живимо, крећемо се и имамо своје биће". Присетимо се да је он био англикански бискуп кога је узнемиравало то што је "Бог филозофа" био толико удаљен од блиског Бога простодушне вере.

Џорџ Беркли (1685–1753), рођен у Ирској, био је један од најмлађих студената Колеџа Тринити у Даблину, а главна филозофска дела је написао пре него што је напунио тридесет година. Током 1720-их, боравио је у Лондону и кретао се у високим књижевним круговима, иако је његово порицање материјалног света изазивало међу књижевницима бројна подсмевања. (Доктор Џонсон је упозорио Берклијевог ученика да не сме отићи са бала јер ће престати да постоји када други људи престану да размишљају о њему). Новац који му је оставила "Ванеса", мисленица Џонатана Свифта, охрабрио га је да пође у црквену мисију на Бермудска острва, али је током тог похода одлучио да настави живот у Њупорту, на Род Ајленду. Но, 1734. прихвата да води бискупију Клојн у Ирској и тај посао је марљиво обављао све до годину дана пре смрти. У последњим годинама живота, интересовања су му се фокусирали на традицију мистицизма и алхемије, као и на врлине раствора катрана као лека за све болести. Као широкогруд и скроман човек, он је према Александеру Поупу, који је ретко кога обасипао похвалама, поседовао "сваку врлину под небом".

Беркли је као тинејџер био убеђен да је појам материје некохерентан, сувишан, у сукобу са здравим разумом и опасан. Његова почетна тачка – *фикс идеја* коју је наследио од Декарта, Лока и осталих – гласила је да једини директни објект перцепције представља садржај ума, "идеје", чије се "постојање... састоји у томе да буду опажене" (Р 2). Из овога се "у реченици или две" може показати да дрвеће, столице и остало не могу постојати без ума, те не могу бити материјални објекти, како се то обично схвата. Први блистави аргумент гласи овако: замислимо да дрвеће постоји неопажено од нас. Већ у самом чину тог замишљања "ми опажамо дрвеће или о њему размишљамо све време" – самим тим, оно не може постојати неопажено (Р 23). Други је аргумент да дрвеће и све остало "ствари које се могу уочити чулима" и стога морају бити "колекције идеја", пошто *ex hypothesi* уочавамо само идеје. У том случају, постојање дрвећа се састоји у томе да оно бива уочено (Р 1, 4). Његово *esse* јесте *percipi*.

Јасно је да су у првом аргументу помешани смисао за замишљање и уочавање. У другом се заобилази одговор на питање већине филозофа и научника тог времена, који су имали другу фиксну идеју да дрво

није “ствар која се може уочити чулима”, колекција идеја, него оно што узрокује идеје и “репрезентовано” је кроз њих због сличности са дрвем. Берклијев одговор на ово је да идеје не могу подсећати на било шта што се не може перципирати: “идеја може подсећати само на идеју” (Р 52). Овим такође заобилази питање својих супарника, који би признали његово гледиште у случају “секундарних” особина, као што су боја и укус, али га одбацују код “примарних”, као што су протежност и кретање.

Цону Локу (1632–1704) припада најпознатија формулација ове позиције, иако није толико изложио нову, оригиналну тезу колико је јасно и кохерентно објаснио гледишта која су изложили други. (Отуда његово спорадично појављивање у овом поглављу).⁵⁵ Лок у овом случају подржава позиције Бојла и Њутна. Он каже: “идеје *примарних* квалитета тела *подсећају* на њих... али идеје *створене* у нама... помоћу *секундарних* квалитета уопште немају сличности са њима... Оне су... само моћ да се у нама створе осећаји; оно што је слатко, плаво или топло у идеји само је извесна маса, фигура или кретање несвесних делова у самим телима” (II.8.15).⁵⁶ Лок овде узима за готово “корпускуларну” теорију, према којој је, по речима Роберта Бојла (1627–1691), “свет сачињен од безбројних, појединачних несвесних телашаца, обдарених сопственом величином, обликом и кретањем”.⁵⁷ Ова телашца утичу на живце, мозак и ум тако да стварају идеје, од којих само неке подсећају својим особинама на та телашца.

У одговору на ово, Беркли је позајмио аргументе који су Лок и остали користили да покажу да ништа у телима не подсећа на наше “секундарне” идеје, и потом је те аргументе применио на “примарне” квалитете. На пример, Лок је тврдио да су “примарни” квалитети “потпуно неодвојиви од тела” (II.8.9), јер не бисмо могли замислити, рецимо, тело без протежности. Беркли на то одговара да исто важи и за боју: не може се замислити протежност без боје (D 144). Лок узвраћа зависношћу боја и укуса од ума, на основу тога што идеје о њима варирају зависно од ситуације онога ко их уочава, а да у објекту не морају постојати било какве варијације. Беркли одговара да исто важи и за “примарне” квалитете, рецимо, за чврстину, пошто “оно што је једној животињи тврдо, другој може изгледати мекано” (D 141). Закључак је да се “исти аргументи који су били непобитни против секундарних квалитета”, као што су суштинске особине спољашњих тела, “могу употребити и против примарних” (D 145). Ако је тако, материјалисти морају признати да материја нема *ниједну* од особина које јој се нормално приписују, а у том случају постулирају постојање нечега што је непојмљиво, што сигурно не заслужује да се назове “материјом”, која означава “протежну, покретљиву, чврсту супстанцију одређеног облика” (D 178).

Берклијеви опоненти нису остали без одговора на брисање разлика између “примарних” и “секундарних” квалитета, али се Беркли није хватао у коштац са њиховим упечатљивијим аргументима. (Лок је указао да је могуће применити боју и укус објекта деловањем на његове “примарне” квалитете, као када се разбије љуска у којој је бадем, али да дејство у супротном смеру није могуће – II.8.29). Но, убедљивија од покушаја да покаже неразумљивост појма материје била су Берклијева упорна настојања у доказивању да се тај појам не може бити коришћан у објашњавању нити да он одговара нашем здравом разуму.

Сам Лок признаје да је повезаност тела и идеја мистерија. Не може се другачије објаснити зашто извесно физичко кретање производи у нама идеју плавог, а не црвеног, него тиме да је Бог одлучио да “том кретању *припоји* такве идеје” (II.8.13). Раније смо споменули да је Малбранш ишао још даље. Такво кретање, строго говорећи, не производи идеје, оно је “прилика” за Бога да у нама створи идеје. Ухвативши се за ово увођење Бога у игру, Беркли се пита зашто нам је потребно било ово друго осим Бога да бисмо описали наше идеје. “Пошто би Бог ионако могао све урадити како треба и без њих”, зашто се постулира постојање материјалних тела (Р 57)? Одговорити да су она Њему потребна као “инструменти” за стварање идеја значи омаловажити Га, јер су инструменти потребни само створењима неспособним да делују на ствари чистим актом воље. Бог, једноставно, у мени може проузроковати идеју плавог својом вољом да се она у мени створи. Материја је стога неспојива са веровањем да Бог делује на најекономичнији могући начин.

Уз задирицања и оптужбе за душевну поремећеност коју је призивао Берклијев нематеријализам, звучи необично да као главну предност своје доктрине истиче то што је она у складу са здравим разумом. “У свим странама, ја се стављам на страну масе”, писао је, “која вечито тражи да се протера метафизика... и призива људе здравом разуму” (РС 408, 751). Он упорно тврди да не пориче егзистенцију дрвећа и других “ствари које се могу осетити чулима”. Напротив, изједначавајући их са колекцијом идеја, он је гарантовао њихово постојање. Штавише, ово изједначавање се на два начина слаже са здравим разумом, за разлику од “корпускуларне” доктрине. Оно подразумева, прво, да су дрвећа и остале ствари опажене са наше стране, и друго, да ми можемо *наћи* који су им квалитети. Као што смо раније споменули, по Берклију, скептици експлоатишу раздор који и дуалисти и материјалисти подједнако отварају између наших идеја и неуочљивих тела које их наводно узрокују.

Но, да би се Беркли заиста “ставио на страну масе”, требало би да покаже да је способан да сопственим референтим терминима објасни

здраворазумско разликовање између веродостојних и илузорних опажања, као и вредност научног истраживања. Он чини и једно и друго указујући на повезаност и слагање међу идејама. Веродостојно опажање је оно које се кохерентно повезује са другом идејом на начин на који то не постижу илузије и снови. Научник који посматра под микроскопом једноставно и систематично установљава повезаност и поредак међу идејама, а "што више човек зна о повезаности идеја, више зна и о природи ствари" (D 190).

Међутим, Берклијев најтежи задатак је био да се прилагоди здраворазумском веровању да дрвеће постоји чак и када га нико тренутно не опажа. Ако је на месту шала доктора Џонсона да неко престаје да постоји када о њему више нико не мисли, јасно је да Беркли тада "није са масом". Поготово у раним белешкама, Беркли се поиграва са "феноменалистичком" анализом неопажених објеката: спомињати такве објекте значи спомињати опажања која бисмо имали да смо на одговарајућем месту. Чак и у *Расправи о принципима људског сазнања*, он пише да "када изађем из радне собе, требало би да кажем да сто и даље постоји, чиме мислим да бих га приметио када бих се вратио у њу" (P 3). Но, његово типично гледиште је овековечено у две шаливе песмице Роналда Нокса. У првој, поставља се загонетка "како ово дрво/ и даље постоји/ када никог нема у шуми". У другој се указује на берклијевско решење: "Драги господине, ваше чуђење је необично/ ја сам стално у шуми/ и зато ће дрво/ наставити да постоји/ јер га посматра *Споштовањем*, БОГ". Јасно је, каже Беркли, да објекти не зависе од моћ ума, јер они постоје и "после мог претпостављеног нестанка" и у "интервалима између мојих опажаја". Наравно, исто важи и за "остале коначне, креиране духове". Одавде следи да "постоји *свејрисувни вечити Ум*, који зна и схвата све ствари и указује их нашем погледу" (D 180-1). Укратко, "ствари које се могу опазити" никада нису буквално неопажене – оне увек постоје као идеје у Божијем уму, ако их већ нема ни у чијем другом.²⁸

Берклијева необична одбрана веровања у постојање ствари које не опажамо била је сасвим погодна и да се пружи доказ за постојање Бога. Пошто је јасно да многе моје идеје имају извориште изван мене и пошто то сигурно није материја, "оне морају постојати у нечијем уму, чија је воља да се укажу преда мном" (D 169). Овакав разговор о Богу је нагнао Хила, жртву исмејавања из *Три дијалога*, да се запита одакле нам идеја о таквом бићу или о било каквој духовној супстанцији. Филон му одговара да је немамо, пошто се дух не може замислити. Додуше, имамо "појам" духа, јер "знам шта подразумевам под терминима *Ја* и *себе*" кроз непосредно, интуитивно познајство са самим собом као "неделивом, непротежном ствари, која размишља, дела и опажа" (D 181).

Аналогно са мојим случајем, и ја поседујем извесно схватање других духова, укључујући и Бога. Ја се не могу, како Беркли објашњава, самопосматрати – као што је можда Хјум чинио – као прост "систем идеја које лебде унаоколо, а да не постоји никаква супстанција која би служила као скелет" (D 184), пошто су идеје "инертне", за разлику од мене који сам делатно створење воље или хтења. Управо стога што сам директно упознат са хтењем немам проблема да замислим Бога како сопственим хтењем производи у мени идеје.

Бог као снабдевач идејама и опажајима послужио је Берклију као решење за епистемолошку страну "егоцентричне ситуације". Не морам се бринути да су моје идеје све што имам, јер имају "спољашњи" извор. Не морам се бринути ни да се неће подударати са неком спољашњом, материјалном стварношћу јер она не постоји. Подједнако је значајан и његово одговор на "емоционалну" претњу коју пред нас поставља "егоцентрична ситуација", на осећај отуђења од остатка стварности. Кључно је уочити да Беркли узима да је установио постојање Бога, за разлику од његових опонената, чије је "присуство" увек са нама и у коме је, скоро буквално, читаво наше биће. Целокупан "моћни оквир света" је, у ствари, Божија епифанија, јер се састоји ни из чега другог до Његових идеја које је Он био вољан да подели са нама. "Треба само да отворимо очи и угледамо Господара свих ствари", неоптерећеног било каквом материјом (P 148). Античком појму света као Божијег *логоса* дат је нови, живљи осећај, кога подупиरे "Реч Његове моћи" (P 147). Свет није, као за људе у средњем веку, *књижа* Божија, јер писане речи имају само индиректне везе са њиховим творцем. Пре би се рекло да је свет *говор* Божији, са мноштвом непосредних израза и сведочанстава Његовог присуства међу нама.

4 Монизам и монадологија

Системи о којима се расправљало у претходном одељку деле заједничку претпоставку: основни чинилац стварности, супстанција, може бити или ментална или физичка. Питање је да ли постоје оба вида, као што је сматрао Декарт, или само један, што су држали Хобс и Беркли. У овом одељку, обрадићемо два чувена система, Спинозин и Лајбницов, у којима се одбацује та претпоставка. Имајући у виду колико је та претпоставка природна, не изненађује то што су филозофије које су је довеле у питање морале бити сложене и отвореније према тумачењима него оне које су је прихватиле. Спинозу, рецимо, тре-

тирају под различитим етикетама, од атеистичког материјалисте до мистика "опијеног Богом". Са филозофима из претходног одељка, Спиноза и Лајбниц деле најмање једно: првенствену амбицију решавања "проблема ум-тело" или, шире посматрано, лоцирања места људског бића унутар стварности.

Спиноза и Лајбниц су фасцинантни пар за поређење. Почевши од заједничких ставова и премиса, свако од њих је доспео на радикално другачију метафизичку позицију, да би одатле заузврат, глобално гледано, почели да се приближавају у импликацијама по природу људског постојања и доброг живота. Поређење међу њима двојцом је утолико интересантније што су водили сасвим различите животе и веома се разликовали по карактеру.

Бенедикт де Спиноза (1632–1677) потиче из шпанске јеврејске породице која се населила у Холандији. Његово одбацивање ортодоксног јудаизма, симболизовано променом имена од Барух у Бенедикт, довело је до избацивања из синагоге, с надом да ће овај човек "потпалити гнев и бес Господа". Такође је постао непопуларан и у политичкој арени, у којој су га либералне симпатије одвеle у круг Штатхолдера, Јана де Вита, који је оптужен за пораз Холанђана од Француза и кога је маса каменовала до смрти. Са Богом и масом који су му стајали за вратом, Спиноза је одабрао да живи повучено, издржавајући се од брушења сочива. За живота није допуштао објављивање свог главног дела *Етике*, за коју је знао да ће навући оптужбе за атеизам. Спиноза је као човек имао многе поштоваоце који су га описивали као "симпатичну" или "драгу" особу. Необични епитети за некога чију безобзирност према свим врстама осим једне, људске, нико од филозофа није успео да надмаши. Писао је да животиње можемо искористити "на сопствено задовољство, третирати их онако како нам је најпогодније" (IVp37).⁵⁹ Упркос повученом животу и оскудном броју публикација, Спинозине идеје су биле добро познате у авангардним круговима, а он је привлачио многе истакнуте посетиоце, укључујући и младог немачког дипломату Лајбница.

Готфрид Вилхелм Лајбниц (1646–1716) био је космополита и екстревртнија фигура од Спинозе. Родио се у Лајпцигу и дуго времена је провео по разним дворovima, међу њима и код будућег Џорџа I и аустријске императорке. На њима је служио у запањујућим својствима, од дипломате, библиотекара, алхемичара, проналазача, инжењера до историчара, што је био разлог Бертранду Раселу да га прекори због "неприличне склоности према принчевима и жалосног губљења времена у настојању да им угоди".⁶⁰ Филозофија и теоретисање су заузимали тек делић Лајбницове енергије, који ју је више трошио на практичније планове за одвођење вода са планине Харц или, као Паскал, на стварање рачунара и експрес кочија. Једна од интелектуалних страсти му је

била и математика, у којој је открио инфинитезимални рачун, независно од Њутна који је до тога дошао незнатно раније. Уз френетично бањање различитим активностима, успевао је да води преписку са око хиљаду људи, али, на жалост, не и да пише опширне филозофске трактате у којима би разрадио *вишеће* које су објашњавале његов систем. Упркос томе, био је значајна личност о којој се (за разлику од Спинозе) много дискутовало у осамнаестом веку, поготово у Волтеровом *Кандиду*, у коме се исмева његова доктрина о "најбољем од свих могућих светова" кроз уста доктора Паанглоса.

Рационализам

Да почнемо са поређењем: Спиноза и Лајбниц су били архиекспоненти "рационализма" у најмање три погледа. Прво, они су наследили Декартово ниско вредновање знања које се стиче кроз чулно искуство. То је само "мишљење", каже Спиноза, или "збркано и искапаљено знање", за разлику од онога до кога математичари стижу разумом или јасном и разговетном интуицијом (Ip 29, 40). Лајбниц повлачи сличан контраст између "збрканог" веровања занатлије који "зна из искуства" неке геометријске истине и знања геометра о разлозима за ту истину и њеној нужности (BW 170).⁶¹

Још је интересантније што се оба филозофа – растајући се овај пут од Декартовог друштва – називају "каузалним рационалистима".⁶² Не само што не постоји ништа необјашњиво, некаква "сирова чињеница", него се у принципу може показати зашто све мора бити онако какако јесте. То је очигледно Спинозино становиште, јер он тврди да је показао јасније "него што се види у подне да нема апсолутно ничег... контингентног" (Ip 33). Позиција Лајбница, који је одбацивао Спинозин "брутални" детерминизам, мало је комплекснија. Лајбниц прави разлику између нужних и контингентних истина, између истине разума и истине просте чињенице, а уз то тврди да су ствари онакве какве јесу због Божијих "слободних декрета". Али одавде произилази, прво, да је фактуална истина, као што је "Цезар је прешао Рубикон", контингентна само због нашег недостатка знања. За бесконачни ум који има пуно схватање концепта Цезара, евидентно је да тај концепт обухвата особину прелажења преко Рубикона и отуда би био у контрадикцији са самим собом да пориче да је Цезар то урадио. Стога је за Божији ум, као и за сваки други, ова истина нужна. Друго, иако Бог није био ограничен логиком док је стварао свет, Он је ограничен Својим савршенством да ствара према "принципу најбољег". Пошто све мора бити онако како јесте да би припадало "најбољем од свих могућих светова", постоји

“морална апсурдност” у претпоставци да би било шта могло бити друкчије. Стога је мали избор између Спинозиног “бруталног” детерминизма и Лајбницевог позиције да “све у свету заузима место у складу са законима вечите истине... уз формалне нужности” (PW 140).

Коначно, оба филозофа би се могла назвати “прескриптивним рационалистима”. Људским бићима доликује живот разума, и то у два аспекта. Не само што страсти и пориве треба чврсто држати под контролом разума, него је и рационално знање о “нужним вечитим истинама”, како их назива Лајбниц, “способно да нас учини савршенијим. Сама”, како их назива Лајбниц, “способно да нас учини савршенијим. Само то знање је добро по себи; све остало је користољубље” (BW 170). Ова два аспекта су у вези, јер управо кроз то знање постајемо имуни на моћ страсти. Али зашто би овакво знање и отпорност коју оно проу-зрокује били кључни за наше “савршенство”? Зато што се, за почетак, зрокује били кључни за наше “савршенство”? Зато што се, за почетак, кроз њега приближавамо Божијем уму. Пошто најпре схвати “науке у складу са којима је Бог регулисао ствари”, пише Лајбниц, ум ће “подражавати у властитој сфери” оно што је Бог створио, те ће тако постати “слика Божанства” (PW 202). Спиноза иде још даље. У Божијем уму су поређане нужно истините идеје у складу са којима функционише природа, а људски ум је способан да их схвати до обима до кога је он постао “делом бескрајног интелекта Бога” (Ipr 11). Штавише, за обојицу је Бог без страсти или порива, тако да нас и у том погледу имуност према тим силама, која се стиче разумом, чини сличнијим Богу.

Даље, тек помоћу разума можемо се надати савршеној срећи. То је делом стога што ум природно тежи ка разумевању и ужива у томе. Рационално схватање нужних истина је, каже Спиноза, “праћено највећом радошћу” (Vp 27). Штавише, схвативши да је поредак ствари нужан, не само што постајемо способни “да мирно подносимо ствари које се дешавају... противно нама”, него се тиме спасавамо и од очајања када се осујети наш највећи труд (IV App. 32). Човек са увидом у овај нужни поредак такође ће се избавити од фрустрирајућих тежњи ка немогућем, па ће се стоички концентрисати на оне интелектуалне активности за које је најмања вероватноћа да ће бити осујећене чиниоцима изван његове контроле. Лајбниц као још једну срећну особину разума наводи увиђање да је Божији свет “немогуће учинити бољим него што јесте... поготово не за нас” (PW 194). Колико год ствари лоше изгледале, оне увек могу бити још горе.

Коначно, само помоћу разума можемо остварити нашу слободу. Пошто се све одвија онако како је нужно, људска слобода не лежи у херојском супростављању неизбежном поретку ствари. Ипак, можемо правити разлику између деловања детерминисаних нашом унутарњом природом и оних која су детерминисана или зависе од садејства онога што је изван нас. Само оне прве су слободне, јер као што каже Спино-

за, “слободном називамо ону ствар која постоји по нужности своје природе и детерминисана је да делује од стране саме себе” (Idef. 7). Строго узевши, само Бог може бити потпуно слободан у том смислу, али му се ми можемо приближити у том стању. Да бисмо то постигли, морамо, према обојици филозофа, бити “делатни” – не у смислу да постанемо “људи од акције” него да смањимо властито ослањање на оно што је изван нас. А то ослањање је могуће смањити не кроз деловање, како се то уобичајено разумева, него кроз интелектуално деловање, какво је математика. Јер само у таквим активностима имамо “адекватне” идеје о ономе што чинимо, те кораке које предузимамо можемо усмеравати према рационалним принципима, чије схватање припада нашем унутарњем таленту. Барем у Спинозином случају, блиска повезаност разума и слободе пружа основу за либералну политичку филозофију. “Истински циљ владе јесте слобода”, али не да свако ради што хоће, него да је “свако слободан и неспутан да расуђује” (Предговор). Према речима једног коментатора, по Спинози је “човеку потребна политичка слобода да би схватио ону другу слободу од које је сачињена његова срећа” – слободу као самодетерминисаност разумом.⁶³ Само у либералном друштву у коме се не намеће религиозно веровање могу људи да искусе услове повољне за њихову рационалну аутономију.

Натурализам и суйсџанција

Осим “рационализма”, Спиноза и Лајбниц су делили оданост једној врсти натурализма. Ми смо, каже Спиноза, “део читаве природе чији поредак следимо” (IV App. 32). Но, њих двојица указују на нешто веома специфично, што је Лајбниц изразио као “закон континуитета”. По њему је потребно да “сви редови природних бића формирају јединствени ланац” у коме је немогуће “прецизно одредити тачку на коме један престаје, а други отпочиње”. Морамо одбацити илузију “савршене и апсолутне раздвојености” бића: “људи су повезани са животињама, оне са биљкама, а оне са фосилима, који се заузврат стапају са оним телима која [замислимо]... као апсолутно нежива”.⁶⁴ Овај закон континуитета изведен је из “принципа обиља”, који се приписује обојици филозофа. Према том принципу, шта год да постоји, оно заиста постоји или, како то формулише Спиноза, “шта год замислимо да је у Божијој моћи, то нужно постоји” (Ipr 35). Пошто је јасно да је у Божијој моћи да може постојати бесконачан број бића која се једна с другим стапају у континуум, не бисмо требали очекивати некакву “рупу” у природном поретку. За Лајбница је један од разлога за савршенство овога света то што је Бог испунио такве рупе и произвео највећи могући број варијетета у природи.

Чак и пре него што су нам рекли да је све у природи, до одређеног степена, слично уму, било је јасно из њиховог натуралистичког става о односу човека према остатку природе да се два филозофа не слажу са јасном Декартовом поделом на два вида супстанције, физичку и менталну. О том аспекту Декартове филозофије обојица су изrekli оштре речи. Спиноза, рецимо, сматра доктрину интеракције између ових супстанција толико "окултном" да му је тешко било поверовати "да ју је предложио тако велики човек" (V Предговор). Невоља са Декартом, како је они виде, јесте у томе што није следио своју савршено исправну концепцију о супстанцији као "врсти ствари која може постојати независно од друге... ствари". Да је остао доследан себи, увидео би да не могу постојати два вида супстанције у међусобној интеракцији. Јер би тада ове супстанције утицале једна на другу, те не би могли постојати блажено независни ентитети, какве изискује већ сама дефиниција "супстанције". По Лајбницу, "нема начина помоћу кога би једна проста супстанција утицала на другу" (PW 175). Спинозине и Лајбницево доктрине о супстанцији, колико год биле антитетичке, произилазе из исте, тврдоглаве привржености овом независном критеријуму супстантивности.

Запањујући закључак који Спиноза извлачи из тог критеријума јесте да може постојати само једна, једина супстанција (а не неки вид супстанције), који он драматично назива "Богом природе". Пошто ништа не може бити изван ове супстанције, она је стварност-као-целина. До тог закључка, он стиже преко две дефиниције и две пропозиције. Прво, он "супстанцију" дефинише као "оно што јесте по себи и замишља себе" (Idf. 3). Ово је његов начин да наведе независни критеријум који, објашњава он, искључује било какву каузалну интеракцију између супстанција. Даље, он дефинише "Бога" као "апсолутно бесконачно биће, односно супстанцију која се састоји из бесконачно много атрибута" (Idf. 6). Под атрибутима, Спиноза подразумева есенцијалне особине преко којих замишљамо супстанцију. Прва од две кључне пропозиције је да "не могу постојати две или више супстанције исте природе или са истим атрибутима" (Ip 3) јер их тада не бисмо могли разликовати, те тиме не би било разлога да претпоставимо да постоји више од једне супстанције. Друга пропозиција гласи да је постојање Бога нужно (Ip 11). Овде је главни аргумент да, пошто је постојање Бога могуће, до Његовог непостојања може доћи само ако нека друга супстанција спречи Његово постојање. Али то се одбацује премисом да ниједна супстанција не може утицати на другу, било тиме што ће јој "давати" или "одузимати" егзистенцију.

Одавде Спиноза полази према закључку. "Осим Бога, ниједна друга супстанција се не може постојати нити се може замислити", а у том случају "шта год да постоји, постоји у Богу, и ништа друго не постоји

нити може бити замишљено без Бога" (Ip 14-15). Замислимо, рецимо, да постоји друга супстанција. Она би или делила атрибуте са Богом или то не би радила. Прва могућност је искључена премисом да не постоје две супстанције које деле исту природу или атрибуте. Друга је одбачена дефиницијом "Бога" који поседује "бескрајно много атрибута". Бог је, заправо, крцат тим атрибутима и ниједан није преостао некој другој супстанцији.

Спинозин закључак да је све "унутар" јединствене супстанције, Бога, не треба мешати са кротком тезом да је Бог све створио, нити са идеалистичком доктрином да је све фантазам у Божанском интелекту. Спиноза исмејава оне који се "претварају" да је Бог личност коју можемо посматрати као одлучног творца света изван себе самог или као неког ко је замислио овај свет. Спиноза је пантеиста: Бог нити ствара нити замишља свет пошто Он *јесће* свет. Стога је Спиноза срећан да се стварност-као-целину може означити као "Бог или Природа". Нама је можда тешко да Природу у њеној разноликости посматрамо као јединствену супстанцију. Стога помаже ако је замислимо не само као *Natura naturata*, као исход или производ каузалних процеса, него као *Natura naturans*, као сам процес који се сматра активним "изразом" Бога као узрока (Ip 29). Рефлексијом да су каузални процеси "израз" једног бића, постаје "очигледно... да је читава *Natura naturata* само једно биће" (CW 333). (Неки модерни еко-филозофи виде у тој тврдњи претходника "хипотезе панпсихизма" да је универзум јединствени организам – в. Поглавље 10, одељак пети).

Спинозина монистичка доктрина о јединственој супстанцији од које све зависи налази своју потуну супротност у Лајбницовом гледишту да постоји бесконачан број независних супстанција. За Лајбница, обични физички објекти такође не могу бити супстанције: не зато што зависе од нечега што је веће од њих самих, него од нечега што је мање. Физички објект је, у ствари, "обичан агрегат... других ствари" (PW 175), нешто као стадо оваца. Те "друге ствари", посматране као физички делови, такође су обични агрегати, а "порција материје" је као барица, чији "сваки течни део сам по себи... представља барицу" (PW 190). Ти објекти и њихови делови морају бити способни да се на крају растворе у "просте" супстанције или "монаде", које немају властитих делова.

Али иако се не може раздвојити на даље делове, монада мора да, пре свега, има "квалитете". Доиста, она није ништа што би било изнад својих квалитета. У супротном би могла постојати друга монада са истим квалитетима, а то би довело у питање Лајбницов "закон о нераспознатљивости идентичних", према коме ако се објекат А (на пример, мој пас) не може разликовати од објекта В (мог најбољег пријатеља, рецимо), тада су и А и В једно и исти објекат (мој пас је мој најбољи прија-

тељ). Друго, монада не може бити физичка, протежна ствар. Да је она таква, могла би се поделити на делове, била би прост агрегат. Монаде су стога "бестелесни аутомати" и "могле би се називати душом" (PW 181-2). Оне су "живе ствари" које не треба бркати са недељивим атомима из физике, што је концепт који Лајбниц одбацује. Треће, монаде не могу вршити каузални утицај једна на другу – у супротном, не би биле независне. Према чувеној Лајбницовој реченици из *Монадологије*, "монаде не мају прозоре кроз које би било шта могло да уђе или изађе" (PW 179).

Ово порицање каузалног утицаја одмах нагони на два питања: "Како монаде онда успевају да се промене, да задобију једну и изгубе другу особину?" и "У каквом међусобном односу морају бити монаде да би конституисале један свет или 'плениум'?" Лајбниц је на оба питања укратко одговорио када је написао: "напори у свим супстанцијама... строго говорећи, остају унутар саме супстанције; оно што из њих просторно изилази у другим супстанцијама дешава се једино помоћу *пресијабилитетне хармоније*" (PW 129). Мора бити да се, прво, монада мења кроз властите "унутарњи принцип", а не преко спољних утицаја. Монаде чека "велика будућност", њихова каријера је ништа друго до развој унутарње природе. ("Говорећи фигуративно", прокоментарисано је, "монаде су као гонаде").⁶⁵ Доследно опису монада као "душа", Лајбниц овај унутарњи принцип назива мењањем "апетита". Свака монада се, стога, понаша аналогно жељама осећајног створења.

Друго, монаде припадају једном свету, јер се свака од њих развија у савршеној хармонији са осталима. Заиста, свака од њих "репрезентује читав универзум" (PW 189), пошто се, у принципу, из ње може прочитати какве су све остале монаде, исто као што би се на основу једне фотографије коцке могло схватити као би изгледале остале фотографије, снимљене из другачије перспективе. А ову примерену хармонију је, као што и можемо очекивати, произвео Бог створивши само те монаде – ништа друго што Му је било логично да створи – које *заиста* образују хармоничан систем. (Иако су независне једна од друге, створене монаде нису потпуно независне јер њихово постојање зависи од постојања Бога). Овакво објашњење хармоније представљало је Лајбницов најпознатији аргумент у прилог постојања Бога.

Ум и тело

Барокна метафизика оба филозофа је делимично била мотивисана потребом да се да опис односа између ума и тела који би више задовољавао од Декартовог. На први поглед се чини да је монизам принудио Спинозу да искључи или ум или тело, док у Лајбницовој симфонији о мо-

надама "попут душе" нема места за телесно. Но, они би овакву сумњичавост приписали наивној претпоставци да се морамо јасно одредити да ли је нека ствар ментална или физичка.

За Спинозу ум и тело су два атрибута под којима су људска бића, у најмању руку, дужна да замишљају супстанцију, Бога или Природу. То, дакле, нису посебне супстанције које су у мистериозном садејству, него постоје само различити начини на које се сагледава јединствена стварност. Тело се схвата кроз термин протежности, а одређени физички објекти су "повремена згушњавања"⁶⁶ протежне материје, спознате за мање или веће кретање и за стање мировања, услед, сугерише Спиноза, неке врсте "тежње" (*conatus*) да "истраје у [свом] бићу" (IIp8). Са друге стране, ум се схвата кроз термине идеја или концепата које формира и са којима оперише.

Спиноза није заслужан за досадну тезу да у стварности налазимо и менталне и физичке феномене, него за ону радикалнију, да шта год је физичко, такође је и ментално, и *vice versa*. Било који "модус протежности", какав је физички објект и "идеја о том модусу сачињавају једну исту ствар, изражену на два начина" (IIp7). Није само случај код људских бића да сваком телесном стању одговара кореспондентна идеја (што збуњује, знајући да нисмо свесни многих наших телесних стања). Каже се, рецимо, да су проширени круг и идеја о њему "једна иста ствар... објашњена преко различитих атрибута" (IIp7). Спиноза се слаже да он "та питања не може објаснити јасније", иако за своју тврдњу има проциљиви аргумент. Претпоставимо да ме боле ноге, у том случају имам идеју, колико год била неодговарајућа, да сам претрпео телесну повреду. Ова идеја се може објаснити само преко других идеја, пошто "модуси сваког атрибута укључују концепт сопственог, а не другог атрибута" (IIp6). Другим речима, објашњења на физичком и менталном нивоу су потпуно неподударна. (Неко ко каже: "Стигао сам до закључка јер су моји неурони радили у одређеном смеру", крив је за кршење концептуалних граница.) Одатле следи да се идеја да ми је нога повређена не може објаснити кроз термин физичког узрока повреде, рецимо, трна који је до ње довео. Узрок идеје пре мора бити идеја о трну, без обзира на то да ли смо ја и/или трн свесни тога. Генерално посматрано, овај аргумент гарантује да за сваки физички опис веза у каузалном ланцу постоји кореспондентни, ментални ланац.

Ако узмемо да Спинозино објашњење заобилази проблем интеракције и пуке корелације између ума и тела, може ли се било шта закључити на основу њега? Многи су попут Лајбница били у искушењу да га представе као материјалисту који се, у души, боји "Божијег гнева", те стога задржава појмове попут Бога, ума и идеја. Што се тога тиче, Спиноза држи да је универзум чисто материјалан, а да је мисао квали-

тет веома префињених материјалних процеса. Али то се не слаже са његовим инсистирањем да све има и менталне и физичке атрибуте, нити са његовим одбијањем да изједначи те атрибуте, нити са убеђењем да је стварност прави објекат љубави и страхопоштовања. Можда треба озбиљно схватити његову тврдњу да Природа или тело, попут ума, "изражава есенцију Бога" (IIdef. 1). Мисао је онда стара као и реч или *логос*, али он додаје још један увид: да би било тако, свет мора имати два аспекта, баш као што га морају имати и речи природног језика. С једне стране, речи су физички елементи, какви су изговорени звукови; а са друге, оне су носиоци значења или идеја. Оба аспекта су нужна, пошто звукови без значења не могу бити речи, а значење се мора исказати кроз неки медијум. А као Божија реч, стварност мора бити истовремено систем идеја или значења, и физички систем у коме су оне отелотворене.⁶⁷ Тело и ум су, дакле, нужне паралелне форме које мора покривати Бог који уме да изрази Себе. Без сумње, све ово и даље остаје мистерија, али Спиноза је одрастао подједнако у традицији јудаизма и кабале, као и Декарта и "модерне филозофије".

Упркос супротстављеним доктринама о супстанцији, Лајбниц допушта неколико Спинозиних тврдњи о односу између ума и тела. Између њих не постоји интеракција; не треба мешати објашњења у физичким и менталним терминима; свака физичка ствар или догађај, у неком смислу, слични су уму. Но, Лајбниц се суочава са иницијалним проблемом са којим Спиноза није имао посла: са проблемом да се пронађе било какво место за физичко у универзуму сачињеном од "бестелесних" монада. Често је сасвим задовољно причао о физичком поретку и његовим законима, али је умео и да каже да су "протежност, маса и кретање обичне слике у огледалу... химере које је створио наш ум".⁶⁸ Он вероватно просуђује да иако су материјалне особине заиста "у вези са нашим опажањем", нема разлога да се тврди да су оне "ништа осим појаве... лишене сваке стварности" (PW 22, 63-4), под условом да се сетимо да су тела обични "агрегати" истинских елемената стварности, монада.

Наравно, тела нису физички сачињена од монада – она су "сачињена" од јединих особина које могу имати монаде – њихових "перцепција". Грубо поредећи, дрво је функција – и ништа изван тога – извесних "перцепција" које имају монаде. Стављам "перцепције" под знаке навода јер оне не морају бити свесне искуства. Чак и у случају људске душе, а камоли "нижих" монада, "увек постоји неограничен број перцепција... без рефлексије" (PW 155). Ове "*petites perceptions*" омогућају Лајбницу да да сопствени смисао здраворазумској идеји да постоје физички догађаји којих нико није свестан.

Претпоставимо ли да су тела "добро утемељена", односно да их сачињава нешто збиљско, или монаде, тада се појављује питање о односу

између тела и ума. Лајбниц термин "ум" генерално ограничава на оне монаде које су "рационалне душе". Таква душа се разликује од других монада не по својим "аперцепцијама" (односно, свесним перцепцијама), што је особина коју такође имају и душе неких животиња, него по "чину рефлексије" и "знању о нужним и вечитим истинама" (PW 183). Као и било која монада, и ум "репрезентује" или "одсликава" читав универзум. Постоји, међутим, један део универзума којег репрезентује на необичан, "другачији" начин. То је тело са којим је он уједињен. Наравно, не постоји никаква интеракција између ума и тела, пошто је тело, у крајњем исходу, просто "агрегат" монада – а између монада, знамо, било каква "инфлукс је необјашњив" (PW 174). То је разлог зашто не треба ментална дешавања објашњавати у терминима физичких, а исто важи и у супротном смеру. "Душе делују према законима крајњег узрока помоћу апетита. Тела делују према законима делујућег узрока помоћу кретања" (PW 192). (Опет, у крајњој анализи, понашање тела је функција "апетита" монада које их сачињавају.) Ако нема интеракције између ума и тела у коме се налази, како су они тако чудесно усклађени? Одговор се, предвидљиво, позива на принцип престабилизоване хармоније. "Та хармонија телесног и духовног... може проистећи из једног заједничког узрока, а то је Бог" (PW 174), који је створио монаду која је мој ум и монаде од којих је сачињено моје тело и које су у елегантном сагласју.

Решења Спинозе и Лајбница за "проблем ум-тело" указују како они виде "положај" човека унутар стварности. Прво, иако личност, као ум сједињен са телом, припада и менталном и физичком поретку, то је не чини схизоидним створењем. За Спинозу су ова два поретка само два аспекта једне супстанције, Бога или Природе, док за Лајбница они се не само нужно комбинују у савршеној хармонији, него је физичко, у крајњој линији, функција монада које су као душа. Друго, људска бића се не могу оштро раздвојити од осталих створења, као код Декарта. Пре би се рекло да према "закону континуитета" међу њима постоји градијација, а то значи да су термини у којима говоримо о људским бићима применљиви и на остала бића, мада у мањем облику. Према томе, за Спинозу није само људски ум тај који "тежи... да истраје у свом бићу" – Спинозу није само људски ум тај који "тежи... да истраје у свом бићу" – томе тежи свака ствар и управо је тај *conatus* одговоран за јединство ствари и њихово истрајавање, па отуд и за сам статус разазнатљивог ентитета. За Лајбница чак и најскромнија монада има "перцепцију" и "апетите". Такве тежње и перцепције не морају бити свесне као неке код нас, али за оне који су вољни да говоре о несвесним процесима тиме се не угрожава континуитет нижих бића са нама.

Коначно, ниједан од двојице филозофа не посматра људе као бића раздвојена од природе слободном вољом која може да пркоси природним регуларностима. Порицање слободне воље може изгледати као

превисока цена да би се гарантовала наша интеграција са природним поретком, али није толико висока када се упореди са Хобсовим материјализмом. По Спинози и Лајбницу, ми нисмо механичке лутке чије конјуре повлаче само жеље и аверзије. Много тога што радимо је самодетерминисано и израз наше унутарње, рационалне конституције. Штавише, ми освајамо важну слободу и отпорност према безнадежним страстима кроз просто признавање рационалних нужности које руководе универзумом. И не само то – такво знање нам гарантује да ћемо, према Лајбницовим речима, постати “слике самог божанства” (PW 192), или ћемо, као што би можда рекао Спиноза, заиста чути реч Господњу.

Гледишта на супстанцију, ум и тело која смо разматрали у овом и претходним одељцима нису једина која су испољавана у овом периоду. Могли бисмо споменути антикартезијански став кембричких платониста из седамнаестог столећа. На пример, Ралф Кадворт (1617–1688) бранио је против Декартовог расцепа између интелекта и свега осталог “скалу... ентитета и савршенстава универзума... од навише до наниже”.⁶⁹ Његов блиски савременик Хенри Мор (1614–1688), који је понекад звучео као Спиноза, говорио је о природи прожетој душом. Но, дуговечнији је био утицај минималистичког става према супстанцији који су заузимали неки филозофи емпиричари. Под тим подразумевам гледишта да чак иако супстанције постоје, ми о њима имамо мало идеја или их уопште немамо, тако да оне не могу значајно допријети разумевању нашег искуства или концепата. Добар пример је Локова примедба о личном идентитету. Он се састоји “не из идентитета супстанције, него... из идентитета *свесџи*” (2.27.19). Ако се сећам да сам прошле недеље стајао на мосту Ватерло, тада сам ја она особа која је тамо стајала. Да ли је та свест уткана у нематеријалну или материјалну супстанцију, да ли она можда скаче из једне у другу – то су питања на која нити можемо нити морамо одговорити да бисмо разумели концепт личности.

Хјум се слаже у одбацивању релевантности супстанције у питању личног идентитета, али његово гледиште је уопштеније: “до задовољавајућег концепта супстанције нећемо доћи ни размишљањем о пореклу идеја ни помоћу дефинисања” (Т 234). Најпознатијом дефиницијом, “нешто што може да постоји по себи”, нећемо моћи да разликујемо супстанције пошто се, по Хјуму, било шта може замислити да постоји само јер нема нужних повезаности у природи о којој имамо идеју. Спомињањем супстанције само се збуњујемо у покушају да схватимо појмове бића, физичког објекта, простора и времена. Расправу о овом минималистичком ставу одлажем до Кантовог одговора на њега у Поглављу 8. Време је да са ове опојне материје пређемо на конкретнија питања која су поделила заступнике европског просветитељства од њихових критичара из редова романтичара.

5 Просветитељство и његови критичари

“Просветитељство” је био назив за амбицију коју је Кант описивао као “излазак човека из самонаметнуте незрелости”.⁷⁰ Наравно, тај термин почео да означава покрет из тог времена чији су чланови – научници, просветитељи, као и филозофи – као никад до тада, или можда од тада, били загрејани за прилику да сопственим снагама изведу људе из таме незнања и предрасуда. Стимуланс овом оптимизму дао је успех науке у претходном столећу. Ако се научне методе примене на студије људске природе, прокламовано је, омогући ће се људима да схвате не само себе и законе сопственог понашања, него ће их коначно ставити у положај да контролишу и поправе своје стање. Основу за оптимизам у просветитељству давало је поверење у систематско научно разумевање заједничке људске природе и у моралне плодове тог разумевања. Као што је тврдио француски филозоф и просветитељ Хелвеције (1715–1771), ако се “моралност мора третирати као и све остале науке и бити заснована на експерименту”, тада практична филозофија треба да ужива у истом тријумфу као и филозофија природе.⁷¹

Природна и морална наука

У првом одељку, говорио сам о сукобу између хуманистичког инсистирања на јединственом достојанству човека и научне слике која се тек стварала о човеку као једном од елемената у механичком универзуму. Главна амбиција просветитељства је била да се разреши овај сукоб. Зар људска бића, прво, не заслужују посебно дивљење због тога што су једино она, користећи властите способности запахан концепт нације и закључивања, способна да конструишу адекватан разумевање универзума? Осим тога, ако умеју да ово систематично разумевање прошире и на себе саме и тиме узму судбину у своје руке, њихов положај у природи онда сигурно мора бити узвишен.

Природне науке су направиле велики напредак, подједнако кроз одбацивање ранијих пракси и кроз прихватање експерименталних метода. Баш као што су Беттај пример би требало да следе и морални научници. Баш као што су Беттај кон и остали одбацивали позивање на “крајње циљеве”, тако би требало напустити и телеолошку концепцију људске природе. Једини циљ који појединац има пред собом је онај који самом себи постави, или би га поставио да је просвећен.⁷² А пошто је Бог деградиран у статус творца који се не меша активно у природне процесе, морални научник би требало

да избегне спомињање – можда не баш самог Бога, али у сваком случају Божанског провиђења у људским пословима. За Волтера (1694–1778), земљотрес у Лисабону није показао да не постоји Бог као први покретач света, али да ипак чини бесмисленим Пангласово уверење да Бог непрестано брине о нашој добробити.⁷³ Даље, практични филозоф, као и филозоф природе, мора раскинути са традиционалним ауторитетом и изнова бацити поглед на људску природу. За Денија Дидроа (1713–1784), главног уредника француске *Енциклопедије*, велике разлике просветитељске мудрости у тридесет и пет томова, истински филозоф је човек који “гази предрасуде, традицију... ауторитете... ко се усуђује да размисли својом главом, да се успне до најјаснијих општих принципа... и да не призна ништа осим онога о чему му сведоче разум и искуство”.⁷⁴

Конечно, истраживања моралних научника ће емпиријским хипотезама и експериментима, попут радова природних научника, заменити кабинетске спекулације. Иако се просветитељство често назива “Добом разума”, већина његових одушевљених поборника су имала сасвим емпирицистичка гледишта. Од великих твораца рационалистичких система, Лајбницу су се највише дивили због доприноса у математици, а од филозофа су успели да надахну само неколико следбеника, попут Кристијана Волфа. Спиноза ће морати да сачека васкрснуће тек са појавом романтичарских критичара просветитељства, као што је Гете. Најцењенији филозоф седамнаестог столећа, Џон Лок, уједно је и филозоф који је највише био прожет новим научним духом. У области епистемологије, омиљено занимање просветитеља је било да се прошире и радикализују Локови ставови о улози чулног искуства у људском схватању. Типичан је био оптимистички покушај Етјена Боноа де Кондијака (1715–1780) да се све операције у разумевању човека могу извести само на основу поседовања чула мириса. Таква особа, рецимо, мора бити способна да просуђује, пошто је просуђивање “обично опажање односа између две идеје”, као што су два мириса.⁷⁵ У областима етике и естетике, мислиоци просветитељства су били скептични према независној способности разума да установљава стандарде добра и лепоте. Једна од бројних прокламација тога је Хјумова раније споменута тврдња да је разум роб страстима, те да се кроз тај сентимент или кроз неку другу афективну способност уочавају добро и лепо.

Историчари Француске револуције увек описују чувени триплет идеала, “Слобода, једнакост, братство”, као производ просветитељства. То и јесте тако, на неки начин. Но, важно је препознати да то за прве мислиоце просветитељства није првенствено имало политичку боју. Политички ставови неких од њих, попут Волтера и Хјума, били су изразито аристократски. Слобода и индивидуализам су, у први мах, били конструисани као интелектуални термини за Дидроову скицу истин-

ског филозофа, коју смо већ споменули. Важна је била индивидуална слобода као стање ума која ће послужити као противотров “самонаметнутој незрелости” човека, јер незрелост је, по Кантовој дефиницији, “неспособност да се употреби сопствено разумевање без надзора ји, “неспособност да се употреби свој разум!”.⁷⁶ Слично томе, једнакост и ли храбрости да употребиш свој разум!”.⁷⁶ Слично томе, једнакост и братство нису били оригинално слогани лаицизма. Волтер и други су презирали ставове масе о моралним, естетским и политичким питањима. Овај елитизам је било могуће помирити са концептом једнакости или братства преко тврдње да сва људска бића везују заједничка природа и осећања и приписивања грешака популарном мишљењу у контакту са изобличеним чињеницама, што би се могло искоренити просветитељским образовањем. Такво је било Хјумово гледиште о укуси-ма. “Мало људи је квалификовано да даје суд о било ком уметничком делу”, писао је он, а разлог за то је видео што већина људи “располаже са извесним дефектом, или... поремећајем”, какви су предрасуде или недостатак релевантног искуства. “Принципи укуса” су сами по себи универзални, па ако се исправе ти “дефекти”, свако ће стићи до “заједничке пресуде која је истински стандард укуса и лепоте”.⁷⁷

Радикално просветитељство

Постоји корисна, мада помало нејасна, подела унутар просветитељског покрета на гледишта која су доминирала у првој половини осамнаестог столећа и оштрија и радикалнија, која су надвладала касније и чији је епицентар био париски салон барона Холбаха (1723–1789). За Хјума, који се формирао у благој клими шкотског просветитељства, температура у овом салону је била превисока.

У првој половини века, водећа је била доктрина школе “моралног чула (или сентимента)”. Према њеном предводнику, Френсису Хачисону (1694–1746), истраживање људске природе показује да нам је “Бог дао морално чуло којим усмеравамо наше акције”. За разлику од, рецимо, чула мириса, ово морално чуло проистиче из емоција, из способности за осећања. Природа нас је сачинила таквима да имамо осећања за оне активности које проистичу из љубави и благонаклоности. Стога је “у људској природи несебична, крајња жеља да и други буду срећни... а наше морално чуло нас детерминише да врлим проглашавамо дела ко-ја проистичу... из такве жеље”.⁷⁸ Хјум слично говори о природној “симпатији” као основи морала.

Делом као одговор на антрополошке податке које су прикупили Монтескје и Дидро, опало је веровање у универзална осећања као што

је благонаклоност. Ако моралност заиста "поседује стабилност, иста је у свим временима, код свих појединаца у људској раси", писао је Холбах, њена "чврстина" мора почивати на несумњиво универзалној чињеници о људским бићима, да су "заљубљена у своју срећу... и заокупљена сопственим очувањем". Тада се етика може сагледати као оно што заиста јесте, као процедура коју користе појединци заокупљени својим интересима, "који живе заједно у друштву да би лакше могли остварити [своје] циљеве".⁷⁹

Овај прелаз са моралног чула на егоизам и хедонизам подразумевао је и прелаз ка грубљем облику утилитаризма него што су предлагали Хачисон и Хјум. За Хачисона, морална вредност онога што је он, пре Бената, називао "највећом срећом највећих бројева" лежала је у томе што је то био циљ оних – добронамерних – људи чији су се мотиви допадали нашем моралном чулу. Са друге стране, за Церемија Бената (1748–1832), принцип корисности, по коме се о свакој акцији просуђује на основу тенденције да "повећа или умањи срећу", директна је последица природе која је "човечанство ставила под власт два суверена господара, бола и задовољства".⁸⁰ Ако је све што желимо задовољство и одсуство бола, нема смисла постављати принципе који би нам налагали да желимо нешто друго. Моралисти и реформисти онда имају механички посао да измисле "каменчић среће" да би задовољство максимално надвладао бол. Ни Бентам ни његови француски претходници нису адекватно објаснили како се појединац, удубљен само у властите интересе, може бавити срећом читавог друштва. Они су оптимистички претпоставили да се у добро организованом друштву до општег добра стиже тако што свака особа иде путем сопственог задовољства. У таквом друштву, да употребимо чувену слику Адама Смита, као да је на делу "тајанствена рука" која доводи у хармонију интересе људи. Истакнута жртва овог хедонистичког утилитаризма била је теорија "природног права", коју су Дидро и неки мислиоци просветитељства преузели од Лока. Ако је корисност једина мера како се треба понашати према људима, тада је прича о природном праву на имовину у најбољем случају реторичко средство за привлачење пажње на тенденцију поседовања имовине да би се промовисала корисност у друштву, а у најгорем – "бомбастична бесмислица", како ју је називао Бентам.

Следећа импликација егоистичног хедонизма је била да више не може бити принципијелних приговора упражњавању обичних (као и необичних) чулних задовољстава. У сваком случају, нема више разлога да се мари за опомене трезвених свештеника и контемплативних филозофа попут Спинозе. "Природа нам ништа не забрањује", прокламовао је маркиз Де Сад, "нити нам диктира законе".⁸¹ Ако је, рецимо, сексуално задовољство безазлена забава, нема разлога да се забрани. Додуше, ве-

ћина фигура радикалног просветитељства није се залагала за активан сензуални живот, али само зато што су сматрали да то не би било мудро. Једина примедба коју Холбах има за "разблуднике" је то да расипништво има цену, а поготово да га је тешко комбиновати са интелектуалним задовољствима која су доступна онима мање наклоњеним раскалашном животу.

Тврдња да смо мотивисани једино задовољствима и избегавањем бола подсећа на Хобса и могло би се рећи да је пре он, а не Лок, био херој за мислиоце радикалног просветитељства. Та тврдња је произилазила из Хобсовог материјалистичког, детерминистичког објашњења људског понашања, које ће у Холбаховом кругу стећи статус ортодоксије. Наслови књига Жилијена Офреа де Ламетрија *Човек машина* (*L'Homme machine*) и *Човек биљка* (*L'Homme plante*) говоре сами за себе, а Холбах је хобсовске акредитиве показао тврдњом да је воља просто "модификација мозга... детерминисана квалитетима... који су пријатни или болни... и делују на чула". Човек стога "ради оно што је нужно... и резултат импулса... из онога што је модификовало његов мозак или подстакло вољу".⁸²

У оваквом гледању на свет, укључујући и човека, као физички механизам, нема места за деловање Бога као посредника. Такву су слику о Богу имали Волтер и други деисти у првој половини осамнаестог века. По њима, о Богу не можемо знати баш ништа: он не делује у свету, а нема разумног разлога да верујемо у то како Га описују у пронађеним текстовима. Са друге стране, тврдили су деисти, разум изискује да свет мора имати првобитни узрок, а пошто је у замисли света уочљива огромна ингениозност, његов творац је прави објект дивљења и обожавања, макар и као безбојно "Врховно биће", какву су му почаст одавали француски револуционари. Међутим, деизам је у радикалним круговима уступио место потпуном агностицизму или атеизму. Холбах је Хјуму, на његово запрепашћење, рекао да су од осамнаест особа у салону петнаест атеисти, а тројица се још увек двоуме.

У складу са нестрпљењем које су показивали према апстрактним спекулацијама, радикалске примедбе религији су више биле практичног него логичног или метафизичког карактера. Боље је отарасити се свих богова, укључујући и оне деистичке, него дозволити да нам религиозна вера непрестано уноси збрку у трезвеност морала и политике. За Бената су "религионисти" били одговорни за "принцип аскетизма", који је спречио прихватање принципа корисности уз отворено признавање важности задовољства. Холбах је још заједљивији: "теологија је... извор свих јада који су задесили Земљу; свих грешака којима су људи били заслепљени; ... свих порока који су их мучили; ... владара који су их кињили".⁸³

Могли би се запитати како је овако објашњење људи и њиховог положаја у свету могло надахнути радикале просветитељства на хвалоспеве о величини и достојанству човека који украшавају странице њихових књига. Себично, прорачунато створење из њихових написа, коме је понашање механички детерминисано "сувереним господарима", задовољствима и болом, очигледно не заслужује Кондорсеов опис човека као савршеног створења које обитава у рају. Маркиз де Кондорсе (1743–1794) био је, вероватно, ненормални оптимиста док је своје најпознатије дело *Найпредак људског духа* (*Progrès de l'esprit humain*) бележио бежећи од гиљотине. Ипак, своју високу оцену о цивилизованом човечанству у веку у коме је живео брани на типичан начин. Прво, достигнућа мислилаца просветитељства у формулисању рационалног и систематичног објашњења стања у коме се налази човечанство сама по себи су посвета интелектуалној обдарености човека. Требало би "с поносом" да признамо нашу способност да до истине можемо стићи без обзира на традицију, "старинска сујеверја" и без "понижавања разума пред заносима натприродне религије".⁸⁴

Критика раних романџичара

Романтизам више асоцира на песнике, као што су Вордсворт и Хелдерлин, или књижевне критичаре, попут браће Шлегел, него на оне који се првенствено сматрају филозофима. Нећу расправљати о "високом" романтизму песника и књижевних критичара – томе ћу посветити пажњу у другом одељку осмог поглавља. Овде ћу се бавити различитим фигурама (Виком, Русоом, Хаманом, Хердером) који су, описивали их ми као романтичаре или не, припремили пут за пунокрвни романтизам који ће се развити преко њихових критика просветитељских амбиција. Није случајност што су ти критичари величали оно што је

Хелдерлин називао "простим сеоским седиштима", попут Кенигсберга и Женева, а не велике градове, "у којима се гуши људска виталност" (192).⁸⁶ Космополитски интелектуалац из Париза или Единбурга је, по њима, изгубио додир са обичним разумевањем и потајно је свада увео хуманизам са њему особеним ставовима.

нашем времену. "Дивљак" који воли своју породицу и племе јесте "ау-
тентичније биће од префињеног грађанина света – сенке од човека"
(309). Он је "трезвенији и стоји са обе ноге на земљи" (316). Ово прео-
кретање уобичајене просветитељске пресуде подразумева, наравно,
мање одушевљења према квалитетима на којима су просветитељи че-
ститали свом времену, изнад свега, рационалности. "Не могу да схва-
тим", каже Хердер, "како се разум може тако универзално представља-
ти као једини врхунац... читаве људске културе" (199). Но, са идејом о
скидању разума са пиједестала најчешће се повезује Русо.

Жан-Жак Русо (1712–1778), рођен у Женеви и претежно самоук, у
младости је лутао и коначно се скрасио у Паризу, у коме се бавио под-
учавањем и писањем. Био је један од сарадника *Енциклопедије*, али је
његов *annus mirabilis* наступио 1762. када је објавио два изванредно ути-
цајна дела, дидактични роман о образовању *Емил* и есеј *Друшћвени
уговор* (*Du contrat social*). Русо је веома озбиљно схватао свој мото "по-
стојати значи осећати" (Е 253),⁸⁸ јер му је читав живот био недисципли-
нована и неодговорна страст. Петоро деце које је имао са љубавницом
оставио је сиротишту. Као човек је увек био тежак, а са годинама је по-
стајао све више подложен манији гоњења. Добродушни Хјум је, не
осврћући се на Холбахово упозорење да гаји гују у недрима, понудио
Русоу азил у Британији када се нашао на удару француских власти, а
Русо га је за то наградио незахвалношћу и непријатељством.

Супротно од популарног уверења, Русо није имао идеал о "племе-
нитом дивљаку". Он је, заправо, презирао оне који би "да се повуку у
шуме", пошто је немогуће да поново стекнемо "првобитну једностав-
ност" (D 228). Могуће је да дивљак ужива у племенитој срећи – "када
једе, у миру је са природом" (D 223) – али та срећа "неће достићи најви-
шу тачку, понос због врлине" јер је он у аморалном стању (Е 256). За
Русоа је идеално стање, којег се делимично можемо присетити, оно ко-
је се налази између примитивизма и цивилизованости, када људска би-
ћа нису више аморална, али нису још ни искварена. Исквареност и ци-
визација иду руку под руку, као производи приватног власништва.
"Први човек који је рекао... 'Ово је моје' ... прави је зачетник цивилизо-
ваног друштва", а са њим и злочина, ратова и убистава (D 192).

Приватна својина и цивилизација су нас учинили прорачунатим и
рационалним у остваривању сопствених интереса на уштрб природне
невиности и симпатије. Човек је од тада "распет између природних осе-
ћања, која говоре о општем добру, и сопственог разума, који заступа са-
мог себе" (Е 255). Одавде се види да је међу просветитељима била честа
идеја да се кроз осећања може разабрати шта је добро. Но, Русо иде још
даље у величању ауторитета осећања над разумом. "Хвала небесима
што смо се отарасили филозофије", узвикује Савојски викар у *Емилу*.

"и што ћемо бити без наших учењака". Није само подручје морала ме-
сто у коме "искључиво путем осећања... опажамо шта је долично, а шта
није" и "где оно што осећам да је у реду јесте заиста у реду" (Е 249). То
је осећај који ме уверава да постоји Бог, да имам душу и слободну вољу,
да живот не може бити чисто материјалистички, механички феномен.
Ако разум пориче оно што су пресудила осећања, не треба га слушати,
јер он онда пориче све оно што нашу егзистенцију чини вредном.

Додуше, Русо преувеличава када говори и о поузданости осећања
као извора сазнања и о обиму до кога се просветитељство ослањало на
разум. Зато вреди бацити поглед на критике осталих писаца о прете-
жно емпирицистичкој епистемологији просветитељства, у којима се
наговештавају каснија гледишта, попут "релативизма", "конвенциона-
лизма" и "конструктивизма". Последњи термин би сигурно одговарао
Виковој доктрини да је "истина (*verum*) оно што је начињено (*factum*)".
Иза ове тврдње је идеја да особа може рећи за нешто да га је спознала
или схватила једино ако га је, била она Бог или човек, конструисала.
Једино Бог има потпуно знање о природном поретку, пошто га је Он
створио. Човек, међутим, може поседовати знање из математике и ге-
ометрије, пошто је "свет облика и бројева" човек "створио за себе" –
то није свет који је пре тога постојао, независно од људских конструк-
ција (54). Такође је и Хердер порицао "независност" математике, твр-
дећи да су њене истине производи конвенција које смо прогласили да
бисмо употебљавали симболе.

И код Вика и код Хердера постоје наговештаји идеје, коју ће по-
знатом учинити Дилтај, да је разумевање историје и културе другачија
врста знања од оног кога скупљају научници у природним наукама. У
сваком случају, за Вика разумевање једног доба захтева "емпатију" са
њим, индиректно учествовање у њему или идентификацију са ментали-
тетом који је другачији од властитог.⁸⁹ За Хердера обично емпиријско
истраживање може имати као резултат тек "бледу сенку" једне култу-
ре. Да бисмо дошли до правог разумевања, "морамо ући у дух нације" и
"делити" њене мисли (181). Пошто је способност историчара за "емпа-
тију" и "улазак у дух једног доба" условљена духом његовог доба, исто-
ријско разумевање је неизбежно релативистичко.

Но, највише наговештаја критике објективног знања налази се у
Хамановим и Хердеровим опажањима о језику. Стандардно гледиште о
језику у добу просветитељства, какво се открива, рецимо, и код Конди-
јака, следило је Локово вођство у погледу "употребе речи... ради разум-
ног означавања идеја" (3.2.1). Језик је само средство за пренос већ фор-
мираних идеја или мисли из једног ума у други. Међутим, пруски пар
сматра да такво гледиште има две мане. Прво, оно језик чини небитним
за мисао, као што је и било какво друго средство за егзистенцију онога

што преноси. Јован Георг Хаман (1730–1788), који је езотеријским сави-
сима у којима “нема ни почетка, ни средине, ни краја”⁹⁰ зарадио титулу
“Мага са Севера”, изразио је антилоковско гледиште да је “кост коју
ћу... грести себе до смрти” аксиом да је “разум језик”.⁹¹ Хердер тврди
слично: “моћ ума да резонује незамислива је без употребе језика” (137).
Речи и симболи нису средства за преношење мисли, него медијум у ко-
ме се одвија мисао. То, вероватно, не би имало озбиљних последица за
могућност објективног знања да су сви језици суштински исти. Али то
Хаман и Хердер поричу и упућују још један приговор локовском гледи-
шту да језици не региструју или не “обележавају” толико наше мисли
колико их уобличавају. “Историју сваке расе можемо пронаћи у њеном
говору”, пише Хаман, тако да, рецимо, природа математичке мисли у
датој култури “зависи од природе говора”.⁹² За Хердера, “наш матерњи
језик отеловљава први универзум који смо угледали” и он је “есенција
традиције” кроз коју се спасавају од заборавља “мисли и осећања расе”.
Ово је први наговештај, барем на Западу, “лингвистичког релативизма”
који ће постати важна тенденција у филозофији двадесетог века.

Појединци и заједнице

Ако је начин на који једна особа “види” универзум барем једним
делом функција матерњег језика и традиције свих људи, тада се поста-
вља претња пред наредну платформу просветитељске мисли – пред ин-
дивидуализам. Чини ми се да овде индивидуализам најпре треба схвати-
ти као молбу за “независност” од “незрелог” ослањања на наслеђене на-
чине размишљања. Јасно је да постоје границе те независности ако је,
као што сматра Хердерлин, уроњеност у традицију предуслов да се уоп-
ште размишља. То је угрожен још један аспект индивидуализма.
Имплицитно у просветитељском разумевању заједничке људске приро-
де је гледиште да васпитање и друштво не могу скоро ништа учинити да
би изменили основну структуру људских тежњи и испуњења. У различ-
ним друштвима се те тежње каналишу на различите начине, али дру-
штво је у бити скуп појединаца са унапред формираним жељама који су
се нашли да би их ефикасније задовољили. Такав поглед на друштво је
чест и код теоретичара друштвеног уговора и код утилитариста.

Хердер није међу првима проблематизовао овакво гледиште јер је
оно било и једна од Русоових мета. На први поглед, Русо чврсто припа-
да индивидуалистичкој традицији мишљења друштвеног уговора. Ве-
лики проблем политике је да обезбеди да особа, иако је препустила
“сва своја права... целини заједнице” може и даље да “слуша саму себе
и буде слободна као раније” (S 12). Овај проблем још није решило ни-

једно друштво: иако је “човек рођен као слободан... он је свуда у ланци-
ма” (S 3). Решење за сваког од нас је да договорно ставимо “своју лич-
ност и њену моћ под врховну власт Опште воље и да заједничким тру-
дом прихватимо сваког члана као део недељиве целине” (S 13). Слуша-
јући Општу вољу, ја заправо слушам самог себе и тако остајем слобо-
дан. Тако остаје чак и када сам принуђен да је послушам, јер тада за-
дан. Тако бивам “принуђен на слободу”. То, можда, није тако злослутно
право бивам “принуђен на слободу”. То, можда, није тако злослутно
као што звучи, мада је тешко одредити шта Русо подразумева под “Оп-
штом вољом”. Извесно је не треба изједначавати са једнодушно иска-
заним вољама – “партикуларним” вољама – грађана, а камоли са већи-
ном таквих воља. По Русоу, могуће је варати све људе све време. Оп-
шта Воља је “увек ради нашег добра, али ми то нисмо у стању да увек
видимо” (S 22). Упркос томе што је у појединим одломцима персонифи-
кована, Општа воља није воља мистериозне колективне особе која по-
стоји независно од обичних људи од крви и меса.

Пре би се рекло да Општа воља изражава шта би хтео свако од нас
када не би био жртва самозаваравања, предрасуда и искварености мо-
дерног друштва заснованог на приватној својини. У таквим друштвима
ја не могу препознати своје истинско добро, оно што заиста желим и
стага су моји прави циљеви увек осујећени, те се не би рекло да сам сло-
бодан човек. Себе једино слушам онда када радим оно што истински
желим, чак и ако морам бити “присиљен” да бих то увидео. Добро дру-
штво није ефикасна машина за задовољавање себичних жеља људи.
Оно “претвара сваког појединца... из потпуне и усамљене целине у део
веће целине, од које добија... свој живот и постојање” (S 32). Оно то чи-
ни старајући се да људи поштују “свете споне заједнице” и “воле своје
суграђане” (D 229). Зато русоовско друштво мора бити мале величине,
суграђане као Корзика, “у коме ће се сви међусобно познавати” и у ко-
томе нема малих удружења, попут синдиката, која би људе могли одврати-
ти од лојаности и љубави према заједници као целини. Упркос наслову,
порука *Друштвеног уговора* није да друштво мора бити оруђе група ко-
је спроводе сопствени интерес, коме ће бити привржени само уколико
је у њему тај интерес и остварује. Друштво би пре требало да буде за-
једница у којој ће људи по први пут од “пада” из племенитије, мање ис-
кварене форме егзистенције бити ослобођени себичности кроз иденти-
фикавање са својим суграђанима, тако да “неће више бити расцепљени
на двоје”, него ће бити “сложни” са њима (E 257).

Хердер је још страснији него Русо у осуди друштва као средства за
себично задовољење жеља и још упорније инсистира на зависности
идентитета и природе појединца од заједнице. “Ја нисам ништа... цели-
на је све” (222). Бесмислено је, рецимо, тражити заједничку људску
природу међу жељама људи да буду срећни јер се оно што се сматра

срећом разликује од културе до културе. "Људска природа није посуда која садржи апсолутну, непроменљиву... срећу... Чак се и слика о срећи мења зависно од стања у коме људи живе и климе" (185). Шта више, постоји важна разлика између Русоовог и Хердеровог "комунитаризма". Русо не чини ништа да би распршио идеје да би се могло остварити друштво за које се залаже, за чије је стварање потребан политички геније, надљудски "законодавац" о коме говори. За њега се ни мала друштва битно не разликују. Са друге стране, за Хердера је заједница исто што и национална култура, одређена јединственом историјом и потпуно различитом од било које друге. Он исмејава оне који се залажу да постанемо "филантропски грађани света" и да "више немамо отаџбине" (209). Русо би се могао сложити да "нико од нас није сам од себе постао човек", али Хердер би још додао да човек мора припадати заједници да би постао истинска личност. Сем тога, заједница мора имати традицију, јер нас "читава структура хуманизма повезује преко духовне гене-зе... и са земљацима и са прецима" (312). Чак су и врлине које особа показује у функцији одређене националне културе. Моралност "на свим местима и у сва времена" јесте "пена која се распрскава у ваздуху" – жива моралност је оно што "тече кроз вене и храни снагу наших људи" (203). Управо је Хердер, а не Русо, артикулисао идеологију *Volkegeist* и инспирисао и фашизам и данашњи "мултикултурализам".⁹³

У овим нападима на просветитељске концепције о индивидуализму и универзалном моралу, као и у нападима на идеале "слободног" разума и објективног знања, манифестује се незадовољство оним што су романтичари видели као једнобојну, малокрвну визију света и људских бића. Присећајући се студентских дана у Стразбуру, Гете је испричао како му је Холбахов *Сисџем њприоде* (*Système de la nature*) и његов механички опис стварности "изгледао толико сив... сасушен попут леша... да смо пред њим дрхтали као да смо угледали сабласт".⁹⁴ Хердер се жалио да се они, који као "предрасуде" одбацују све сем "механизоване" рационалне мисли, "осећају као машина" јер су "жртвовали оно што им је било потребније: срце, топлину, крв, људскост, живот" (200). Најгоре од свега је то што је просветитељски атеизам или деизам за-претио да уништи наше схватање света, поготово нас самих, као Божије епифаније. Историја људских бића за Хердера није толико прича о биолошкој врсти колико "Божији еп... приповест са хиљаду варијација, пуних огромног значења" (215). По Хаману, морамо повратити осећај за стварност као божански *лоџос*, тако да опет можемо рећи: "говори да бих те видео!" и признати да је "та жеља била остварена у стварању, које је говор створењу кроз створење".⁹⁵

Уз овакве исказе, практично стижемо до пантеизма "високог" романтизма и већ смо спремни да схватимо како се у модерној ери разви-

јао вечити лајтмотив о отуђењу и интеграцији, споменут у Поглављу 1. За писце као што су Хердер, Хаман и Русо, развојем наука – и друштва – и практичних – имало је за ефекат стварање просветитељског концепта о људским бићима као морално и метафизички изолованим атомима, отуђеним од своје сабраће, космоса као целине и властитих бића. У Поглављу 8, након што утврдимо Кантове позиције, који је питање отуђења поставио на нов и неугодан начин, видећемо како су каснији романтичари наставили и појачали нападе на концепт просветитељства.

БЕЛЕШКЕ:

- ¹ Такву пресуду је изракао D. W. Hamlyn у: *A History of Western Philosophy*, стр. 123.
- ² Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance*, стр. 129
- ³ За изврстан опис сукоба ова два схватања, в. Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man*.
- ⁴ Walter Pater, *The Renaissance*, стр. 1.
- ⁵ Paul Oskar Kristeller, "Humanism", стр. 113.
- ⁶ Desiderius Erasmus, *Praise of Folly*, у: *The Erasmus Reader*, стр. 158-9.
- ⁷ Giovanni Pico Della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*. Бројеви у загради иза цитата наводе страницу из ове књиге одакле је цитат преузет.
- ⁸ Giorgio Vasari, *Artists of the Renaissance*, стр. 233.
- ⁹ Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, стр. 24.
- ¹⁰ Erasmus, *Praise of Folly*, стр. 157, 168.
- ¹¹ Бројеви у заградама означавају цитате са страница Machiavelli, *The Prince*.
- ¹² A.J. Parel, "The question of Machiavelli's modernity", стр. 269. Овај чланак је користан подсетник на које све начине Макијавели сигурно није "модеран".
- ¹³ Umberto Eco, *Foucault's Pendulum*, стр. 413.
- ¹⁴ Crollius, цитат према: Michel Foucault, *The Order of Things*, стр. 21.
- ¹⁵ Frances A. Yates, "Bruno, Giordano", стр. 407.
- ¹⁶ Сви Беконови цитати су из: Bacon, *The New Organon*.
- ¹⁷ Не изненађује што је Бекон данас нека врста "лошег момка" за заступнике заштите животне средине и критичаре технологије. Т. Адорно и М. Хоркхајмер сматрају га одговорним за подстицање "патријархалне" доминације над визијом природе која није више "зачарана". В. Adorno & Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, стр. 4.
- ¹⁸ Foucault, *The Order of Things*, стр. 40.
- ¹⁹ Anthony Quinton, Bacon, стр. 42.
- ²⁰ Galileo Galilei, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, стр. 103.
- ²¹ John Hedley Brooke, *Science and Religion*, стр. 81. Овој књизи веома дугујем за примере из моје расправе.
- ²² Quinton, Bacon, стр. 44.
- ²³ Brooke, *Science and Religion*, стр. 54.
- ²⁴ Richard H. Popkin, "Scepticism and Modernity", стр. 15. Књига овога аутора *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* представља ауторитативно дело о скептицизму из тог периода.
- ²⁵ Terence Penelhum, "Scepticism and Fideism".
- ²⁶ Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, стр. 18.
- ²⁷ M. A. Screech, *Montaigne and Melancholy*, стр. 13.
- ²⁸ Референце на Паскала су према стандардним (Lafuma) бројевима његових *Pensées*.

КАНТ И ДЕВЕТНАЕСТИ ВЕК

1 Кант

Имануел Кант је први утврдио теме о којима ће расправљати филозофија у деветнаестом веку, тако да је мало важних фигура из тог периода успело да избегне одређивање своје позиције у односу на његову. Тридесет година после изласка *Критике чистог ума* (*Kritik der reinen Vernunft*; 1781), Гетеова пријатељица мадам Де Стал је о њој писала: "скоро све што се постигло... у књижевности као и у филозофији, проистиче из импулса који је дало то дело".¹ И немачки апсолутни идеалисти и Шопенхауер и Ниче, о којима се расправља у другом и трећем одељку, експлицитно су се бавили проблемима које им је завештао Кант и покушавали су да поправе његова решења. Кантов утицај на остале мислиоце, поготово на Кјеркегора (трећи одељак), Маркса (четврти) и британске идеалисте (пети), био је мање директан и делимично посредован преко највећег од немачких идеалиста, Хегелом. За остале писце, и материјалисте и позитивисте (четврти и пети одељак), Кант је био представник позиције према коме су гајили изразиту антипатију. "Импулс" који је дао Кант још увек се могао осетити крајем деветнаестог века, поготово у немачкој школи неокантијанизма, али се могао наћи и на неочекиваним местима. Амерички прагматичар Чарлс Сандерс Пирс је, на пример, три године сваки дан читао Канта, а већи део његовог дела је знао напамет. О неокантијанцима и прагматичарима расправља се у петом одељку.

Кантова башићина

Ако је много проистекло из Кантове филозофије, може се рећи и да се у њу много тога улило, тако да ниједној другој филозофији боље од ње не приличи слика вододелнице. Можемо започети како се Кант

надовезивао на теме из Поглавља 7, у обрнутом редоследу. Прво треба приметити важан, али двосмислени положај који је заузимао у расправама између просветитељских мислилаца и њихових критичара. Цитирају чувену похвалу просветитељству као "изласку људи из самонаметнуте незрелости", а и у многим другим ситуацијама Кант звучи као типичан *Aufklärer*: рецимо, у инсистирању на универзалном моралу из у давању предности републиканском "просвећеном деспотизму". Али на другим местима, његови написи су више у духу романтизма. Као што сугерише наслов његовог највећег дела, он одбацује екстравагантне тврдње израчене у име разума, а у *Критици моћи суђења* (*Kritik der Urteilskraft*) спомиње увиде уметничког генија у неизрециву, натчулну стварност, што ће инспирисати романтичарску идеју да се кроз уметност, а не кроз филозофију и науку, може доћи до сазнања о најдубљим стварима. Што се тиче доктрина радикалног просветитељства, материјализма, детерминизма и атеизма, оне су на листи Кантових "изама" чије је корене треба пресећи.

Његова примедба на те догматске доктрине је да оне иду изван било чега што би се могло установити искуством. Исту примедбу примењује и на остале "изме" из Поглавља 7: Лајбницова метафизика је за Канта, рецимо, пример разума који је изашао изван граница које му доликују. Ово би сугерисало симпатисање Хјума, човека који је пробудио Канта из његовог "догматског дремежа". Но, једна од Кантових средишњих тврдњи гласи да је ограничавање разума на оно о чему нам сведоче чула некохерентна идеја. Разум не би требало да буде догматичан, али ни толико скроман да се ограничи на податке које му достављају чула.

Кантов покушај да крмани између догматизма и скептицизма није био мотивисан чисто епистемолошким разматрањима, него и ширим питањем, о чему се расправљало у Поглављу 7: сукобом између хуманистичког нагласка на "достојанству човека" и научног свођења људског бића на "зрнце прашине" у механичком универзуму. За Канта овај сукоб произилази из "све већег дивљења" према "звезданом небу изнад мене и моралном закону у мени". Када сагледавам себе у односу на прво, оно "поништава моју важност као живог створа... и ја сам као зрнце прашине у универзуму". Рефлексија о моралном закону у мени, пак, "бесконечно подиже моју вредност као интелигентног... и независног... од света чула... неспутаног овим животом у тежњи ка бескрајном" (Р 161-2).²

Догматизам и скептицизам не могу бити оправдање за обе ове перспективе о нама. Догматизам у материјалистичком облику пориче моју "независност од света чула", а у идеалистичкој, моје припадање том свету. Није бољи ни скептицизам, јер он негира моје право да верујем у обе перспективе. Међутим, проблем коме се Кант непрестано враћа је то што чак и широка емпирицистичка позиција коју он наизглед заступа

тек једнострано решење за проблем. Чак и либерални емпирицизам прелази у догматизам када "самоуверено пориче оно што лежи изван сфере" искуства и тиме чини "ненадокнадиву штету" моралности, пошто то изискује да себе видимо као чланове "натчулног" поретка (А 471/В 499). Неки писци аплаудирају Кантовом емпирицистичком објашњењу људског разумевања и лamentsирају што у складу са тим нису и његове спекулације о Богу, бесмртности и слично.³ Али за Канта, да би се остало унутар граница онога што разумемо значи порећи могућност морала. Није ништа важније угушити метафизичко претеривање од "зауздавања опасних претензија ка разумевању" унутар граница "могућности свих ствари уопште" (Ј. Pref. 3). Разумевање може дати одговор на прво од три велика питања: "Шта могу знати?", али не и на "Шта би требало да урадим?" и "Чему се могу надати?" (А 805/В 833)

Живот Имануела Канта (1724–1804), изузетан само по одсуству догађаја, не одговара драматичности његове филозофије. Причало се да су *Hausfrauen* у Кенигсбергу – његовом родном граду из кога једва да је излазио – могле навијати часовник по његовим навикама. То је вероватно претеривање, али, извесно је, да му је такав живот био неискорењива навика. Устајао би у пет ујутру, радио, држао предавања о скоро свему на скромном локалном универзитету, ручао, шетао, потом поново радио. Прошло је једанаест година између одбране доктората у четрдесет и шестој години и објављивања *Критике чистиога ума*, а остала главна дела ће се појавити тек у следећих десет година. Иако ниског раста, Кант је био објекат свеопштег поштовања, а чак га се и његов бивши спаринг партнер Хердер сећао "уз највећу захвалност и поштовање".⁴ Знајући колико му је проза била озбиљна и помпезна, изненађује што је Кант уживао репутацију духовитог домаћина, галантног у женском друштву, све док није постао сенилан, на разочарање пријатеља. Надамо се да то није било предосећање судбине његовог вољеног града, кога ће Јосиф Стаљин освојити и преименовати по свом двојнику, Калињину.

Искуство и разумевање

Кантово објашњење разумевања произилази из критике оних које назива догматама и скептицима. Ови други тврде да је знање изведено из чулног искуства. Пошто нам оно може пружити само партикуларне, контингентне информације, скептици не могу прихватити тврдње о нужним, универзалним својствима стварности. Једине нужне, *a priori* истине – оне које не захтевају емпиријску потврду – које скептици допуштају су неинформативне "аналитичке" истине, каква је "Сви момци су неожењени", где је предикат већ садржан у субјекту. Оно што скеп-

тици не признају јесте постојање "синтетичких *a priori* истина – оних које су нужне, независно од искуствене потврде, а ипак су информативне о природи стварности. (У синтетичкој истини, као што је "Сви мисли имају бубреге", предикат није садржан у субјекту.)

Догмате су сретне да допусте постојање синтетичких *a priori* истина, и то с правом, пошто је "лако показати да заиста постоје... судови који су нужни" и "преко потребни", и здравом разуму и науци (B5). У њих спадају математичке истине, принципи Њутнове физике и принципи попут онога да све има свој узрок. Нажалост, догмате закључују да пошто до таквог знања не стигемо чулима, оно није у суштинском односу са искуством. Они се уместо тога позивају на посебне метафизичке увиде у стварност или на урођено знање које нам је усадио Бог. О суштинском односу између знања и искуства, скептици су ближи истини. Нема другог знања "осим оног у погледу ствари које су објекти могућег искуства" (B148), јер нам осим преко чула "ни на који други начин објекат не може бити дат" (A 19).

Али у том случају, може ли онда постојати синтетичко *a priori* знање? Да бисмо видели како, морамо прихватити алтернативу коју су превиђале и догмате и скептичари: неке истине су нужне јер "једино ако претпоставимо њихово постојање... било шта је могуће као објекат искуства" (B129). Ако је тако, нестаје проблем скептика како *a priori* знање може да проистиче из искуства – јер сем ако нам то ове истине не кажу, искуства ни не може бити. Ако су синтетичке *a priori* истине предуслови искуства, није нам ни потребно догматско позивање на неке посебне способности које пружају увид у њих. Довољна је рефлексија о томе како је могуће искуство.

Прво, она је довољна да установимо да објекти искуства морају бити лоцирани у простору и времену. Простор, рецимо, није својство за које предвиђамо да га поседују сви објекти на основу прошлог искуства. Да је тако, тада би, ако замислимо свет без објеката, то био свет са одсуством простора (B39). Али ми себи "никако не можемо представити одсуство простора", можемо замислити једино да није испуњен. Простор и време су "облици интуиције [чулно стање, грубо узевши]", "услови за наш сензибилитет", барем за нас људска бића, без којих не можемо замислити уочавање било ког објекта. Стога је *a priori* истина да је објекат просторно-временски, пошто да није тако, он не би могао бити објекат могућег искуства.

Кантови покушаји у његовој "трансценденталној дедукцији" да покаже да су *a priori* концепти или категорије, као што су супстанција и каузалност, такође предуслови искуства, један је од најнепрозрачнијих делова у књизи коју иначе не краси јасноћа стила. Искуство, тврди он, није само питање обичног примања чулних података, него и свесне

употребе разумевања да би се применили појмови на те податке. Отуда је искуство немогуће, сем под условима који су потребни за појмовно расуђивање и самосвест. Те услове обезбеђују "категорије". Још потпуније: наша интуиција или наше чулно стање мора – да би могло да створи истинско искуство о, рецимо, камену – бити тако организовано да се може подвести под појам. Имати искуство о камену подразумева стварање појмовног суда, јер "као што су мисли без садржаја празне, тако је и интуиција без појма слепа" (A51). Даље, над искуством нам нико не може "одузети власништво", свако искуство припада некој особи, неком "ја". Отуда "мора бити могуће за 'ја мислим' да прати све моје представе" (B131). Да није тако, нешто би могло бити репрезентовано, али га нико не би могао *промислити*, што је апсурдно. Искуство се, стога, мора покорити условима који су нужни за моје представе да би "биле уређене у мојој самосвести", коју овај филозоф без премца назива "трансценденталним јединством аперцепције" (B132).

А да би моје перцепције "биле уређене", оне и све остало што "може доћи у емпиријску свест мора се... подврћи категоризацији" (B164-5). У супротном, чулно стање би било недовољно стабилно и организовано да би се могло комбиновати, концептуализовати и да би се самосвесна јединка током времена на њега могла позивати. Осим тога, такво стање се не би могло називати *искусством*. Потребна стабилност и организованост су могући, гласи даље аргумент, ако је наше искуство о супстанцијама – трајним "објектима у простору изван мене" (B275) – подложно каузалним законима. Ако они нису као оно што сам искусио, не бих могао бити "свестан властитог постојања као детерминисаног у времену" (B275). Коначно, ја не опажем "Ја", моје непрекидно сопство, него само пролазну параду чулних стања. Отуда идеја о *мојој* трајности претпоставља и трајност објеката које сам доживео изван или поред себе. Декарт је преокренуо околности: далеко од тога да сам први установио моје постојање и потом закључио да постоје спољни објекти, ја не бих могао замислити себе као трајни субјект осим ако не бих доживљавао трајне спољне објекте.

Зашто се ипак ови објекти морају строго придржавати каузалних закона? Иако су трајни, ови објекти се видљиво мењају – у супротном не бих могао доживљавати време, јер се време *per se* не може опазити. У том случају, могу да разликујем између перцепција промене, каква је замрзавање воде, и обичног низања чулних стања (као када једну за другом гледам различите делове непроменљиве сцене). Разлика је у томе што се у првом случају перцепције морају одигравати тим редоследом – како год било, не могу доживети лед пре воде, те је моје искуство замрзавања догађаја који је, попут свих у спољашњем свету, "подложен појму односа између узрока и последице" (B163).

Да сумирамо: у искуству могу уживати само створења која су способна да их припишу себи, као мање-више трајним субјектима. Она то могу само ако њихова искуства говоре о мање-више трајним објектима у спољашњем свету. Но, она могу да разликују редослед искустава као објективан само ако је "неповратан" и руковођен каузалношћу. Отуда су *a priori* услови искуства најмање две "категорије", супстанција и каузалност, као и два "облика", простор и време.

Трансцендентални идеализам

Кантов аргумент природно призива следеће питање: "Узмимо да се објекти које ми доживљавамо морају прилагодити условима које спомињете, морају ли они то учинити јер су 'по себи'? Ако не, да ли сте ви онда нека врста идеалисте који објекте третира као 'производе' нашег чулног и сазнајног апарата?" Кант би вероватно био сретан да одговори да јесте нека врста идеалисте. "Знање се мора бавити само појавама, а ствари по себи оставити... као нама непознате" (В хх). Простор и време, тврди он, услови су нашег сензибилитета, а не ствари по себи. Слично томе, принцип каузалности управља једино објектима у својству појава. Али овај трансцендентални идеализам, наглашава Кант, не треба мешати са Берклијевом "емпиријском" врстом, јер он пориче "постојање објеката у простору изван мене", а објекте конструише као идеје, садржаје унутрашњег искуства. Стога је то апсурдно гледиште јер, као што смо већ приметили, "унутрашње искуство је могуће само уз претпоставку спољашњег искуства" (В 274-5). Објекти су заиста појаве, али не *јуке* појаве, попут фигура у сну – они су ствари-онакве-какве-нам-изгледају.

Али шта ако разматрамо ствари независно до тога како нам изгледају? Кант непопустљиво тврди да такве ствари постоје, "да је ствар по себи заиста стварна *per se*" (В хх). За почетак, некохерентна је претпоставка да "могу постојати појаве без ичега што се појављује" (В ххvii). Друго, пошто је сензибилитет чисто рецептивна способност, на њега нешто мора деловати да би се створиле перцепције. То нешто не може бити објекат у простору и времену јер се ради, сетимо се, о чистим "облицима" перцепције. Стога "узрок [наших] представа мора бити нечулни" (А 484), мора бити ствар по себи. Коначно, ја сам нисам становник емпиријског света појава, него такође ствар по себи која припада "нечулном, схватљивом свету" (В 431). Да нисам такав, био бих подложен каузалним законима као и сви чисто емпиријски објекти, те стога не бих био слободан. У том случају, не бих могао бити истински морални агенс. Доктрина ствари по себи, онда, производи

"непроцењиве добити, тако да сви приговори моралности... бивају ућуткани" (В ххxi).

Из Кантовог објашњења синтетичког *a priori* знања произилази да се ништа не може знати о природи ствари по себи. Коначно, подударност између знања и његових објеката не постоји зато што смо прво прилагодили другом – пре ће бити да се "објекти морају прилагодити нашем знању" кроз стања које наш ум намеће свему што је објекат искуства. Такорећи, ми смо они који "издају наређења" објектима, а не обрнуто.⁵ Ствари по себи се, међутим, "поковавају сопственим законима", њима се не могу издавати наређења и не могу им се наметати "категорије" и "облици". О њима, стога, не можемо ништа знати, ни кроз искуство ни *a priori*, јер су им једина *a priori* својства она која ми намећемо. Чувено је Кантово поређење између прелаза са "подударног знања о објектима" на "подударне објекте знања" и "коперниканске револуције" у астрономији, која је показала да ми уочавамо планете не због њиховог кретања, већ због кретања наше планете (В хvi-ii).

Овај закључак потврђују "антиномије" које настају када покушамо да добијемо знање о томе какве су ствари по себи. Стожерна метафизичка питања, као што су "Да ли је време почело?" и "Да ли је нужно створење узрок света?", нису решива, пошто контрадикторни одговори који се њима генеришу трансцендирају свако могуће решење кроз искуство. Међу онима који инсистирају на постављању таквих питања, неки од њих ("емпирицисти") тврде да се ствари по себи поковавају истим стањима као и појаве, док други ("догматичари") то поричу. Но, "докази" које нуде обе ове групе јесу "неосноване преваре" (В 535). Од Канта би се сада могло очекивати да посаветује метафизичаре да затворе дућан. Али такав савет би, као прво, био бескористан. Разум се "оптерећује питањима" на које "није способан да одговори", али није "способан ни да их игнорише". То је због незаситог апетита према откривању темеља постојећег стања и грађењу јединства са њим. Разум би се заситио једино ако би – што је немогуће – могао схватити стварност као хармоничну, нужну целину. У међувремену, он мора ићи даље, колико то изгледало узалудно, у потрагу за знањем о "трансцендентној" души која обједињује наша искуства, о космосу као систематичној целини и о Богу који је апсолутно стање за све постојеће.

Иако је то неприменљиво на искуство, Кант инсистира да ове три "идеје разума" (душа, космички тоталитет и Бог) нису "сувишне и испразњене од било каквог значења" (А 329). Прво, оне имају важну "регулативну примену", пошто у складу са њима "испитујемо природу" (А 645/ В 673). Да научници нису уверени да је свет систематична целина, не би имали надахнуће да иду у даља открића и да откривају нове везе између наизглед неповезаних феномена. Њихови напори ће можда ста-

ти на једном месту, али још нема оправдања суду да су они дошли до те тачке. Друго, "идеје" су кључне у допуштању "прелаза са појма природе на практичне [односно, моралне] концепте" (А 329). Када би разум био ограничен само на разумевање и самим тим само на коришћење појмова применљивих у искуству, не би могло постојати тако нешто као што је практични ум. Јер унутар домена морала, есенцијалне су "идеје" о слободи душе, о бесмртности и о Богу – управо то су појмови који се примењују, ако су уопште применљиви, на ствари по себи. До душе, валидност ових "идеја" не може бити ствар теоретског знања, али то не може бити ни њихова невалидност – барем Кант мисли да је то показао. Ниједан доказ о постојању Бога није валидан, као што је ниједан доказ о Његовом непостојању. Да поновимо раније запажање: теоретски разум не сме да брзоплето изриче тврдње да зна оно што је изван нашег опсега менталне перцепције, али ни разумевање не би требало да на догматски начин, унутар свог ограниченог домена, говори о "могућности свих ствари уопште". Управо је ради очувања могућности морала и религије Кант "нашао да је нужно порицати знање како би се ослободио простор за веру" (В ххх). Кренимо сада за њим у "прелазу" са природе на моралност.

Морални закон

Овим "прелазом" се удаљавамо од природе пошто природним законом, према Кантовом ранијем аргументу, управљају каузални закони, док моралност за предуслов узима људску слободу. Суштина није у томе да "треба" подразумева да "може", иако тек кроз рефлексију да постоје ствари које треба урадити особа може препознати да сигурно има слободан избор на располагању, што је "чињеница која би без моралног закона остала непозната тој особи" (Р 30). Слобода од природе, у смислу природних склоности и жеља, такође је неопходна за "добру вољу", која је једина ствар "која се може назвати добром без квалификовања" (F 17). Извесни квалитети, као што су смелост и хладнокрвност, могу бити пожељни, али ако нису усмеравани добром вољом, чак и они могу бити опасни. Заиста, сама "хладнокрвност злочинца чини га... још гнуснијим" (F 17). У сваком случају, такви квалитети су "поклон од природе", те могу додати дистинктивну "моралну вредност" делима која их показују. Једино дело учињено из добре воље – из осећаја дужности и "поштовања према [моралном] закону" – има моралну вредност. Ако би, каже Кант, "овај закон требало следити све до поништавања свих мојих склоности" (F 25), тада морални чин подразумева слободу да се трансцендира моје природно, створено биће.

Штавише, ако морална вредност чинова у потпуности лежи у томе што се чине из “поштовања према закону”, она не зависи од резултата који се постижу и било које жеље да се они постигну. Морални чинови, стога, не могу бити мотивисани природним циљевима, као што су здравље и срећа, што објашњава велики део нашег понашања. Коначно, да би чин био моралан, закон из поштовања према коме се он изводи мора бити самонаметнут. Добра воља показује “аутономију” – “то је својство помоћу кога је она закон за себе” (F 70). Послушност према закону само зато што га је наметнуо папа, император, или чак Бог нема моралне вредности јер је она тада инспирисана природним мотивима, као што су љубав или страх. (Без сумње, Бог тражи покораване моралним законима, али се тада Он може признати као Бог само зато што је Он успешно “упоредив са нашим идеалом моралног савршенства” (F 36). Ако је тако, Његова реч не може бити *кријтеријум* за морално добро).

Но, у неколико значења сама могућност постојања морала изискује његово изоловање од природних процеса. Ово гледиште које подсећа на стоички приступ (в. одељак Епикурејство, скептицизам и стоицизам), ставља Канта насупрот главној струји просветитељства. Утилитаризам се, рецимо, упорно и догматски придржава својих погрешних циљева не само зато што вредност чина одмерава према последицама, него и зато што – поготово у егоистичним верзијама Хелвеција и Бентама – “подрива... извор моралности” (F 72). Морални чинови не могу бити мотивисани нити “извирати” из аморалних сопствених интереса. Ништа боље не пролази ни тврдња о постојању “моралног чула (или сентимента)”, јер се тиме морал дефинише кроз термине “субјективних порива”, као што је симпатије, чиме се пропушта да примети да је “достојанство” дужности утолико веће “уколико су мањи субјективни пориви који га фаворизују” (F 54). Кантов морални јунак је особа која дела из дужности, упркос снажној тежњи да уради супротно. Још општије, Кант одбацује просветитељску стратегију извођења моралних принципа из људске природе. Тражећи те принципе међу “емпиријским мотивима... замењујемо са моралом једно копиле” које “нико ко га је икада угледао у његовом истинском облику” не би мешао са врлином (F 55).

Кант има још неке приговоре против натуралистичких приговора. Један од њихових ефеката је да моралне императиве чини пуко "хипотетичким", позивајући нас да изводимо акције само ако доводе до среће. То би значило третирали моралне заповести као "правила вештиће" или "савете о мудрој понашању", попут: "Уради X ако хоћеш да имаш Y!", уместо да буду "категорички" императиви чијем ауторитету нико не може побећи молбама као што су: "Извините, ја не бих хтео Y!" Друго, моралност укоренења у људској природи ограничава дело-

круг моралних закона на људска бића. Међутим, "ако закон треба да има моралну снагу... онда он није ваљан само за људе", него за сва рационална бића (F 11). Коначно, добра воља је независна од емпиријских услова, укључујући и оне који служе да се људски разликује од осталих живота. То има важне импликације. Прво, морални закон мора бити "формалан" у смислу да нам не говори *шта* бисмо требали радити него да пружи општи рецепт за одређивање принципа или "максима" на основу којих бисмо требали деловати. У супротном, не би био применљив на сва рационална бића, чије околности могу бити веома различите од људских. Осим тога, максима за коју би морални закон требало да пружи рецепт мора бити таква да је, у принципу, сва рационална бића могу следити. Максима коју може следити само нас неколицина не може обавезивати сва рационална створења.

Кант закључује да је морални закон сажет у следећем "категоричком императиву": "Поступај само према оној максими према којој у исто време можеш желети да она постане универзални закон" (F 49). Таквом императиву се опире максима као што је: "Држи се својих обећања, осим када је то незгодно!" јер се према њој не може универзално поступати. Давање обећања би убрзо сасвим престало ако би их људи кршили чим би угледали zgodnu прилику. Или на пример: "Не мешај се да помогнеш људима у невољи!" Ниједна особа не би могла озбиљно пожелети да ово буде универзални принцип јер би тиме себе "лишила сваког надања помоћи коју прижељкује" (F 52) од других људи у критичном тренутку. (Овај пример показује да нису категорички императиви по себи максима коју би људска бића требало да усвоје. Такође треба узети у обзир и друге чињенице о људским бићима, као што је та да они често желе помоћ од других).

Кант често нуди наизглед еквивалентне формулације категоричког императива, укључујући и заповест да се рационална бића "никада не третирају као пуко оруђе", већ као "циљ по себи" (F 58-9). Ова заповест је "еквивалент" оригиналном императиву у томе да кршити једно значи кршити и друго. Ако једна од мојих максима изискује од мене да се према другим људима понашам као према оруђу, то онда није максима коју би људи могли универзално прихватити, а поготово не жртве мог понашања. Супротно томе, универзална би била максима која оперише у рационалном "краљевству сврха", чији "грађани" међусобно поштују туђе циљеве. То је стога јер ако су ти људи рационални, њихови циљеви не могу бити међусобно супротстављени – они морају бити хармонични. Но, "формула циљева" сигурно изражава убеђење да у није толико очигледно у оригиналном категоричком императиву: да у рационалној вољи постоји јединствена "интринзична вредност" и "достојанство" (F 64). Без тог уверења, тешко је схватити зашто бисмо би-

ли обавезни да слушамо категоричне императиве. У том случају, заповест да се према другима опходима као према "циљевима по себи" није реформулисање, него "извор тог категоричког императива" (F 56).

Кантов приступ је убрзо привукао различите критике које време ни до данас није учинило превазиђеним. Песник Фридрих Шилер се жалио да је категорички императив "празан": он не подразумева максиме попут "Увек се држи обећања!" као што би Кант желео, нити искључује оне блесаве, попут "Сваки дан поједи по једну крофну!" Кант је можда унапред отклонио ову оптужбу тиме што је више пажње посветио људској психологији која је, као што он признаје, релевантна у примени категоричких императива на људско понашање. Можда не бисмо могли замислити да рационално људско биће шири максиме попут "Сваки дан поједи по једну крофну!" (Али бисмо могли замислити да би она важила за Марсовце којима је организам можда тако устројен да им је крофна неопходна за здравље). Други критичари су установили да је Кантово изједначавање добре воље са осећајем дужности немогуће "хладно". Сигурно је да његови описи људских односа (брак је, рецимо, уговор о "обостраној употреби полних органа"⁶) не одају увек "топао" поглед на живот. Али далеко од тога да Кант пориче да бисмо се требали дивити великодушности и љубазности – ради се једноставно о томе да њима, као "поклонима природе", недостаје специфична вредност коју он резервише за термин "морал". Неко ко злоставља псе не понаша се неморално јер пси нису рационални, али се понаша "нехумано" и о његовом "срцу" се може судити на основу таквог понашања (E 240-1). Кант, шта-више, инсистира да пуно признавање других људи као циљева по себи обухвата више од "негативне" дужности да их не третирамо као средства. Човек мора тежити да "унапреди циљеве других људи", да их "што више може учини... *власитијим* циљевима, такође" (F 59). Упркос горких примедби о браку, он сугерише да би људи требало да пруже једно другом подршку и пријатељство које би им могло у напорима да остваре своје циљеве.

Проблеми који су преокупирали Канта били су сасвим другачији од оних које су постављали његови критичари и бавили су се самом могућношћу моралних чинова. Прво, пошто такав чин може бити у супротности са властитим тежњама, он мора бити "директно детерминисан" разумом, а не "посредовањем осећања задовољства" (P 24). Али објашњење како сам разум може подстаћи на акцију "изван је моћи људског разума". У "потпуном одсуству подстицаја" на акцију, како се она може отпочети (F 95-6)? Даље у вези са тим, иако морални чин мора бити слободан, "не можемо доказати да је она [слобода] заиста својство наших бића" (F 80). Ствари су, заправо, још горе јер према *Кристијани* *чистиој* ума, све што се дешава је каузално детерминисано. Кан-

тово решење изгледа очајнички: као емпиријско биће у субјективном свету, подложен сам каузалности, али као "интелигенција", ја сам слободан. У свакоом случају, "нема ни најмање контрадикције када кажем да је *сйвар као њава*... подложна... законима, од којих је та иста ствар као *сйвар њо себи*... независна". Одатле произилази да особа о себи мора "мислити на двоструки начин" (F 90). Овде, строго говорећи, можда нема контрадикције, али као што Кант признаје, слободно "ја" није ништа схватљивије него било која друга ствар по себи – отуда не можемо "схватити нужност моралног императива". Од мале је утехе то што барем "можемо схватити његову несхватљивост" (F 97). Далеко од тога да се две перспективе могу помирити у мени као "обичном зрнци прашине у универзуму" и као бићу од "безграничне вредности", Кант као да овај јаз чини још ширим када ме пресеца у два бића, једно које припада универзуму и друго које му не припада. Како бих се могао поново саставити?

Лейбница, сврха и јединство

Кантов је циљ у *Критици моћи суђења* да открије "јединствено тло" између "чулно опазиве сфере природе и натчулне сфере... слободе" (J II). Мора бити могуће да се између њих "положи мост" ако морални закон може имати практични ефекат, јер то изискује да слобода има "утицај" у природи, да натчулно може утицати на чулно (J IX). Морамо, каже он, наћи "средњи термин" између схватања примене концепта природе и располагања разума трансценденталним, натчулним "идејама" (као што су оне о Богу и слободи). Средњи термин пружа "рефлексивно суђење", под којим Кант схвата оно суђење кроз које се "у природу успињемо са партикуларног на универзално" у напору да "установимо јединство" и систем емпиријских закона и феномена (J IV). Кључни "принцип" помоћу кога оперише рефлексивно суђење је принцип "сврховитости природе". Да би се о емпиријским феноменима рефлексивно судило, "они се морају посматрати у складу са јединством које би имали *ако* би их [неко интелигентно биће]... снабдело нашим сазнајним способностима... као системом" (J IV). Мост од природе ка слободи је овим положен: овако дефинисана сврховитост изискује од нас да мислимо о "свету... као о производу интелигентног" слободног агенса, заправо Бога (J 75). Тиме се поставља преседан у погледу моје активности, као "разумног бића" унутар природе, и истовремено у погледу мог практиковања слободе. Идеја о слободи ће тада престати да буде неспретно постулисана, неопходна да би се обезбедила моралност, али иначе неподударна са идејом природе.

Кантова идеја је да открије познате аспекте наших искустава и пракси које, у најмању руку, *нађовиштавају* операцију слободе и натчулног унутар природе. Један такав аспект је естетика. Судови о лепоту такође "рефлексивни" јер уочавају обрасце и хармонију у објектима, који се стога доживљавају као да су створени да бисмо их ценили, као да имају "сврху без [стварне] сврхе" (J 17). Заиста, управо естетско искуство "проузрокује" појам сврховитости код објеката и чини их доступним "рефлексiji о њиховој природи" (J VIII-IX).

На друге начине, лепота служи као мост између природе с једне и слободе и морала са друге стране, тиме што "промовише... сензибилитет... према моралном осећању" (J IX), те се може посматрати као аналогна са моралом или "симболом моралности". Попут моралног, и естетски суд је универзалан јер ја очекујем да ће сви делити задовољство које добијам од лепог објекта. То је стога што је естетско задовољство, баш као и морално, "потпуно безинтересно", тако да је задовољство које имам од погледа на лепо независно од *мојих* партикуларних циљева и тежњи. То већ подразумева извесно "издизање" изнад "пуког" чулног задовољства, гастрономског, еротског и било ког другог, и независност од "емпиријских закона". Ту везу са слободом потврђује схватање да је извор естетског задовољства прилика за "слободну игру сазнајних способности" (J 9) коју нам омогућава леп објекат. Машти је пуштено на вољу да "уједини" облике и боје цвета у различите структуре и форме, као и разуму да их подведе под било који број "неодређених" концепата. "Узбуђење" и "креативна хармонија" између ових способности објашњава задовољство које нам пружа поглед на цвет. Такво задовољство нам омогућава да превалимо пут "без икаквог насилног прескока од очараности чула до... моралног интереса", јер иако је подстакнуто чулно опазивим објектима, оно је ипак "слободно задовољство" (J 59).

У ову причу би се тешко уклопила једна врста естетског задовољства, које са собом носи и трзај страха. То је искуство *узвишеног*, "бескрајног узбурканог океана; огромних слапова моћне реке, и слично". Таква искуства су сувише велика и хаотична да би их наше способности "прикупиле" у "сврховите" структуре. Међутим, Кант тврди да узвишено такође сведочи о слободи и натчулном. Узвишеност заправо обитава у *нама*, који одбијамо да устукнемо пред страшном олујом или пред бујицом, показујући тиме "смелост да одмеримо снаге насупрот свемоћној природи". Осећамо сигурност када препознамо да смо "изнад" природе. Отуда ти феномени, који би нас сасвим извесно могли претворити у "зрнца прашине у универзуму", имају управо супротан ефекат и надахњују душу осећајем "величанствености свог крајњег одредишта, у поређењу са [обичном] природом" (J 28).

У годинама када се већина људи задовољава да уређује своју ба-
штиницу, Кант је покушао да међусобно прилагоди две слике о нама,
као "зрнцима у универзуму" и као бићима "бесконачне вредности".
Између њих сигурно не може бити компромиса – не може се рећи да
смо само велика зрнца тек приближно бесконачне вредности. Али то
не би требало посматрати као стварање новог проблема или као не-
схватљиву мистерију, каквом се раније чинила. Немамо више про-
блем уклапања слободе и моралности у механички свет који их ис-
кључује јер се сада механизам види као једна перспектива стварности.

За Хелдерлина и друге песнике, просветитељство представља кулминацију процеса отуђења људских бића од света, Бога и једно од других. Средство за остваривање овог процеса било је научно сазнање које је, жалио се Хиперион, "све покварило" тиме што га је охрабрило да "направи разлику између себе и онога што ме окружује" (161). На- шем отуђењу је допринело неколико доктрина "Доба разума": тврђња да су боје и звуци пуки "субјективни" ефекти материјалног кретања у нама, деистичко гледиште о Богу као о далеком творцу и утилитари- стичка слика о људима као о себичним створењима који траже само за- довољства. Неке доктрине, попут материјализма, на свој су начин под- разумевале да смо интегрисани у космос. Али порука да смо сачињени од исте материје као и све остало само нас интегрише у свет порица-

377

њем неких аспеката наше егзистенције, каква је слобода, које би друга, истински интегративна визија славила.

Међутим, читав став научничког ума је проузроковао да Хиперон направи разлику између себе и своје околине. Јер то је став који присиљава особу да остане по страни, у корист хладне опсервације и оних емоција које су у ранијим временима наводиле људе да открију своје место у природи. Романтичари су жудели, објашњава Чарлс Тејлор, да нам се поврати антички осећај за природу као "унутрашњи извор", "животну снагу" која "тече" кроз нас. Тај осећај нас оспособљава да посматрамо властити живот као "израз живота", богатији него било који други, а не као обичан производ механичких закона.¹⁰

Упркос оштрој осуди "Доба разума", романтичари нису били песимисти. Хелдерлин је, рецимо, предвиђао дан када ће се "човечанство и природа ујединити у једно свеобухватно божанство" (232). Процес отуђивања је можда чак и нужен за достизање зрелог осећања јединства, Себе могу да схватим као "једно са свим тим животима" једино ако сам прво доживео њихову "другост". Ако се треба "вратити" себи, онда мора постојати "пут за јуриш" до тамо. Које ћу средство употребити за повратак јединству? За многе романтичаре, то није филозофија због тога што је предуго била савезник науке. Филозофи просветитељства су или порицали аспекте људског живота који се нису уклапали у научну слику или су, као Кант, оставили да њихов однос према природи остане мистериозан. Драматичар Хајнрих фон Клајст је писао о "поражном" ефекту Кантове поделе између појава и ствари по себи. Смештањем стварног, укључујући и наша бића, иза паравана појава, Кант је осигурао да никада не постигнемо "наш велики циљ" – истину.¹¹

Но, баш је Кант дао за право романтичарима у *Критици моћи суђења*. У њој је тврдио не само да су "натчулни" домен слободе и природни свет некако повезани у судовима о лепоти, него и да је уметнички геније способан да наговести постојање тог домена. Шта-више, геније је сам по себи отеловљење креативне слободе на делу у материјалном медију. Романтичари су одмах дограбили ове сугестије. Ми можда не можемо мислити наш дуални статус као природних и слободних бића, али као што објашњава Фридрих Шилер, можемо га практиковати вежбањем уметничког "нагона ка игри" (*Spieltrieb*) кроз који слободно обликујемо материјалне производе које онда уочавамо.¹² Иако је "натчулно" можда неописиво, оно се може учинити манифестним у уметности – можда баш кроз "симболе" који нам, по Гетеу, допуштају да "видимо универзално у појединачном" и тако "стекнемо" осећај за трансцендентално.¹³ Или, узмемо ли да је "немогуће рефлексом доћи до највишег", можда су управо алегорички и мит права средства за пантеистички осећај присуства божанства у природи.¹⁴

Укратко: филозофија и њене дисективне анализе могу само помоћи научним процедурама које све више подривају јединство. Стога је неопходан друкчији медијум кроз кога би се вратили осећању јединства: медијум уметника и песника, чије активности и производи обухватају вишу "животну силу" која "тече" њиховом егзистенцијом.

Биће и природа

Не изненађује што је било филозофа који нису били вољни да признају неизлечиво саучесништво њихове дисциплине у непочинствима науке. Може постојати и "истинска филозофија" у Вордсвортовом смислу, способна да разреши сукоб таквих антитеза као што су мисао и ствар. Од свих тих филозофа – а ниједан од њих није лак за читање, и унапред упозоравам – титулу "филозофа романтизма" највише заслужује Фридрих Вилхелм Шелинг (1775–1854).¹⁵ Још у младости, као вундеркинд, био је Хелдерлинов пријатељ, заједно са Хегелом, а касније се оженио бившом супругом гуруа романтичарске књижевности. Оно што се у његовој врсти идеализма допало романтичарима био је статус у складу са природом, уметношћу и митом. Природа није механизам, него је "жива", она је "успавани дух" или "видљиви ум" (I 42).¹⁶ Уметност више него разум "приближава човеку као целини... знање о Највишем", а митологија, као врста колективне уметничке форме, прави је "медијум за повратак науке поезији" (S 232-3).

Међутим, Шелингов систем је критичко продужење система Јохана Готлиба Фихтеа (1762–1814) јер је управо он био први који је Кантову филозофију претворио у доктрину апсолутног идеализма. Ова доктрина, укратко, тврди да је стварност као целина "сачињена" или је "претпостављена" од стране бескрајног "Бића". Фихте је читаву каријеру провео разрађујући ово учење о науци (*Wissenschaftslehre*) у делима као што су лоше названи "Јасно као дневни извештај", са тевтонским поднасловом "Покушај да се читалац приволи разумевању".

Фихте почиње од наше "интуиције апсолутне самоактивности бића" или наше слободне интелигенције (44).¹⁷ Проблем је објаснити зашто је, упркос свести о слободи, чулно искуство "праћено осећањем нужности" (6) и присиљености да уочавамо ствари онако како то радимо. Решење мора зависити од тога какав ћемо став заузети: "идеалистички", који тврди да су ствари "производи интелигенције", и "догматски", који их третира као ствари по себи, спољашње у односу на интелигенцију (9). Овај избор је делимично одраз тога "каква смо врста људи": догматичар је човек који захтева удобност у веровању у фиксану, независну стварност. Но, Фихте нуди још неке аргументе за идеалистич-

ку опцију, од којих је најбољи: ако је, као што Кант тврди, каузалност однос који намећемо стварима искуства, за догматичаре нема смисла да говоримо о стварима изван искуства проузрокованог нашим опажањима. Догматичари нису способни да "прикажу прелаз са бића на представе" или опажаје (18).

Са протеривањем ствари по себи, постојање објекта се може извести само из постојања бића: стварност се "преноси на њега из бића" (100). Тврдња да је једина оригинална стварност "ја јесам" одмах је натерала оштроумног Хајнриха Хајнеа да се запита како госпођа Фихте подноси свог мужа. (Можда је одговор у томе што је Фихте умро од грознице коју му је она пренела). Наравно, Фихте није имао на уму ни једну појединачну особу под "бићем" и под "ја". Ови појмови заправо означавају "примордијалну акцију интелекта", првобитно несвесну, која се потом дели и проналази индивидуални израз у коначним бићима као што су ти и ја. Но, у каснијим написима, Фихте радије користи термине "Бог" или "Живот" уместо "биће" и "ја". "Само једна ствар постоји по себи: Бог... чисти живот... Јер кроз Његово биће све је дато; нити изван Њега ново биће може настати, нити унутар Њега".¹⁸

Иако Фихте није могао замислити "како људи не могу да схвате" његову позицију (24), он признаје потребу да им се објасни зашто ово "примордијално" биће мора претпоставити "небиће" у облику "спољашње" стварности. Оно то мора учинити да би било свесно било чега, јер "ако треба да било шта [ре]презентујем, морам га супротставити [ре]презентујућем бићу" (105). Свести су нужни објекти којима нас мора снабдети само биће, у коме се, у неком смислу, они налазе. Но, Фихтеов првобитни проблем остаје зашто се биће осећа ограниченим, "пасивним у односу на небиће, [зашто је] несвесно властите активности" у производњи света? Решење је у томе што је биће свесно своје активности као "тежње" (*Streben*), напора да се одржи у својој прастарој, неподељеној природи. А све што тежи нечему, изискује препреке које треба савладати, поље деловања на коме ће се тестирати, баш као што монах може *покушајти* да остане чедан само ако се подвргне искушењу. Отуда не само што биће мора претпоставити постојање небића као сопственог изазова, него је потребно и да се осети "ограниченим и ускраћеним... у физичком свету" (234). Присетимо се да је чудовиште Франкенштајн водило живот супротстављен животу свог творца. Фихтеов свет природе не може да ради баш то, али ако ће служити као право поље деловања за моралне тежње Бића, оно мора деловати као да је страно и независно.

Управо око питања третмана природе као неке врсте курса за обуку моралних командоса Шелинг изражава оштро неслагање са сво-

јим бившим ментором. У овој фази дугогодишње каријере која се завршила у мање-више ортодоксном хришћанству, Шелинг је још увек прихватао идеалистичку премису "чина" којим потенцијално самосвесни апсолут претпоставља "не само [индивидуално] биће... него и све остало" (S 42). Фихтеова позиција, као што је Шелинг види, уз неприхватљиве последице антагонистичког односа између човека и природе пренаглашава улогу "субјективне свесности". Она се опасно приближава "релативном" или "емпиријском" идеализму, који је Кант осуђивао, који се са спољашњом стварношћу опходи као са пуким садржајем ума. (Фихте понекад заиста говори као да је та стварност илузија: "сва стварност је сведена на прелепи сан").¹⁹ Објективност или природа није производ субјективности или ума као што се обично схвата – и једно и друго су подједнако аутентичне "претпоставке" апсолута. Зато је природа "успавани дух" или, у свом "активном" аспект, *Natura naturans* – Спинозин термин за динамичну, сврховиту целину.

Шелинг је толико нестрпљив да спречи да му се идеализам распадне у облик субјективизма који он, у односу на свој систем, назива "идеал-реализмом" (S 41), а у односу на апсолут као "индиферентност". Апсолут није више субјективност него објективност, а није ни обрнуто, него је он њихов идентитет, оно што је наизглед расцепљено на ум и природу. Надахнуће за ово опет долази од Спинозе – за кога постоји обновљено интересовање међу романтичарима – за кога се једина истинска супстанција може индиферентно посматрати као ум или природа (в. одељак Монизам и монатологија). Тај идентитет или "индиферентност" је, тврди Шелинг, неизрецива мистерија и стога се о њему може "контемплирати" само кроз уметност и "колективну интуицију" религије и мита (I 55).

Овакво гледиште на апсолут као неизрециви идентитет се показало неприхватљивим Шелинговом колеги-студенту Хегелу, старијем по годишту и нешто мањем *вундеркинд*у. Шелинг је мета Хегелове критике у његовом првом великом делу када говори о "монохроматском" поформализму... појединачног увида да је у апсолуту све истоветно. Пошто се у Шелинговом апсолуту ништа не може разликовати од било чега другог, тај апсолут је "ноћ у којој су све вроне црне" (PS 15-16).²⁰ (Као прилично раздражљив момак, Шелинг је с горчином посматрао Хегелову критику као мешавину плагијаризма и отпадништва, баш као и Фихте Шелингову критику учења о природи.) Хегелова тврдња је и Фихте Шелингову критику учења о природи. Апсолут потенцијално самосвесна "интелигенција", онда се мора препустити "артикулисаном мозгу" од стране својих најпривилегованијих носилаца, рационалних људских бића. Погледајмо како то објашњава један од тих носилаца, сам Хегел.

Георг Вилхелм Фридрих Хегел (1770–1831) најпре је посматран као прозаични Шелингов ученик. Али када је 1807. објавио *Феноменологију духа*, почело је конструисање најамбициознијег и најсложенијег метафизичког система у историји, који од тада врши огроман утицај. Само у филозофији друштва, величали су га као надахнуће марксизму, фашизму и партиципативној демократији. Хегел се родио у Штутгарту и предавао у школи и на различитим универзитетима пре него што је 1816. добио катедру у Берлину, коју је држао све до смрти од грознице, попут његовог претходника Фихтеа. Вероватно је умро задовољан јер не само што је његова политичка филозофија постала званична пруска идеологија, него зато што и његова метафизика, као што ћемо видети, подразумева да његово артикулисање пруске идеологије испуњава читаву сврху историје. Као особа, Хегел се вероватно мало коме дојмио као човек са мисијом остварења историје. Иако је био већи космополита од Канта, понашао се веома уштогљено, а његова конверзација за вечером је, верујемо ли Гетеовом опису,²¹ била мучна као и његова проза. Човек се пита како су се његови студенти – или тек његови ученици – хватили у коштац са изјавама типа “живо биће је силогизам чиници – хватали у коштац са изјавама типа “живо биће је силогизам чиници су сами тренуци силогизми”, изговореним испрекиданим јужномачким нагласком.

Хегел је имао амбицију да пружи систематско објашњење апсолутне стварности као целине. То је изискивало да одбаци Кантово гледиште да покушаји разума да оде изван граница разумевања и схвати стварност као целину има за резултат нерешиве антиномије. Морално и естетско искуство може, за Канта, наговештавати да је стварност сврховита целина, али њена природа остаје “несхватљива”. Видели смо да се са овим слагао Шелинг. Хегел се такође слаже да ако је разумевање једино средство да се схвати целина, то би оставило “нешто мистериозно”. То је стога што разумевање оперише спорним, “супротним” појмовима као што су “konačno” и “beskonačno”, или “слобода” и “каузалност”. Хегел, међутим, инсистира да ум може “трансцендирати разумевање” и “садржати супротности”. Отуда целина, или оно “мистично”, није “неприступачна мишљењу” (EL 82).

Дијалектичка мисао, како је назива, не води нас у антиномије, него према “решењу контрадикција” са којима се сусрећемо у разумевању. Оно што су Кант и Шелинг превидели јесте “огромна снага негативног” (PS 32). Управо је у сусрету са контрадикцијом ум принуђен да “превазиђе” (*aufheben*) своје претходне појмове о стварима и да напредује на виши ступањ, ослобођен супротности, али са вероватно неком новом, која заузврат подстиче на даље дијалектичко разрешење – и та-

ко даље. Хегел убрзо компликује ствар тврђом да дијалектика није једноставно процес размишљања, него је на делу у самој стварности, у природи и историји. Или, да бисмо додатно закомпликовали, мисао и стварност се у крајњем исходу не могу разликовати. “Биће је мисао”, а “оно што је актуално јесте рационално” (PS 54, 10). “Појам (или... субјективност) и објекат су... исто” (EL 193), чак и ако се – додајмо поврх свега – они најпре морају посматрати као “разнолики”.

Да би нам ово деловало сувислије, погледајмо редослед у Хегеловој троделној *Енциклопедији филозофских наука* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*), који почиње са *Логиком* у којој истражује појмове као систематичну целину, и одатле наставља са јој импликацијама система по природне и људске светове, које излаже у филозофијама природе, односно духа. (Одложимо, на тренутак, Хегелову тешку идеалистичку тврдњу да је стварност на неки начин производ, па чак и да је неразлучива од онога што назива идејом). Хегелов маневар у *Логисти* подсећа на маневар војводе од Јорка. Ми се пењемо кроз низ појмова све док не дођемо до оног највишег, до идеје, па се потом спуштамо, али смо овога пута наоружани оним што смо научили на врху. Марш навише је углавном у валцерском ритму дијалектичког ума, који ствара “синтезу” од два супротна термина. Представимо то мање живописно: ако почнемо од неспорног и, самим тим, “празног” сеније концепције, да бисмо коначно стигли до концепције стварности као јединствене, сврховите и духовне целине. Та концепција је идеја, која се може схватити само на крају процеса у који су биле укључене раније, “једностране” концепције у довршену целину (PS 20).

Овде ћу скицирати “хегелијански жаргон” само у главним цртама. “Најпразнији” појам стварности јесте пуко *биће*, али он је толико неодређен да бисмо, као што је схватао Плотин, исто тако могли описивати стварност као *нишџа*. Но, “синтезирањем” та два појма стижемо до појма *јосџајања*, осцилације између бића и ничега, а тиме и до појма стварности сачињеног од “детерминисаних ствари”, које се међусобно разликују по ономе што нису. Нажалост, појам посебног, детерминисаног бића је некохерентан, јер ако је дефинисан “границама” које га раздвајају од других бића, ми о њему можемо мислити само у релацији са њима, а о њима се може мислити само у релацији са широком мрежом бића итд. Стварност се, стога, не може замишљати као скуп посебних објеката јер нас мисао о објекту убрзо доводи до целине чији је он део (EL 92-3). Ту целину бисмо онда могли мислити као систем каузалних закона, закона са “међусобном интеракцијом” који од ствари чине то што јесу. Међутим, ако нису “утемељени” у нечему дубљем, каузални закони су само контингентни и не могу објаснити зашто ствари *морају*

бити такве какве јесу. Као што ни целина не може бити "утемељена" нечем дубљем, јер око ње не постоји никакав "спољашњи омотач". Стога морамо мислити целину као нешто вођено "унутарњом" концептуалном нужношћу, а не каузалном. Шта-више, ова целина је независна од било чега "спољашњег", мора се посматрати као "слободна". "Стога је слобода спозната нужност" (EL 158).

Појмовне релације се обично сматрају "субјективним", као својства ума и његових операција. Али за Хегела, појмови не могу бити обичне менталне апстракције стварности – они и њихове везе морају бити утемељени у стварности. Са друге стране, појмовним процесима се може подврћи једино нешто *слично уму*, "јер се они одвијају руковођени... сврхом" (EL 212). Стварност стога не можемо посматрати као обичан "механички" или "хемијски" процес. Уместо тога, на њу морамо гледати као на сврховиту целину, насталу из циљева рационалног "бића". Такозвани спољашњи свет је само "огртач", испод кога "скривена лежи" рационална сврха. Овим су субјективитет и објективитет појмовни и актуални процеси – уједињени у коначну концепцију стварности као сврховиту целину *сличној бићу*, у идеју (EL 212).

Природа и историја

Већина коментатора су највише импресионирани Хегеловом применом ове грандиозне коначне визије него кривудаваим аргументима који доводе до ње. Природни и историјски процеси су, по Хегелу, конкретне манифестације идеје или духа. "Историја је развој духа (*Geist*) времену, као што је природа... развој идеје у простору" (PH 72). Ако је *Логика* "презентација Бога, као што је Он... пре стварања природе и коначног ума",²² филозофија природе и ума су, такође, презентација Бога на делу.

Имајући у виду Хегелову визију идеје, требало би очекивати да природни процеси подражавају процесе појма који су кулминирали тој визији. Они то и чине, каже Хегел. На пример, баш као што је неадекватна концепција стварности као скупа посебних, коначних објеката, такви су и сами објекти. Ништа више од појмова о њима нису само довољни ни објекти. Зато су они подложни променама и уништењу: они "носе у себи клицу смрти" (EL 92). Концептуална супериорност сврховитог објашњења над "механицистичким" и "хемијским" огледа се на нивоу природе настајањем обичним хемијским процесима сврховитих живих организама.

Много утицајније је било Хегелово објашњење историје, не само зато што је привлачило чак и оне који су, попут Маркса, одбацивали

метафизику духа. Историја је прича о томе како смо постали свесни онога што јесмо, како смо "нашли себе у свету" (EL 194) и признали да нисмо "отуђени" од остатка стварности, да је "све на небу и земљи" прожето људском мишљу. (Код Хегела, видимо то сада, његов и наш лајтмотив отуђења има позитиван одјек.) Такође, историја је за Хегела и прича о нечем још већем – о духу, Богу и идеји, чија смо "средства" ми, рационална створења. Но, његова прича остаје узбудљива без додатних поткрепљења.

Феноменологија духа почиње причом о човеку који наивно верује у свет око себе, који је "утонуо" у природу попут животиње. Завршава се са сазревањем његовог осећања за "самосвесну слободу да се буде у миру са самим собом" (PS 12). Између тога, простиру се миленијуми отуђења, током којих се људско биће бори да схвати властиту јединственост и слободу, а да тиме не буде "одсечено" од света природе. Та борба је тешка јер што више видимо себе као део природног поретка, све нам је теже да себе сагледавамо као истински слободне. На самом почетку ове борбе, тактика је да треба надвладати оно што изгледа спољашње или страно, али се тиме парадоксално показује зависност од спољашњег јер без њега, не бисмо ни имали шта да надвладамо. Уосталом, како победа над неом природом може створити задовољавајући осећај личне слободе? Она то, заправо, не може и то је разлог зашто циљ самосвесне слободе "достиге... задовољење тек у другој самосвести" (PS 175). Одатле следе покушаји да се сопствена слобода докаже поробљавањем других људи. Парадокс је у томе што је роб, а не господар, тај који гаји "свест о свом истинском, независном бићу". То је првенствено због тога што он кроз рад "преобликује" своје окружење и тако почиње да назире да свет "није споља, нити у другоме", него да је он производ људске сврхе (PS 195).

Ипак, роб је и даље роб и није сасвим независан. Из овога проистичу различите стратегије: потврдити властиту слободу порицањем или умањивањем спољашњег света, тако да не постоји ништа – барем ништа што би нешто значило – од чега бисмо могли бити "одсечени" и чиме бисмо могли бити ограничени. Овде сусрећемо скептика који пориче овај свет и стоика који се, иако је равнодушан према свету, идентификује са својим унутрашњим животом. Такође срећемо и "несрећну свест" средњовековне религије (в. одељак Неоплатонизам и рано хришћанство). Физички свет се не пориче, него се презире – отуда такве праксе као што је аскетизам и флагелација, а жудњу према небесима са духовима више не ограничавају окови тела. "Несрећна свест" је стога потпуно отуђена, "пресечена на два дела", на физичко и духовно подручје.

Иста ова подела, која се више не сматра разлогом за потиштеност, среће се и у дуалистичким теоријама "Доба разума". Њихова

стратегија је да се свет посматра као материјални механизам разумљив нама, рационалним створењима, због божански установљене хармоније између природе и ума. Сада смо поново на прагу открића хармоније између нас и природе, али тај праг још увек нисмо прешли. То је очигледно, прво, просветитељско гледиште на наш однос према Богу као далеком, спољашњем творцу и друго, кантијански поглед на људе као на рационална бића која се боре против своје физичке и емоционалне природе. На тренутак ћемо овде оставити причу о Хегелу, јер је за њено схватање потребно знати његову моралну и политичку филозофију, о чему ћемо касније. Прво да се посветимо незавршеном послу.

Хегелова историја је, сетимо се, прича о напретку духа или идеје кроз време. Кроз њу се одражава идеалистичко настојање да је све "постојат" или "производ" духа. "Дух је узрок света" (EL 8), сматра Хегел и ова доктрина је филозофска артикулација "дубоког" хришћанског увида да је "Бог ни из чега створио свет" (EL 128). Хегелова доктрина не подразумева да је свет илузија или сан. Он није "субјективни" или "емпиријски" идеалиста. Она такође не подразумева ни да је дух или Бог "душевна ствар" која је створила свет независно од себе. Дух постоји само у свом "изразу" и кроз њега, кроз природу и људска бића.

Међу стварима које Хегел подразумева, сигурно се налази и следеће. Не постоје сирови, неконцептуализовани чулни подаци нити неконцептуализовани ентитети, као што су Кантове ствари по себи. Друго, материја не може објаснити ствари које доживљавамо у одсуству сврховитог агенса, а природа и људска историја се могу схватити само кроз њихов циљ – достизање самосвесне слободе. По овоме и свему другом, свет је "интелигентнији" и "сличнији уму" него што се обично мисли. Критичари се не слажу да ли је Хегел хтео да оде још даље. "Хегелов идеализам је... двосмислен: тврдња да је... [светски] процес касцина једнак уму или аналоган њему... може се тумачити као темељна спиритуалистичка доктрина или као релативно модернистичка доктрина која се тиче концептуалне структуре света и историјског развоја човечанства".²³ Друго, "скромно" тумачење Хегелове позиције је интересно, мада не толико узбудљиво, и гласи да не може постојати искуство о свету осим кроз појмове које су људска бића развила кроз историју. Тешко је, међутим, ово уклопити у Хегелово спомињање светског "проузрокованог" духом и света као "површинског спољашњег слоја" испод кога је идеја (EL 8).

Од помоћи је можда размислити о следећем запажању: "природно" ништа друго него идеја... али идеја у облику постизања оног крајњег [Entäusserung] (EL 18). Овде имамо мисао, сличну Спинозиној, да је идеја према свету у истом односу као и језик према својој физичкој експресији.

Баш као што један систем, да би био језик, мора пронаћи средства да се изрази, тако су и идеје или духу потребни "носиоци" у облику коначних умова као што су наши. Такође му је потребан и просторно-временски свет, јер умови морају бити отеловљени зато што је њихово сазревање свести и самосвести могуће једино кроз однос са стварима у природи. Штавише, пошто се природа може мислити кроз нас као "носиоце" духа, она се може артикулисати у складу са концептуалним системом идеје и тако сама постати израз духа. Још увек се може расправљати о томе да ли је овако конструисана Хегелова доктрина "темељно спиритуалистичка", али она је сигурно имала амбицију да "поново установи грчки *логос* на основу модерног духа који је спознао себе".²⁴ За Хегела, као за многе раније писце са којима смо се сусретали, природа и историја су говор Бога.

Етика, политика и апсолутни дух

Видели смо да су апсолутни идеалисти делили романтичарско зајимљање за јединство, што је видљиво не само у описаним метафизичким напорима, него и у њиховом опхођењу према култури, науци, моралу, политици, филозофији и религији. Све то мора бити у блиској вези јер је манифестација јединственог "ја" или духа, чији смо ми "носиоци". Погледајмо стога њихове напоре да сву ту људску праксу инкорпоришу унутар опште метафизичке визије.

У Кантовој етици, средишњу улогу игра појам слободе. Не само што је осећај слободе сведочанство о нашој слободи избора, него и "добра воља" мора бити аутономна, стварајући самој себи принципе понашања. Штавише, аутономија и слобода других људи су кључни у одређивању понашања према њима. Идеалисти још више наглашавају слободу. Слобода није само *наша* наважније својство, она је суштински аспект саме стварности, апсолутног "ја" или духа. Остварењем наше слободе, остварује се и апсолут. То није неспојиво са рационалним и нулним поретком стварности, јер према схватањима Русоа и Канта, истинска слобода није хир или каприциозност, него вољно прихватање онога што је рационално нужно. "Највећа независност човека", писао је Хегел, "јесте његова спознаја себе као потпуно детерминисаног апсолутном идејом" (EL 158). Коначно, *неслобода* је ограниченост нечим солутном идејом – када се једном то "нешто" препозна као рационално, "спољашњим" – када се једном то "нешто" препозна као рационално, испарава осећај ограничености. Једино се луд човек опире "ограничењима" закона логике.

Са оволиким дугом према Канту, не чуди што су идеалисти ширили властиту верзију категоричког императива. Шелинг, рецимо, ис-

правни захтев да бисмо требали желети да се само наше властито само-
одређење посматра као "ништа друго него категорички императив...
који изражава Кант".²⁵ Самоодређење је, тврди он, ствар коју сва раци-
онална људска бића могу желети, без обзира на њихове околности. Он,
међутим, одбацује Кантову дихотомију између слободног, рационалног
бића и емпијског бића, које робује механизмима жудње. Наравно,
могуће је разликовати деловања која произилазе из рефлексије од
оних које је надахнула, рецимо, пожуда. Али независности и самоодре-
ђењу тежи читаво људско биће, а не његова половина. Чак се и пожу-
да мора посматрати у терминима ове тежње, јер, као што пише Фихте,
"мој порив као бића природе и моја тенденција као чистог духа... јесу
један исти оригинални порив".²⁶ Морални агенс није у рату са својим
"нижим" бићем, јер задовољство и жеље, ако се правилно усмере, тако-
ђе играју улогу у самоодређењу живота.

Хегел своју критику фокусира на Кантово изоловање рационал-
ног, моралног бића из ширег контекста живота. Он то види као главни
симптом дуалистичког размишљања које је одликовало "Доба разума",
тачку на којој смо наш кратки приказ раздвојили од историје свести. За
Хегела, принцип дужности до кога се стиже из фотеље, без ангажова-
ња логике, осуђен је да буде "крајње равнодушан... према било каквом
садржају" (PS 644). Кантов категорички императив је "празан", јер
било која максима о понашању може избећи недоследност ако се па-
жљиво формулише. Стога овај императив даје *carte blanche* обичном
уверењу да треба радити оно што осећамо да је исправно и морално
позерству. Кантова грешка је у томе што је издигао моралност индиви-
дуалне дужности [Moralität] над етичким поретком [Sittlichkeit], јавним
нормама и принципима који руководе друштвом. Грађанину тек као
учеснику у етичком поретку могу бити одређене личне дужности. За-
моралним резонавањем из фотеље. Са друге стране, заједница мора
бити праве врсте, она мора бити аутентична држава.

Хегелова теорија државе, видели смо раније, подстакла је рађање
разноликих идеологија. Драматично позивање на државу као "саврше-
но отеловљење духа" (PH 17) и "секуларно божанство" (PR Add. 272)
као да подстиче фашистичко тумачења, али погледајмо то изнова. Као
скоро све код Хегела, и држава се може сагледати из две дијалектичке
перспективе: из историјске, она је исходиште мање адекватних облика
политичке организације, док је концептуално она "негирање" или син-
тезирање "једностраних" концепција друштвеног живота. Разум захте-
ва настанак државе, а оно што разум тражи, историја му на крају и
обезбеђује. Међу историјским претходницима државе су грчки полиси и
Римска империја. Но, они су били осуђени на изумирање, али из разли-

читих разлога: први зато што је јединство било засновано на неразум-
ним емоцијама, а други зато што је функционисала као систем "ап-
страктног права". Првом су недостајали рационални ресурси, а другој
лојалност и патриотизам да би држали несугласице у подношљивим
границама и да би одговорили на спољашњу опасност.

Хегелов појам државе јаснији је када се прочита његова тврдња да
је она "уједињење породичног принципа са принципом грађанског дру-
штва" (PM 535). "Породица" је заједница коју на окупу држи "љубав",
"јединство срца" и, дословно, "јединствена личност". Њој недостају ра-
ционалне процедуре за заштиту појединачних интереса, а тај недоста-
так је отклоњен у "грађанском друштву", али на штру осећања зајед-
нице. Грађанско друштво је, у суштини, друштво каквим га виде теоре-
тичари друштвеног уговора попут Лока, "гомила атома", скуп поједи-
наца који невољно ступају у заједницу да би ефикасније следили вла-
стите интересе него што би то могли у природном стању. Грађанском
друштву је инхерентна нестабилност јер оно не може да се позове на
осећај лојалности да би зауздало сукобе, попут оних између богатих и
сиромашних, који су неминовни. Но, када једном попусте те узде, све је
могуће јер послушност закону не диктира ништа осим властитих инте-
реса. Када они више не служе друштву, они му се супротстављају у об-
лику "незаконитих акција... беса разарања" (PS 538). Француска револу-
ција и Владавина терора су казна коју плаћа друштво које није постало
истинска заједница и у коме је слобода изједначена са необузганим сле-
ђењем интереса појединаца.

Држава комбинује "моменте" истине у "породици" и грађанском
друштву. Она је заједница која почива на везама љубави и лојалности,
али таква у којој се грађани препознају као аутономни појединци. На
тај начин, они не гледају на владу и њене законе као на нешто "страно"
или као на "нужно зло" – они им се вољно подвргавају као инструмен-
тима рационалног система. Стога, "када држава... конституише зајед-
ницу... и када се субјективна воља људи покорава законима, нестаје
контрадикције између слободе и нужности" (PH 39). Грађани не могу
бити огорчени на државу јер цене да могу стећи индивидуалност и
идентитет само учешћем у заједници чији су закони, традиција и етос
уобличио њихове животе. Они увиђају да "целокупну вредност коју
поседује људско биће... поседује само кроз државу" (PH 39).

После оваквих тврдњи, могло би се очекивати да Хегел предложи
оригинални, ингениозни облик политичке организације. Но, разочара-
вајуће је што је хегелијанска држава моделирана према конститутивној
пруској монархији. У њој је постојало индиректно изборно право, у ко-
ме су посланици једног већа били заступници професија. Но, у тој

држави је постојала владавина закона и знатна слобода изражавања, према стандардима из тог времена. Оно што се Хегелу нарочито свиђа у оваквом државном уређењу је склоност да се охрабри идентификовање појединаца са државом. Краљ, симбол државног јединства, особа је коју грађани могу волети. Лојалност коју осећају према свом професионалном еснафу преноси се на државу, кроз учешће еснафа у законотворном телу. Слобода изражавања уверава грађане да ће се и њихов глас чути. Хегел је свестан колико је тешко обезбедити емоционалну идентификацију људи са државом. Пошто је нереалан Русоов рецепт за веома мале државе, у којима свако познаје сваког, уставним уређењем се мора олакшати настанак нечега као што је “општа воља”. Једна ствар је сасвим јасна: упркос слоганима попут “Држава је секуларно божанство”, у политичком уређењу које прописује Хегел нема ни примесе нечег фашистичког.²⁷

Због великих захтева које Хегел поставља за улогу државе у остваривању људске слободе, могли бисмо помислити да је за њега политички живот била активност без премца. То, међутим, није тачно – постоје више активности “апсолутног духа”: уметност, религија и филозофија. (Главна предност државе је у томе што пружа стабилне услове под којима могу цветати те активности.) Да бисмо разумели Хегелов став о уметности, религији и филозофији, присетимо се два аспекта његовог гледишта о слободи. Прво, слобода захтева свест о томе шта је слобода. “Човек је слободан само онда када спозна себе [да је слободан]” (РН 76). Друго, свесни смо о себи као слободним бићима тек када престанемо да посматрамо свет као нешто “друго, удаљено и далеко”; и уместо тога, почнемо да га видимо попут нас, уму сличног, као манифестацију духа. Активности апсолутног духа јесу артикулација ове слободе, којом се покушава “обновити [наше] јединство” са светом после миленијума отуђености од њега (НР 42). Тек кроз ове активности постајемо самосвесни, слободни и у “сагласју” са светом.

Уметност и религија то постижу тек делимично, јер само симболично откривају истину о јединству људских бића са космосом. (Шеллинг је мислио да је то највише чему се можемо надати, пошто је апсолут неизрециво мистериозан). На пример, хришћанска доктрина стварања *ex nihilo* је симболично изражавање истине – која ишчекује Хегелову рационалну артикулацију – да стварност није ништа друго него дух. Хегелова филозофија, срећом, закључује да је управо она сврха стварности. Изразивши се кроз Хегелово перо, дух поново допева “у склад са собом”, није више отуђен од природе, али је овога пута на нивоу артикулисане, рационалне самосвести (НР 80). Не изненађује што ће овај монументални закључак убрзо бити критикован са свих страна.

да тиме и даље робује вољи. Умревши као створење воље, он ће наставити егзистенцију негде у "океану гноја". Једино нам потпуно порицање воље обезбеђује ослобођење о коме говоре будисти и пушта нас у "ништавило" нирване.

Можемо се запитати ако је воља наш "унутарњи принцип", како је можемо превладати и шта нам се дешава ако у томе успемо. На ова питања, Шопенхауер даје непотпуне одговоре. Изгледа да воља, иако је она наша есенцијална природа, ствара вишак интелектуалне енергије способне да се окрене против ње, као незахвално дете против родитеља. Тако можемо пробати да надвладамо властиту вољу, иако то успевају само неки људи, али после одговарајуће припреме кроз естетску контемплацију и вежбање моралне врлине. Највећа вероватноћа је да се то деси у старости, када је воља уморна, или на самрти – што је теза коју Шопенхауер поткрепљује сведочењима убица пред извршење смртне казне (II 631f).

О судбини онога ко се одрекне воље, мало се тога може рећи. Док је још увек жив, разликоваће се од већине нас. "Њега ништа не може узнемирити" и попут Буде, "он смирено и са смешком посматра фантазмогорије овог света који је некада био способан да покрене и мучи... његов ум" (I 390). Не може се, међутим, описати коначни стадијум када се изгуби воља, *нирвана*, јер је то стање у које немамо приступа ни чулима ни знањем нашег тела. Морамо се стога задовољити "тамом и нејасношћу" мистика (II 610-11). Из перспективе људског сазнања, нирвана се сигурно може назвати једино "ништавилом". Остаје нам, ипак, утеха да би то могло бити само "релативно, а не апсолутно ништавило" (II 612). Нама, створењима воље, која разумеју само оно што опази или концептуализују, такво стање је заиста ништавило. Али исто тако, "и за оне који су успели да у себи преокрену вољу и да је порекну, сâм наш свет, са сунцима и галаксијама, јесте – ништавило" (I 412).

Ниче и Воља за моћ

Ниче је имао једанаест година када је 1855. умро Кјеркегор, али ћемо изменити хронолошки поредак у излагању због блиских веза између Ничеове и Шопенхауерове мисли. Блиских, али такође и комплексних – почетно дивљење, изражено према *Шопенхауеру као васџипшачу*, касније узмиче пред судом да је Шопенхауер био филозофски "декадент" (WP 612).³⁴

Фридрих Вилхелм Ниче (1844–1900) једна је од најупечатљивијих фигура у историји идеја. Сама његова физиономија – разбарушена коса, огромни бркови и пламени поглед – урезују се у памћење попут ње-

гових афоризама: "Бог је мртав", "Неки су се постхумно родили" итд. Ниче је животом потврђивао своја уверења да је филозофија лична рефлексија њеног аутора. Дечаштво проведено у сладунаво женском лутеранском домаћинству, невесели професорски период у Базелу, ватрено пријатељство са Вагнером у чију је жену био заљубљен, болни раскид са композитором после првог фестивала у Бајројту – све то је нашло одраза у Ничеовим делима. Као и године болести и усамљеност – везе са женама су му биле безнадежне, а сâм је био превише осетљив да би гајио дуготрајна пријатељства – и лутања Европом, све до менталног колапса 1889. када је пробао да једног магарца заштити од његовог бруталног власника. У последњој деценији живота, Ниче је практично вегетирао и није био способан да стекне увид у славу коју су почињала да уживају његова дела.

Ничеов утицај на књижевнике у следећем веку – на Андреа Жид, Томаса Мана, Штефана Георга и Бернарда Шоа – без премца је међу филозофима деветнаестог века. Такав је и његов утицај на најновије филозофске токове у континенталној Европи, после слабљења марксизма и ерозије Ничеове репутације као претходника нацизма. Чак је и унутар много уздржаније англо-америчке традиције проглашен за "највећег моралног филозофа прошлог века".³⁵ Тешко је наслутити разлоге његове популарности међу теолозима и феминисткињама, имајући на уму јетке примедбе на рачун и свештеника и жена.

Несрећа са статусом "првог деконструкционисте метафизике" којој Ниче ужива међу француским "постмодернистима" – који исказују почаст његовој мисли максимом "да би сте га унаказили, ућуткајте га"³⁶ – јесте у томе што нас спречава да сагледамо колико он дугује мислицима пре њега. Од Хераклита је наследио живи осећај за свет у сталним променама и кретању; од Хјума – барем је Ниче тако мислио – идеју да су бића и супстанције фикције које не кореспондирају ни са чим у паради пролазних феномена који сачињавају оно једино што постоји, емпиријски свет; од Канта, убеђење да су искуство и расуђивање једино могући кроз наше наметање поретка на феномене.

Такво наслеђе се додатно радикализује када се преко Хјумових и Кантових тврдњи нанесе Шопенхауеров нагласак на вољи и енергично номиналистичко гледиште о важности језика. "Појмови су једино могући тамо где постоје речи" (WP 506), јер различите ствари потпадају под појам једино ако се на њих примени иста реч. Хјум није ишао довољно далеко у жалби на склоност људи да сличност мешају са истоветношћу, јер су чак и сличности које приписујемо тобожњем искуству функције језика. Реч "пас" не односи се на створења која су по себи слична и обрађују једну природну врсту – пре би се рекло да ми различита створења групишемо под заједничком етикетом. Овакво груписање је нужно да

би били могући комуникација и деловање. Из истог разлога, потребно нам је нешто попут синтетичких *a priori* категорија. Али оне нису, као што Кант мисли, стања заувек фиксирана да би било какво искуство било могуће – пре ће бити да су то стања којима обележавамо проток чулних података "у сврху очувања створења као што смо ми сами" (BGE 11). Са другачијим потребама, наметали бисмо другачије "перспективе" искуству – имали бисмо, рецимо, другачију математику.

Ниче одавде стиже до запањујућих тврдњи о истини и знању, као што су да је истина "илузија за коју је човек заборавио шта је у ствари".³⁷ Он на овако драматичан начин одбацује идеју да било која тврдња или мишљење може бити истинита ако је подударна са стварношћу. Између мишљења или тврдњи с једне и стварности с друге стране не може бити подударности јер су концептуализација и језик структуре које намећемо ономе што доживљавамо, а њих стварност по себи нема. Наша "воља за моћ" – наш порив да унесемо поредак у наше животе и Наше искуства – изискује да се "намећемо настанку карактера бића" (WP 617). Такође је и знање једна од "највећих бајки", ако се оно замишља као подударност између веровања и стварности. Чак и Кантове априорне истине су заправо "погрешни судови", али због тога нису лоши јер је нужно "веровати у њихову истинитост", барем створењима као што смо ми (BGE 11).

Ниче је, међутим, свестан да је потребно постојање функционалних разлика између истине и лажи, знања и обичног веровања. Стога нуди прагматични појам истине и знања као "награде" коју нам може приуштити веровање тиме што ће нам доделити моћ и тако задовољити наше потребе. Свако веровање је "грешка", али унутар те грешке можемо разликовати веровања "без којих извесне врсте бића... не могу живети", те се овде зато "заиста може говорити о истини". У том смислу, "коначна детерминанта" истине је "вредност за живот" коју носи веровање, при чему се живот схвата као воља за моћ и ред (WP 584, 493).

Ниче је мање времена посветио одбрани ових тврдњи, а више показивању зашто људи нису вољни да их прихвате. Заиста, људи су склони да иду супротним смером и постулирају "истински свет" са таквим средишњим чиниоцима метафизике као што су Бог, ствар по себи, супстанција и бића. Један део дијагнозе је лингвистички. Попут Витгенштајна после њега, Ниче се жали због склоности људи да претпостављају да ентитету, прво, мора одговорати одређена именица и друго, да дистинкција субјекат-предикат има паралелу у дистинкцији између супстанција и њихових својстава. Један од разлога "зашто се још увек ни смо ослободили Бога је то што и даље верујемо у граматiku" (TI 3.5). Посебно велико искушење је узети "ја" као име трајног ентитета, бића или душе, које онда нелегитимно разликујемо од његових чинова или

искустава. Када једном поверујемо у душу, спремни смо прихватити друге супстанције. И обрнуто, "ако дигнемо руке од душе, недостајем предуслов за 'супстанцију'" (WP 485).

Но, граматика нас може завести једино ако смо вољни да нас заведе. Ничеово објашњење ове вољности припада моралној психологији. Моралност је средство које користе "слаби", "јадни и презрени" да би исказали своју вољу у сусрету са "јаким". Она не служи да би се одуздало понашање агресивних, већ да би се хранио осећај властите вредности. Ова "моралност крда" изискује појам бића или душе – прво, јер морална кривица и "огорченост" морају бити усмерени на нешто што се може казнити због претходних недела и друго, јер ако разликујем своје биће од акција, могу се утешити да ја, моје "стварно" ја није такав слабић, како би могле да сугеришу те акције. "Слабима" је, стога, "потребна вера у ту... ствар због инстинкта за... самопоптрвљивањем" (GM I.13).

Заправо, "слабима" је потребно да верују у "истински свет". Пошто нису способни да прихвате свет онакав какав јесте – јер је то свет у коме губе – "морају замислити неки други, вреднији" (WP 579). Становници "истинског света", поготово Бог и "објективне" вредности, такође имају стратешку вредност, јер ако се "снажни" могу убедити да њихово понашање крши божански санкционисан морални закон, они ће вероватно од њега одступити. Вредности за Ничеа, укључујући и оне моралне, нису откривене, него измишљене и наметнуте, а различите вредности одражавају супротстављене потребе и путеве ка моћи различитих врста људи. "Слаби" имају чврсто уврежени интерес да постоје моралне вредности, попут сажалења и алтруизма, јер су оне "повољне за 'оне који пате'" (WP 266). Упркос изјавама као што је да "не постоје моралне чињенице" (TI 6.1), Ниче није, строго посматрано, морални релативиста. "Слаби" су толико били успешни у отимању значења моралних термина да је сада већ по дефиницији истина да је, на пример сажалење морална вредност (GM I). Онај ко попут Ничеа одбацује такве вредности је "аморалан", а његова властита "скала вредности" је без трунке морала, "с оне стране добра и зла". Он, у ствари, не одбацује моралне вредности *tout court* – на крају крајева, оне су ваљане за "чланове крда", али не и за, као што ћемо видети, оне племенитијег "педигреа".

Са порицањем "објективних" вредности, Ниче прихвата облик нихилизма, "радикално одбацивање вредности [и] значења" изван онога које су нам додељене (WP 1). Иза изјаве "Бог је мртав" крије се мисао да је читав свет без вредности и значења. Ниче је, међутим, склон да се дистанцира од оних нихилиста који су на ту вест реаговали негативно порицањем самог живота. То су били нихилисти-бомбаши по "санк-

петербуршком моделу", који су искаљивали бес против саме егзистенције и – дугорочно опаснији – заступници "пасивног" нихилизма, производ истрошености и симптом "опاداња и гашења духа" (WP 22ff). Постоји, рецимо, "последњи човек": добродушни егоиста који упражњава задовољства не због жеље за животом, већ зато што нема стварне циљеве и који толерише различитости, не због либералних убеђења, већ зато што је живот подношљивији ако се слаже са осталим људима (Z Увод 5). Најгори од свих су проповедници "новог будизма", који због "потештености и немужевне блакости" више воле "ништавило" од актуалног света (BGE 202). Ничеова мета је, наравно, Шопенхауер. Он је био у праву када је људску егзистенцију и читаву природу видео као израз воље, али није био у праву када ју је оплакивао. Његов "идеал" "утрућа" супротност је идеалу "већине живих људи, који признају овај свет... и који желе да се *оно што је било и оно што јесте* понавља до вечности" (BGE 56). Ниче је веровао да се читав ток света бесконачно понавља, мада је стварна важност "вечитог враћања" била у томе што је лични став према том питању – осећај радости или грозоте који је изазивало – за њега представљао лакмус-тест афирмативног или негативног погледа на живот.

Ничеов озлоглашени натчовек (*Übermensch*) јесте неко ко на "смрт Бога" има сасвим "афирмативан" поглед. Он је "разум земље" (Z Увод 3), јер по њему, свако ко може да нечему тежи, томе и треба да тежи. Насупрот нацистичким тумачењима, надљуди нису владајућа елита, него усамљена бића која презиру политику јер "није вредна труда за најнадареније од духова" (D 3.179). Медијум натчовека, дакле, није политика, него *уметност*, "једина сила... која се може супротставити порицању живота". (Барем такву доктрину има Ниче у последњим делима, као и у првом великом делу, *Рођење трагедије*, мада у понеколико измененом облику). Јер тек када особа "ужива као уметник" можда бити у стању да "ужива у осећају моћи" (WP 853). Не ради се о томе да је натчовек штедрије одарен вољом за моћ него ми остали – он се заправо суочава са чињеницом да он сам представља есенцију воље за моћи, он то прихвата и делује у складу са тим.

"Уметност" коју практикује натчовек мора се схватити у ширем смислу. За њега су свет и он сам "уметничка дела" – сами по себи су безоблични и имају потребу да им се да облик, да се "креирају", попут једносимфоничне или скулптуре (WP 795-6).³⁸ Натчовек "превазилази" себе, намеће структуру и наративни поредак разноликим апетитима и искуствима које погрешно именујемо "бићем". Такође и моралност, на неки начин, служи за наметање поретка људским животима, али моралне вредности инхибирају раст према свим правцима у којима би могао поћи живот на начин који је неспојив са слободном креативношћу натчовека.

ка-уметника. Оне су вредности за људе без снаге да се суоче са одговорношћу "стварања себе" и наметања свету властитих "перспектива".

Ничеов опис натчовека је овлашан. Коначно, таква се особа још није појавила. Можда је најпотпунију индикацију о таквој врсти људи Ниче имао на уму када је писао посвету Гетеу:

"Оно што је он желео била је *целовитост* – борио се против развајања разума, чула, осећања и воље... себе је дисциплиновао у правцу целовитости, *креирао* је себе... рекао је 'да' свему што је имало везе са њим... и зачео је особу која ће бити снажна... самообуздана, која ће поштовати себе, која ће се усудити да обухвати... све што је природно, која ће бити довољно снажна за ту слободу" (TI 8.49).

У Ничеовом идеалу натчовека-уметника има извесне ироније. Та фигура не само што није способна да живи са светом какав јесте, чак и ако је у стању да свету каже "да" на начин на који то не умеју моралисти и свештеници, са својим самозаваравањем о бољем, "истинском свету". "Уметник не сме да види ствари какве јесу, него потпуније, једноставније, снажније" (WP 800). Уметност је можда врхунска манифестација воље за моћ, наметање "бића" над "постајањем", али под тим истим знамењем, она такође манифестује "вољу за кривотворењем". Заиста, "ми поседујемо уметност да не бисмо страдали од истине" (WP 122). За Ничеа не може постојати живот који је у пуној хармонији са светом, не може постојати сасвим "природан" живот. Иако мање радикално од Шопенхауера, Ниче одбацује романтичарски идеал живота који је истовремено чистан и прожет осећајем јединства са космосом. Натчовек часно признаје да је и он, као и све остало у природи, процес воље. Али у упражњавању те воље у уметности живота, он је дужан да, опут скулптора безобличном материјалу, наметне свету облике којих н, у стварности, нема.

Кјеркегор и воља за веровањем

Ниче и Кјеркегор се често оправдано посматрају у пару, као двојица *enfants terribles* филозофије деветнаестог века и "очеви егзистенцијализма", упркос централној разлици између њих двојице: за једнога је Бог "мртав", док је за другог "однос према Богу" једино што нам је важно у крајњем исходу.

Особина коју су обојица сигурно делили била је та што су им животи и личности нашли одраз у њиховим делима. Серен Кјеркегор (1813–1855), који је ретко напуштао родни Копенхаген, био је син побожног, манично-депресивног богаташа. Наслови неких Кјеркегорових књига (*Болест на смрт*, *Смрах и дрхтање*) указују да ни он није

био ведријег расположења. Себе је често описивао као "меланхоличног човека, болне душе", али и "огромне интелигенције", да би компензовао претходно (J 243).³⁹ После краткотрајне каријере дендија у младости, Кјеркегор се верио и кренуо на студије теологије. Брака и каријере се, међутим, нагло одрекао, о чему сведочи неколико његових књига у којима је покушавао да се помири са том чињеницом. Филозофски најзначајнија дела написао је у грозничавом периоду између 1843. и 1846. Његов план да се повуче на село покварили су исмејавање његових гледишта и физичког изгледа у данској штампи. Кјеркегоров одговор је уследио у облику заједљивих напада на копенхагенско друштво и лутеранску цркву.

Необично својство његових најпознатијих дела, поготово оних "естетских", као што је *Или/или*, јесте то што их је објавио под псеудонимом и без било какве намере да касније открије прави идентитет њиховог аутора. Много је мастила потрошено на тему значења ове "индиректне комуникације". Да ли је његов циљ био да се дистанцира од позиција у књижи? Или да региструје, као што сугерише Кјеркегор, осећај да је за изложена гледишта одговорно божанско "управљање", а не човек од крви и меса (CUP 553)? Или може бити да су, читав век раније, псеудонимност, иронија и много шта друго били међу "главним оружјима теорије деконструктивизма" коју је он примењивао да би од својих речи "отклонио" било какво коначно значење или поруку?⁴⁰ Какав год да је одговор, понекад је ризично самом Кјеркегору приписивати гледишта из његових књига, мада је помало мучно послушати његово упутство да се никада не цитира *он лично*, него његови псеудоними.

"Деконструктивистичко" тумачење није нетипично за најновија претеривања о Кјеркегоровој необичности као филозофу. Но, да бисмо га разумели, корисно је нагласити његов континуитет са Кантом и Хегелом, као и разлике у односу на њих двојицу. Са Кантом постоје три важне тачке на којима се с њим сусреће, иако га је Кјеркегор ретри спомињао. Прво, обојица су се слагала да подаци које нам добављају чула нису довољни за доношење судова о свету. За Канта, тај празан простор попуњавају *a priori* принципи који су наш допринос. Но, за Кјеркегора наш допринос је упражњавање воље. "Веровање није знање, него... упражњавање воље", а "сумња се може окончати једино... начином воље", "вољом да се верује" (PF 82-3). Друго, њих двојица се слажу да људи осећају присилу да верују у неке ствари – поготово у то да постоји Бог – које не само што су изван опсега чула, него и изван концептуалног разумевања. "Желимо да откријемо нешто што мисао не може мислити" (PF 37). Али док је за Канта Бог постулат који је ум принуђен да прихвати да би објаснио свет као целовитост, за Кјеркегора је он објекат "скока у веру". Хришћански Бог, вечно биће које ула-

зи у време у облику Исуса, јесте "апсолутни парадокс". А тај "скок" на-
дахњује управо "страст према парадоксу", а не потрага за разумевањем
(PF 37ff).

У Кјеркегоровој доктрини о "два бића", коначно, постоје снажни одједи Кантаовог учења. "Човек је синтеза бесконачног и коначног привременог и вечног, слободе и нужности" (SUD 340). За Канта, "два бића" су уједињена, иако на мистериозан начин, док је по Кјеркегору њихово јединство или синтеза *остваривање*. Зато што мало нас успева у том остваривању, "човек још увек није постао једно биће", него је и даље бојно поље за зараћене стране. Као и у претходним додирним тачкама, и овде се истиче улога коју Кјеркегор, за разлику од Канта, додељује вољи. Управо кроз ту вољу су могућа веровања о свету, у Бога и у остваривање сопства, чак и ако понекад сугерише да је, у друга два случаја, такође неопходна и "милост" (PF 62).

То што се појединац суочава са “истински тешким” задатком у “држању на окупу” “два бића” (CUP 273, 268) подразумева критику Хегела, према коме је Кјеркегор детаљно описао властити однос. Ако је Хегел у праву, теловљена особа је “израз” бесконачног духа, и када та особа једном о томе размисли, нестаће било какав осећај себе као дво-струког створења. Кјеркегор се, међутим, жали да се Хегелов систем уопште не може прилагодити “постојећој индивидуи”. Однос појединца према себи није “сазнајан”, а “апстрактна мисао је туђа кретању егзистенције” у коју је појединац уплетен (CUP 278). Такође је и свако од нас јединствен, а наше ситуације су сувише конкретне да би нам хегелијанске апстракције пружиле осећај индивидуалности. Одавде следи да Хегелов систем није способан да ме руководи у “одлучним корацима” које морам предузети у животу. Он одвраћа људе од суочавања са одлукама које су битне за њихове животе тиме што их третира, рецимо, као пукe “случајеве” у држави, чије законе и традицију морају поштовати. Тиме се заправо охрабрује пасивна идентификација са анонимном “јавношћу”. Хегел је стога крив за “пантеистички презир према појединцу” (CUP 317), за његово утапање у тоталитет. Спомињање “пантеизма” овде није тек реторички украс, јер се Хегел на другом месту критикује због третмана религије као симболичког израза метафизичке истине да апсолутни дух постоји само у космосу и кроз космос који га “изражава”. То је, тврди Кјеркегор, издаја хришћанске истине да је Бог сасвим трансцендентан у односу на свет и нас саме.

Упркос овим критикама, он се ипак у понечему дивио Хегелу. Ценио је његову дијагнозу нормалне људске егзистенције као стања отуђености. Болна је истина, као што Хегел увиђа, да неко ко себе види као одељеног, атомизованог појединца може доживети "грозну... космичку изолацију... заједно са својом страшном одговорношћу" (FT 107).

Отуда потиче привlačност у веровању да смо интегрални састојак у етичкој заједници, па чак и "израз" светског духа. Друго, Кјеркегор је импресиониран широком стратегијом дијалектике, или барем њеном идејом да се у потпуности могу схватити извесна питања само пролажењем кроз раније, мање адекватне стадијуме.

Овде се сусрећемо са најпознатијом темом Кјеркегорове мисли, “стадијумима животног пута”. Добро је речено да он није попут Маркса окренуо Хегелову дијалектику “наглавачке”, него да ју је “посувратио с лица на налицје”.⁴¹ Он приповеда о унутрашњем развоју личности од стадијума “неистине” до стадијума у коме се постаје “у истини” “Естетски” и први стадијум немају посебне везе са уметношћу. “Естетске” фигуре су Дон Жуан (“чулно-еротски дух”), површни дилетант који “игра бадминтон са животом” и хладнокрвни заводник који се поиграва животима других људи. Оно што је таквим фигурама заједничко јесте то да живе за “непосредни тренутак”, они су “стално... у једном тренутку”, “апсорбовани у расположења”, руковођени својим хиром. Они зависе од “стања изван њих самих”, од спољашњих стимуланса, те су подложни “прилици” (Е/О II 234ff). У контрасту са тим, живот човека на другом, “етичком” стадијуму, “посредован” је принципима, поготово онима који се примењују на његов положај у животу, као грађанина, родитеља или нечег другог. То је оно што је Хегел називао *Sittlichkeit*, друштвеном моралношћу, под којом Кјеркегор генерално подразумева “етику”. Коначно, у “религиозном” стадијуму, живот човека одређује вера у Бога – вера која га може довести у сукоб са етичким захтевима. Овај сукоб Кјеркегор илуструје Аврамовом спремношћу да жртвује јединог сина Богу. Ако би се Авраму због тога дивили, то указује да за неке људе у извесним ситуацијама постоји стандард који је виши од норми моралности. “Парадокс вере је у томе... што појединачну индивидуу чини вишом од универзума”. Животом особе која се руководи вером не владају принципи – пре би се рекло да је однос те особе према принципима одређен “кроз њен однос према апсолуту”, према Богу (FT 97).

Понекад се указује да Кјеркегор одбија да се изјасни у корист једног стадијума живота и да се он стога залаже за "изразито модерно гледиште... да је посвећеност... израз избора без критеријума... за који се не може дати рационално оправдање".⁴² Истина је да он наглашава улогу као рационалног доказа у преобраћању људи на етички и религиозни стадијум. Он, међутим, нуди разматрања у прилог етичког, а не естетског живота и у прилог хтења да се "етика суспендује" тамо где то захтева вера. За почетак, "свако ко живи у естетском стадијуму је у очајању", под којим Кјеркегор не подразумева стање очајничке потиштености, него осећај бесциљности живота (Е/О II 197). Али тај осећај

је потенцијално присутан чак и у етичком животу, који се занима само овоземаљским стварима. Истинска "супротност бићу у очајању је веровање" (SUD 351), јер се само кроз "односа са Богом" трансцендирају овоземаљске свакодневне рутине које нам могу изгледати бесмислено. У вези са тим, само кроз хришћанску веру, наду у испуњење и покајање које она нуди човек се може ухватити у коштац са теретом греха који га прати чак и у етички беспрекорном животу.

Овакви аргументи могу звучати чисто терапеутски – имај вере, иначе ће ти живот увек бити подложен осећањима очајања и кривице! Но, за Кјеркегора таква осећања предсказују оно што ми заиста јесмо. У очајању, човек препознаје да је "виши облик егзистенције императив" (Е/О II 197), а осећај греха указује на постојање Бога, у поређењу са којим смо бедна створења. Шта-више, кроз ова осећања, особа преко којих смо бедна створења. Очајање које проузрокује живот у естетском стадијуму јесте "полазна тачка" за признање да ја још увек нисам одабрао "ово моје биће", да још нисам изабрао да будем слободан, јер мој живот и даље "зависи од спољашњих стања" (Е/О II 218, 240). Такође је и кривица "израз самопотврђивања [властите] егзистенције" (CCUP 470) – она је искуство личне одговорности према себи, која се не може пребацити на друштво или на судбину.

Пре него што наставимо, требало би да запазимо једно својство Кјеркегорове мисли које је, на први поглед, у контрадикцији са сугестијом да је кретање кроз три стадијума прогресивно. Скрећем пажњу на његову тврдњу "истина је субјективност". Овај протагорејски слоган као да спречава Кјеркегора од суда да је за неку другу особу бољи другачији начин живота. Али упркос повременом указивању на "истину која је истинита за мене" или на "унутрашњу природу која се на свом врхунцу исказује као објективност" (J 178), Кјеркегор не тврди да је истинитост веровања релативна у односу на то ко верује или да је интензитет убеђења критеријум истине. Да је тако, не би имало смисла његово гледиште да је више (субјективне) истине у искреном поклоњењу (објективно) лажном Богу једног паганина него у површној молитви једног хришћанина истинском Богу (CUP 179f). Кјеркегор не пориче да постоје објективне истине: "ако је објекат према коме се он односи истина, тада је субјекат [у извесном смислу]... у истини" (CUP 178). У многим областима веровања, поготово у религији, неизбежно се сукобљавамо са "објективним неизвесностима", тако да је спекулација о објективној истинитости веровања губљење времена. Стога бисмо требали да се усредсредимо на "односа појединца" према својем веровању, јер се и ту може проценити истинитост, али у другачијем смислу "истине" – колико су, рецимо, његова веровања искрена или аутентична.

Слоган "истина је субјективност" не само да није у контрадикцији са тврдњом да је религиозни стадијум највиши, него је заправо потврда те тврдње, пошто једино религиозна особа, поготово ако је хришћанин, може бити у потпуно аутентичном односу према свом веровању. Прво, једино страствена вера у Бога може да помири осећаје очајања и кривице с једне стране и бескрајни, вечни аспект бића. Шта-више, таква вера је врхунско упражњавање оне слободе која је неодвојива од аутентичног сопства. Управо зато што је хришћански Бог "апсолутни парадокс", он изискује "огроман напор... и одговорност" да би се у њега истински веровало. Коначно, биће је потпуно индивидуализовано кроз веру, јер човек "тек када је сам пред лицем Бога" "уцућује се да постане... коначна индивидуа" (SUD 341). Мој "односа према Богу" различит је од било чијег другог, тако да ће се моја јединственост остварити баш кроз посвећивање том односу и "изумирању" за овоземаљски поредак.

Пошто је моја индивидуалност обезбеђена у "односу према Богу", она тада не представља мистичну унију са Богом. За Кјеркегора, као и за "негативне" теологе, Бог се не може схватити нити описати, али за разлику од њих, Кјеркегор инсистира да је Бог нешто сасвим "друго", а не свеобухватно Једно у којем, на мистериозан начин, сви ми нестајемо.⁴³ Одбацивањем такве уније, он попут Шопенхауера и Ничеа напушта романтичне амбиције јединства или интеграције са поретком стварности, мада из сасвим различитих разлога. Ја живим "у истини" не када препознам да сам "израз" апсолута који је неразазнатљив (као што је написао Хелдерлин) од онога што ме окружује, него када решим да себе посматрам као немерљиво удаљеног од трансцендентне "силе" у којој је, ипак, "утемељена" моја егзистенција (SUD 341).

4 Марксизам и социјални дарвинизам

Филозофи о којима смо расправљали у претходном одељку нису имали симпатије за Хегелову визију историје као рационалног прогреса апсолутног духа, а камоли за његово веровање да је тај циљ достигнут у Немачкој у деветнаестом веку. Те антипатије је делила и већина немачких писаца из групе "млади (или леви) хегелијанци", која је цвела двадесет година после Хегелове смрти 1831. Оно што је чланове те групе уједињавало било је одбацивање Хегеловог уверења да су им разум и слобода на дохват руке. А ко, као што он пише, "рационално је-сте актуално", видљиве пошлости савременог друштва сигурно показују да оно још увек није постало сасвим "актуално", него да је растрзано

створних дела него дуговечан, али празан", а "највећи" и "најплеменити-
ји" од људских бића добиће почаст какву заслужују када буду, храбро
сочени са својом пропашћу, улазили у Валхалу која се распада (103f).
Шпенглеровска визија живота, сукоба, технолошке страсти, па
чак и коначне пропасти, јасно се назире и у идеологији нациста. Ово су
речи Јозефа Гебелса из 1939. Хитлеровог министра за пропаганду:
"Живимо у доба, које је истовремено и романтично и челично, које још
уvek није изгубило дубину осећања... Националсоцијализам зна како да
јстуну бездушни оквир технологије ритмом и врелим импулсима на-
шег времена".¹³ Бергсон је 1941. умро од заплаћења плућа које је веро-
јатно навукао док је у зимским данима стајао у реду у Паризу, заједно
са осталим Јеврејима. Иронија је судбине да је овај човек постао жртва
следбеника идеологије у чијем су настанку, колико год ненамерно, уло-
гу играле његове властите идеје о животу.

2 Феноменологија, херменеутика и егзистенцијализам

Филозофске струје о којима ћемо овде расправљати деле иста рас-
положења као и оне у претходном одељку. Поново се сусрећемо са не-
пријатељством према арогантним тврдњама сцијентизма или позити-
визма у корист науке, као и сличну перцепцију људских бића, исцрпље-
них и отуђених у модерном свету, у коме се те тврдње примају као му-
дрост. Но, између те две струје има важних разлика. Мислиоци којима
ћемо се у наставку бавити нису се супротстављали позитивизму и орто-
доксној науци метафизиком живота, нити су уместо емпиријског истра-
живања предлагали интуицију. Они су наглашавали секундарни, дери-
вативни карактер науке, и њене неизбежне претпоставке и предрасуде
– карактеристике које је дисквалификују као фундаментални и објек-
тивни опис стварности. Друго, противотров таквом модерном стању
није претварање да су људска бића у непрекинутој вези са животом, ко-
ји тече кроз остатак природе. Управо је обрнуто – она морају призна-
ти своју јединственост, а такође и бити свесни да је свет који настању-
ју људски, да су у њему "код куће".

Наведено расположење, уз споменуте модулације, у потпуности је
у првој трећини двадесетог века изражавао Едмунд Хусерл, "отац фе-
номенологије". Емпиријска наука, тврдио је он, у најбољем случају нас
може обавестити о "чињеницама", а не о "суштинском бићу" (I 40),¹⁴ а
њена "ригорозност" коју показује у истински фундаменталном и објек-

славних дела него дуговечан, али празан", а "највећи" и "најплеменитији" од људских бића добиће почаст какву заслужују када буду, храбро суочени са својом пропашћу, улазили у Валахалу која се распада (103f).

Шпенглеровска визија живота, сукоба, технолошке страсти, па чак и коначне пропасти, јасно се назире и у идеологији нациста. Ово су речи Јозефа Гебелса из 1939. Хитлеровог министра за пропаганду: "Живимо у доба, које је истовремено и романтично и челично, које још увек није изгубило дубину осећања... Националсоцијализам зна како да испуни бездушни оквир технологије ритмом и врелим импулсима нашег времена".¹³ Бергсон је 1941. умро од запаљевања плућа које је вероватно навукао док је у зимским данима стајао у реду у Паризу, заједно са осталим Јеврејима. Иронија је судбине да је овај човек постао жртва следбеника идеологије у чијем су настанку, колико год ненамерно, улогу играле његове властите идеје о животу.

2 Феноменологија, херменеутика и егзистенцијализам

Филозофске струје о којима ћемо овде исправљати деле иста расположења као и оне у претходном одељку. Поново се сусрећемо са непријатељством према аргантним тврдњама сцијентизма или позитивизма у корист науке, као и сличну перцепцију људских бића, исцрпљених и отуђених у модерном свету, у коме се те тврдње примају као мудрост. Но, између те две струје има важних разлика. Мислиоци којима ћемо се у наставку бавити нису се супротстављали позитивизму и ортодоксној науци метафизиком живота, нити су уместо емпиријског истраживања предлагали интуицију. Они су наглашавали секундарни, деривативни карактер науке, и њене неизбежне претпоставке и предрасуде – карактеристике које је дискалификују као фундаментални и објективни опис стварности. Друго, противотров таквом модерном стању није претварање да су људска бића у непрекинутој вези са животом, који тече кроз остатак природе. Управо је обрнуто – она морају признати своју јединственост, а такође и бити свесни да је свет који настанују људски, да су у њему "код куће".

Наведено расположење, уз споменуте модулације, у потпуности је у првој трећини двадесетог века изражавао Едмунд Хусерл, "отац феноменологије". Емпиријска наука, тврдио је он, у најбољем случају може обавестити о "чињеницама", а не о "суштинском бићу" (140),¹⁴ а њена "ригорозност" коју показује у истински фундаменталном и објек-

дентни" или "чисти" его који се уздржава. (Наравно, и овде имамо Декартов аргумент *cogito*). То "ја" само по себи не може бити део света – кога смо, сетимо се, привремено суспендовали – него је чисти субјекат или "посматрач" који ће и даље остати када се све стави у заграде. Овај завршни *epoche* комплетира оно што Хусерл назива "феноменолошком редукцијом", помоћу које се скоро све ствари које нормално узимамо да постоје стављају изван игре, тако да се филозоф може без икаквих препрека фокусирати на оно што нам је директно дато у искуству и на есенције отеловљене у тим искуствима. Додуше, све се "појављује као што се појављивало и раније", пре ове редукције, али су у фотељи феноменолога "сва природна веровања" суспендована (СМ 20).

Како онда схватити есенције и њихова истраживања? На почетку каријере, Хусерл је бранио гледиште о математичким истинама, за које је касније увидео да је неприхватљиво блиско Миловом "психологистичком" објашњењу као емпиријских генерализација. Међутим, оно што је задржао и проширио као нужну, есенцијалну истину уопште, јесте мисао да су оне засноване на "менталним чиновима" које изводимо. Истраживање есенција је, дакле, испитивање менталних чиновова. Такви чиновови имају све стране. Опис моје наде за дуговечан живот може се фокусирати на оно чему се надам или на мом надању – на садржају или "поети" тог чина (који деле такви чиновови као што су очекивање другог живота и зебња од тога) или на његовом психолошком карактеру (који деле такви чиновови). Студија есенција се мора фокусирати на "ноетичке" садржаје менталних чиновова. Било који такав чин је "интенционалан" у смислу да је "усмерен" ка неком објекту (I 241ff) – према дуговечном животу, у горњем примеру. Садржај чина је онај који диктира према ком објекту ће бити усмерен, према оном који би, да заиста постоји, "испунио" или "задовољио", рецимо, чин надања. Дакле, спознати есенцију објекта значи спознати садржај чиновова усмерених према чему. Есенција објекта је оно што га нужно чини оним ким какав јесте – са својствима потребним баш за тај објекат, а не неким другим, да би се "испунили" ментални чиновови који га "интендирају".

Хусерл пише да је "ноема... генерализација идеје значења [Sinn] на поље свих чиновова", а не само лингвистичких.¹⁶ Од помоћи је аналогија између значења речи и њене референце са једне стране, и садржаја менталног чина и објекта, са друге. Баш као што за Фрегеа смисао или значење речи одређује њену референцу, тако се и за Хусерла ментални чиновови "односе на ствари кроз њихово претпостављено значење" (I 346). Баш као што израз "Деда Мраз" може имати смисао, али нема референцу ни на кога посебно, тако и "интенционални објекат" менталног чина може да не постоји, баш као и жена са атрибутима Мерилин Монро и мајке Терезе, какву бих волео да оженим. Али баш као што

да бих схватио шта значи неки израз морам бити способан да кажем за објекте да ли се израз односи на њих или не, тако и да бих схватио садржај менталног чина морам бити способна да кажем да ли га објекат "испуњава" или не.

Многи филозофи у двадесетом веку су зацртали задатак да установе "концептуалне" истине кроз истраживање значења речи које користимо када говоримо о свету. Хусерлово гледиште није такво, али само зато што он не види разлога да ограничи "чинове саопштавања значења" на изговорене речи. Ако надање, веровање и запажање такође треба схватати као такве чиновове, при чему су објекти "интендирањих", сродност између "концептуалне анализе" и чисте феноменологије постаје блиска. Заговорници ова два приступа се, у сваком случају, слажу да филозофско истраживање мора бити имуно од ирелевантних и контингентних питања о простим чињеницама и егзистенцији.

Међутим, у једном правцу касније Хусерлове мисли следило га је мало практиканата "концептуалне анализе". Иако стављањем физичког света у заграде Хусерл није имао намеру да негира његово постојање, он заиста говори о свету као да је у неком смислу "конституисан" од менталних чиновова "чистог" ега, па га чак попут Канта, "трансценденталног идеалисте", описује као биће. Мало се коментатора слажу о тачној природи његовог идеализма, али су јасне две карактеристике. Прво, свет каквог га доживљавамо "оживљен" је значењима која ми пројектујемо, у нашим запажањима и жељама, као и у лингвистичким чинововима, тако да немамо концепта како би објекти изван таквог поља значења могли изгледати. Друго, рећи за објекте да постоје може само значити да су ментални чиновови "усмерени" према њима – рецимо, перцепције – "испуњени" додатним условима који их потврђују. Грубо говорећи, то значи да исказ "Бодеш заиста постоји" значи да ће се додатна искуства, која сам предвидео да ће се десити као део мог осећања тренутне перцепције, заиста десити. У том случају, бесмислено је говорити о постојању објеката или света као таквог, независног од менталних чиновова.

Биће у свейу

"Егзистенцијални" феноменолози, пре свих Мартин Хајдегер (1889–1976) са двојицом француских савременика, Жан-Пол Сартром (1905–1980) и Морисом Мерло-Понтијем (1907–1961), веома много дугују Хусерлу. Он је био у праву, истиче последњи од ове тројице, што се "одрекао науке" да би се вратио примордијалним односима искуства на којима паразитира научно објашњење (viii).¹⁷ Исправно је и то да људска бића не могу бити природни објекти заједно са осталима, колико

год да су софистицирана, што је убеђење које се региструје кроз Сартров опис људске егзистенције као "бића за себе", насупрот свих осталих, која су "бића по себи". Хусерл је, коначно, у праву и зато што је људску јединственост лоцирао у њеној "интенционалности", у бићу које је, према Мерло-Понтију, "осуђено на значење" (xix). Међутим, коначна пресуда Хусерлу од стране ових аутора гласила је да је он био "толико близу, а тако далеко". Хусерл, каже Сартр, није био "веран својој првој интуицији" (BN 1vii)¹⁸ и није знао када треба стати. Једно је "одрећи се" науке, а сасвим друго "ставити у заграде" читав физички свет; једно је порицати да је сопство емпиријски објекат, попут мозга, а друго "редуковати" га на "чисто", неотелотворено "ја". Као што ће инсистирати Хајдегер, постоји само "конкретна личност", чије "знање претпоставља егзистенцију" у свету који се не може "ставити у заграде" или "избацити из игре" (BP 276).¹⁹

За његову неумереност је била одговорна Хусерлова претерано интелектуална концепција интенционалности, која је уздизала когницију над деловањем, менталне процесе над праксом. Као што каже Сартр, "пошто је значење дошло у свет једино активношћу људи, пракса је сменила контемплацију".²⁰ Ако се значење пројектује на ствари првенствено кроз сврховиту праксу, Хусерл није требало да се "одрекне" веровања у физички свет, нити је, тврди Мерло-Понти, требало да потцени кључну улогу тела у "наметању значења" (147). (Треба запазити и да је у последњим написима, делом као одговор на Хајдегерову критику, Хусерл почео да наглашава улоге активности у "нашем свету" и "живих тела" у производњи значења).

Хусерлова грешка је била фатална јер је учинила безвредном читав смисао доктрине о интенционалности. Он сам је критиковао претходнике, попут Декарта и Хјума, зато што су објекте искуства третирали као оно што је у искуству *инијерно*, као идеје или импресије. Тиме су они игнорисали центрифугални карактер искуства, његову "усмереност" према ономе што је изван менталне активности. Када је Сартр прочитао о Хусерловој доктрини интенционалности, "пребледео је од емоција" јер је наљушио пут за излазак из "алиментарног" гледишта перцепције, које је ограничава непосредну свест о унутаршњим садржајима искуства. Но, убрзо је увидео да сама Хусерлова верзија не нуди тај излаз. Стављањем света "у заграде", Хусерл је заправо обезбедио да перцептуални и други чинови буду као "мноштво мува које се сударају са прозорским окном, неспособне да јасно виде кроз стакло" (BN 100). Или према Хајдегеру, Хусерлова "идеја о субјекту који има интенционална искуства једино унутар властите сфере" јесте "изокренута субјективизација интенционалности", која одаје читав шарм тог појма и његово обећање да ће показати како се искуство може бавити светом (BP 64).

"Егзистенцијалистички" феноменолози дали су пролетерско, "сталиновљевско" тумачење појмова попут интенционалности и значења, изазивајући га за отелотворену, сврховиту праксу у свету, а не као Хусерл свесно извођење менталних чинова.²¹ Да бисмо оценили какво објашњење људских бића и њиховог света произилази из таквог тумачења, окренућу се Хајдегеровом *Бићу и времену* (*Sein und Zeit*; 1927), "најдубљој прекретници у немачкој филозофији после Хегела".²²

Мартин Хајдегер је ретко одлазио даље од родне области Шварцвалда у јужној Немачкој, чије је костиме и обичаје често прихватао. Највећи део универзитетске каријере провео је у Фрајбургу, где је наследио Хусерлову катедру. После 1945. неколико година му је било забрањено да држи предавања због повезаности са нацистима, те се Хајдегер посветио писању у својој планинској кући у Тотнаубергу. Данас се он уз Витгенштајна све више схвата као један од кључних филозофа у двадесетом веку, али и као један од најконтроверзнијих: "могуће отелотворење Луцифера" за Ајрис Мердок, модел опскурног метафизичара за Рудолфа Карнапа, врло гностичке мудрости за песника Паула Целана. У последње време, контроверзе око њега су углавном биле концентрисане на обим његове уплетености у националсоцијализам и симпатија према том покрету. Оптужбе за прво је у знатној мери ублажавао, док је сасвим одбијао да се одрекне другог.²³ Као и код Витгенштајна, уобичајено је разликовање између "раног" и "касног" Хајдегера, пре и после његовог "заокрета" током 1930-их, скретања са позиција о којој ћемо расправљати у овом одељку на гномску, која је нагнала Сартра да, посетивши Хајдегера по завршетку рата, изјави да је његов бивши херој "отишао у мистике". (О Хајдегеровим каснијим гледиштима, расправљају у петом одељку).

Тема *Бића и времена* је "питање бића", које се, према Хајдегеру, игнорише још од предсократоваца у корист истраживања партикуларних бића или ентитета. Неко ће помислити да се, срећом, тек на мало страница овог недовршеног дела расправља о бићу уопште, а да се већи део састоји из често натуралистичких описа врста бића, *Daseina* (егзистенције, ту-бића) која поседују људска бића. Пошто ми "увек извршавамо наше активности у разумевању бића", колико год нам се то чинило нејасно и рудиментарно, "питањем бића" је најбоље бавити се истражујући наше разумевањем њега, јер за нас је "биће... питање", материја коју требамо размотрити, на начин на који то није ни за једно друго створење (BT 25, 42). Људска егзистенција – *иу-биће* – у суштини је "биће у свету".

Није банална тврдња да људи, по свему судећи, живе у свету – чиме се баца изазов читавој традицији, од Декарта до Хусерла, која је људска бића схватала као интелектуалне "посматраче" света, укључу-

јући ту и њихова тела, према којима у најбољем случају је била у кон-
тингентној релацији и у одсуству којих, барем у логици, и даље посто-
је. Картезијанска сумња, Хјумов скептицизам, Хусерлово *еросхе* могу-
ћи су једино ако људско биће може, у мишљењу, да се одвоји или ап-
страхује од света. Хајдегеров циљ је да покаже да је то апсурдно. *Ту-би-*
ће није "проста когниција... у смислу посматрања" (ВР 276) – оно се ба-
ви светом на такав начин да се једно не може замислити без другог. Ну-
жно је да *иу-биће* увек буде "већ са другим бићима" (ВР 157), а да је
"Стварност... утемељена у бићу *иу-бића*" (ВТ 255). Хајдегер је овде мо-
жда цитирао опаску Мартина Бубера из његовог утицајног дела *Ја и*
иу (*Ich und du*; 1922) да је бесмислено "расцепити" искуство на два
одвојена чиниоца, на "сабласно ја" и "готов свет".²⁴

Свет кога ми "проксимално" доживљавамо није сачињен из гото-
вих објеката, који су "на располагању" (*vorhanden*) за когницију и пер-
цепцију. Ми, заправо, "проксимално" сусрећемо ствари као "спремне"
(*zuhanden*), као "опрему", као предмете – попут чекића и мастионице –
који су то што јесу јер имају "намеру да се нешто уради" с њима или
"разлог због кога се ради" унутар сврховитих активности људи. То ва-
жетно откривају "једино уз опрез с којим се предузима објашњавање
ствари у пољопривреди" и другим практичним делатностима (ВТ 112).
Штавише, "проксимално" ништа се не среће у изолованости, као неза-
висна "супстанција". Свака ствар је "као знак", она указује на друге
ствари и људе који обезбеђују контекст који јој даје идентитет. Мاستи-
ло указује на налив перо, налив перо на радну собу, радна соба на уни-
верзитетску институцију. Свет је велики "референцијални тоталитет",
потпуни контекст у коме све што је "на располагању" има своје место.
(Стога је немогуће тражити у Хусерловом маниру есенцију једне по
једне ствари, ако су међусобно изоловане).

Зашто Хајдегер мисли да наш "проксимални" сусрет мора бити са
оним што је "на располагању"? "У мери у којој се сваки ентитет откри-
ва у свом бићу... он је већ тада нешто што је на располагању... а не 'ово-
земаљска ствар' која је спремна" (ВТ 118). То значи да не може посто-
јати "приступ" некој ствари – она неће за нас бити "просветљена" – без
њеног места у активностима које су нам важне. У њиховом одсуству,
свет би био безобличан, без ичега што би нам прискочило у помоћ. Ка-
да се једном ствари "просветле", онда је могуће уздржавати се од наших
уобичајених практичних интереса и једноставно "гледати у њих", испи-
тивати њихова "суштинска" својства, као што је облик, или просто их
"спознати". Тек тада их посматрамо као ствари "на располагању". Овај
начин њиховог посматрања, као физичке супстанције, сматра се у кар-
тезијанској традицији основним начином за доживљавање објекта. Али

Хајдегер инсистира да се он не може сматрати основним, не само зато
што се ствари најпре морају "открити" у њиховој прагматичној улози,
него и зато што и гледиште "посматрача" изворно има практичне мо-
типе. Тек када у практичном бављењу дође до слома – рецимо, када
оруђе престане да функционише – ствари постају "упадљиве" или по-
чињу да "смитају", тако да их посматрамо, меримо и испитујемо од че-
га су створене – укратко, опходимо се према њима као да су "спремне"
(ВТ 102ff). Оно што традиција посматра као наш примарни начин до-
живљавања ствари јесте, заправо, деривативни, паразитски начин.

Ово објашњење света има важне, подједнако нетрадиционалне
импликације за природу оног дела нас које има биће "у" њој. *Ту-биће*
није "у свету" у безличном, геометријском смислу, у ком је мастило у
перу. Боље је рећи да оно "обитава" у свету и да је "апсорбовано" у ње-
му. Фундаментална релација између нас и света није узрочна нити про-
морна, него "интенционална" – релација унутар поља значења. *Ту-би-*
ће суштински није ни перцептуално ни когнитивно – пре би се рекло да
се "његово биће открива кроз *брију* (*Sorge*)" (ВТ 227). Да би се нешто
опазило, мора нам се прво показати унутар поља наших поступака око
којих се бринемо. За Хајдегера, "брига" није вежбање савести, ментал-
ни чин кроз који човек свесно стиже до тога да се брине око нечега или
не. Она је пре имплицитна у "апсорбованом хватању у коштац" са
"опремом", што је наш нормални модус "бића у свету". Стога оне интелектуалне "посматраче" – Декартов *cogito* и Хусерлов "чисти" его – не
треба идентификовати са људским бићима ништа више него физичке
супстанције филозофске традиције са стварима са којима се "прокси-
мално" сусрећемо. Однос *иу-бића* према свету није исти као и однос су-
бјекта према објекту, као однос посматрача према пролазној парадигми.
Једино се крајњом, изобличавајућом апстракцијом наше биће може
одвојити од света "унутар" кога се налазимо.

Херменеутика

Свет са којим се "проксимално" срећемо је једно од "могућих зна-
чења" (ВТ 184), "референцијални тоталитет" предмета "попут знакова".
Но, знакове треба тумачити, а одређујућа способност *иу-бића* јесте ин-
терпретативно разумевање његовог света. То је лако превидети ако ту-
мачење посматрамо као теоретску процедуру коју примењују поједин-
ци над сировим подацима искуства. За Хајдегера, међутим, "приморди-
јално" тумачење нема ниједно од тих својстава. Оно се "не спроводи у
теоретском исказу, него кроз чињење" (ВТ 200), као када неко "проту-
мачи" да је неки предмет чекић јер га употребљава као таквог. Такође

га не спроводи појединац, који се, управо супротно, "увек већ налази" у свету који је за њега протумачен "од стране 'њих'" (*Das Man*), углавном анонимних људи. Коначно, у основној интерпретацији, ми "не облачимо 'значање' преко неке голе ствари" (BT 190), јер ништа се не сусреће у сировом облику, него увек као врата, кућа или нешто друго. У складу са тим, Хајдегер описује релацију *џу-бића* према свету као "херменеутичку" – термином који означава "посао тумачења". Пошто се феноменологија, чији је циљ да "разоткрије биће", може даље развијати једино откривањем властитог имплицитног разумевања *џу-бића*, из овога следи да је и феноменологија сама по себи херменеутика (BT 61f). Феноменолог је, стога, двоструко уплетен у "посао тумачења", јер оно што покушава да протумачи јесу сама тумачења.

"Херменеутика" је била ознака романтичарског теолога Шлајермахера за методологију тумачења Библије. Делокруг ове дисциплине је први проширио Вилхелм Дилтај, кога смо већ упознали као критичара позитивизма у друштвеним наукама и "философа живота" (в. поглавље Позитивизам, прагматизам и британски идеализам). Дилтај је под "херменеутиком" подразумевао "методологију разумевања објављених израза" (261), и то не само писаних текстова попут Библије, него и других ствари, од сликарства до баштованства, у којима се "опредметио дух доба". Сви културни производи су у најмању руку аналогни писаним текстовима, а циљ историчара је, као и културног критичара, да "схвати однос... израза према ономе што је изражено" (229).

Но, овај однос се не може разумети кроз аналитичке технике приrodnih наука због његовог холистичког карактера. "Значење не значи ништа осим ако не припада целини" (233), те стога, да би протумачио стару слику, историчар мора да емпатијски уђе у читав живот или дух столећа из кога она потиче. Одавде проистиче прва од две дилеме које су оптерећивале Дилтаја. Ако се нешто може схватити само помоћу целине којој припада, како уопште можемо започети наше разумевање, јер се и целина такође мора схватити помоћу својих делова? Ово је верзија чувеног "херменеутичког круга". Друга дилема гласи, како је могуће да историчар, ако су сви изрази "одређени хоризонтом" мишљења карактеристичног за одређено доба, може доћи до било каквог објективног тумачења доба које му је страно.

Ови проблеми су постали још општији са Хајдегеровим радикалним проширењем делокруга херменеутике. Његов дугогодишњи студент Ханс-Георг Гадамер (1900–2002) објашњава да је херменеутика данас "универзална по опсегу", пошто су "сва бића која се могу схватити једнака језику" (xii).²⁵ Не ради се само о производима културе, него о свему, јер све је "попут знака", те је аналогно вербалном изражавању. Пошто се ствари "попут знака" могу схватити једино у односу на

"релациони тоталитет" коме припадају, одатле следи да ће горе споменути "круг" заразити свако тумачење, а не само тумачење историчара културе. Штавише, Хајдегер инсистира да се било које тумачење – без обзира да ли се ради о властитом тумачењу *џу-бића* или тумачењу феноменолога – може одвијати једино уз "преконцепције" у позадини, тако да нам се "никада не представља разумевање нечега без претпокидања" (BT 191–2). Касније ће постати јасно да те претпоставке припадају историјској ситуираности *џу-бића*. Одатле Дилтајева друга брига – о могућности да друштвене науке буду објективне – добија универзални опсег.

Гадамер, предводник херменеутичке феноменологије, не покушава толико да реши ове проблеме колико да их редукује у перцепцији као проблема. То што осцилирамо између схватања целине и разумевања њених делова није катастрофа која је задесила тумаче, него трајна црта саме активности тумачења, а не нешто што обично проузрокује невоље. Да је тако, превођење текстова са страних језика би се ретко дешавало, пошто приликом превођења стално међусобно прилагођавамо наш осећај за целину текста са нашим разумевањем појединачних израза. Иако би заиста требало да разоткријемо и критички испитамо "преконцепције" и "предрасуде", такође морамо признати и њихову апсолутну нужност ако уопште хоћемо да кренемо са тумачењем. "Предрасуде" су "пристрасности наше отворености према свету... стања помоћу којих нешто доживљавамо" и од којих зависи одабир "неких могућности испитивања" до искључивања других (9). Да ствари на самом почетку не узмемо на један, а не на други начин, ништа нам се не би "указало" вредним испитивања.

Коначно, Дилтајева брига да би историјска ситуираност истраживача могла одсећи од прошлости коју покушава да протумачи није на месту. Наша свест, каже Гадамер, јесте "ефективно-историјска", њу формирају историјске традиције унутар којих смо рођени. Пошто се "хоризонт садашњости не може формирати без прошлости", стално се дешава "фузија хоризоната" прошлости и садашњости (273f). Другим речима, оно што истраживача чврсто смешта унутар његовог доба управо је оно што му даје увиде у ранија доба и омогућава да "освоји оно што је далеко".²⁶ како би то рекао један други херменеутичар – да се уживо упозна са настајућом традицијом. Шта-више, то исто познaнство значи да феноменолог – истраживач нашег текућег разумевања – није херметички запечаћен унутар схеме тумачења коју нема начина да трансцендира. У сваком случају, његов приступ ранијим, алтернативним схемама даје основу за дистанцирање од савремених "преконцепција" и за елиминисање онога што је Хајдегер називао "маштом и популарним концепцијама" (BT 195).

Херменеутика се бави јавним, анонимним структурама значења које прожимају живот културе и у које је појединац "ујек већ" уронењ или, као што каже Хајдегер, "бачен". Поред овога, Хајдегер је имао још једно занимање које је наследио од Кјеркегорових жучних напада против гушења појединца од стране "јавности". Појединачно *ју-биће* није само "бачено" у јавни свет, него је бедно "пало" или "упијено" међу "просечне" ставове и тумачења, налазећи задовољство "кад су и они задовољни" и запрепашћење "у ономе што и њих запрепашћује". Личност је тако "изгубила себе", а своје "највластитије могућности бића" делегирала је на "них" (ВТ 163f, 220ff). Колико год "заједничког" имало у пракси са другима, људско биће је у суштини индивидуализовано. Као што је написао Карл Јасперс (1883–1969), Хајдегеров колега и *Existenzphilosoph*: "Иако сам у мом друштвеном ја, ја више не коинцидирам са њим... Ја нисам резултат друштвених конфигурација... јер ја задржавам оригинални потенцијал".²⁷ За оба мислиоца, ја се призивам осећању мог "аутентичног" индивидуалног потенцијала преко мистериозног расположења кога они описују као "зебња" (*Angst*) и антиципација смрти. Ово друго "крајње индивидуализује *ју-биће*", јер је умирање најшокантнији пример нечега што свако *ју-биће* "мора узети на себе" (ВТ 310, 284).

Са увођењем ових тема, егзистенцијална феноменологија је постала егзистенцијализам, што је класична изјава коју дугујемо Жан-Пол Сартру. Тај термин је први сковао 1944. католички филозоф Габријел Марсел за најновије идеје Сартра и његове пријатељице Симон де Бовоар (1908–1986), и тек је ретроспективно примењен на филозофију Хајдегера, Јасперса, Кјеркегора и Ничеа. Од свих мислилаца у двадесетом веку, Сартрово им је најпознатије – једино које се римовало са речју "Монмартр" у мјузиклу Фреда Астера. Сартров живот филозофа, књижевника, есејисте, писца сонгова, уредника, политичког активисте, надареног љубавника и боема био је испуњен у сваком моменту. Није губио време чак ни у најинтимнијим тренуцима дана – имао је обичај да диктира секретарици док седи у тоалету. Сартр је почео као наставник филозофије, али му је успех романа и великог дела *Биће и ништа* (1943) омогућило да се посвети писању и политици. Постепено је напустио егзистенцијалистичка начела у корист идиосинкретичког марксизма, тако да се 1960-их овај бивши редовни посетилац кафеа на левој обали Сене могао видети како са Симон де Бовоар дели маонистичке памфлете и присуствује студентским демонстрацијама. Његов комплексан однос према Де Бовоаровој, о чему је у аутобиографији дао неке назнаке, наставиће да интригира хроничаре великих љубавних афера и у будућности.

Спомињање Сартра у холивудском мјузиклу био је тек мали омаж моди или култу егзистенцијализма у послератним годинама, "клики... младих људи који су се мували по ноћним клубовима, претварајући се да болују од *Angst* и чамотиње, обучених у црно – нову униформу 'егзистенцијалиста'".²⁸ Као што се да претпоставити, мало њих је заиста прочитало преко шесте страница Сартровог опуса, те је важно разликовати моду од Сартрове властите филозофије. Популарни описи егзистенцијализма као "израза духовног разочарања у послератном добу" и "антиинтелектуалне филозофије живота" могу се односити само на првоспоменуто.²⁹

У егзистенцијализму је средишња доктрина радикалне слободе и одговорности. "Осуђени смо на слободу" (ЕН 34), каже Сартр, а "ништа страно нама није одлучило шта смо ми" (ВН 554). Отуда је наша одговорност "доминантна" и више немамо "никаког изговора" да је избегавамо. Ова доктрина за Сартра проистиче из увида егзистенцијалних феноменолога да је однос људских бића према свету "интенционалан" и "херменеутички", а не каузалан однос субјекта у интеракцији са другим. Околности или ситуације могу утицати на наше акције једино поима. Моћ тумачења која им дајемо у светлу наших пројеката. Стрма планирамо да може "проузроковати" једино то да је заобиђемо ако је схватимо као препреку, а не, рецимо, као изазов. Шпански егзистенцијалиста Ортег-и-Гасет (1883–1955) каже: "Свет је... конјункција повољних и неповољних услова... у коме ниједно биће не постоји независно од нас; он се састоји... из олакшица и потешкоћа... у погледу наших аспирација".³⁰ Њудско биће је, каже Хајдегер, увек "испред себе" (ВТ 236), увек на путу постизања сврхе у светлу које једино околности фигуришу као мотиви или разлози. Сартр долази до истог закључка када негира да "мотив проузрокује чин", јер он је "интегрални део чина", бескористан изван "пројекта" који га уводи у игру (ВН 437-8).

Али шта је са карактером личности или њеном емоционалном нараву? Зар то не одређује или ограничава акцију? Сартр у чувеном цитату каже да "постоји најмање једно биће чија егзистенција претходи његој есенцији... које постоји пре него што се може дефинисати било каквим концептом егзистенције. То биће је човек" (ЕН 34). Закључак не гласи да особа, у свету без Бога, нема есенцију у смислу унапред одређене функције, него да личност нема чврсто одређену конституцију или природу, јер му се карактер непрестано обликује кроз акцију. Пошто личност није ништа друго него "збир властитих деловања" (ЕН 41), не могу да постоје ни такве ствари као што је, рецимо, кукавички темперамент, него само то да се неки људи често понашају као кукавице. Чак су и наше емоције и страсти више "одабране" него што су "дате", јер су истовремено и стратегије за хватање у коштац са ситуацијама и функ-

ције "пројеката" у којима су слободно ангажоване. Ортега и Гасет то лепо сумира: "камену је дата његова егзистенција – он не мора да се бори да буде то што јесте... Човек, пак, мора у сваком тренутку да ствара своју егзистенцију".³¹

Нису све Сартрове колеге egzистенцијалисти имали симпатија према његовој причи и непрестаном "одабирању себе", ситуација у којима се налазимо и наших карактера. "Не одбити нешто није исто што и бирати", објашњава Мерло-Понти. Сувише је очигледно колико смо "бачени" у ситуације да бисмо говорили да их бирамо. Ипак, "иако се више не могу претварати да непрестано бирам ни из чега", ја поседујем моћ "да нешто одбијем" и да "започнем нешто друго" (452) – да изађем из моје ситуације или мотива, да их опет проценим и измерим. Стога моја одговорност остаје "доминантна". За Сартра се она протеже изван властите личности и акција. Ако се активно не супротстављам злу, ја се с њим слажем – моје руке су прљаве и ја носим одговорност за зло. Но, увек када свесно делујем, дајем зелено светло другима да подражавају моју акцију – ја сам "законодавац који одлучује у име читавог човечанства" (ЕН 30) и тако носим одговорност за последице тога што они чине исто што и ја.

Процењивање одговорности, онога што зависи од онога што сам лично починио, један је од неколико извора *Angsta* или "зебње". Заиста, степен те зебње, слично вртоглавици код некога ко зна да га ништа не спречава да се баца у понор, неодвојив је од свести о слободи. Особа која је тога свесна не може се тешити да ће када дође одређени тренутак, у обзир бити узети и њен "карактер", добра дела у прошлости и да ће то такође диктирати одговарајућу одлуку – јер у датом тренутку, њен избор не ограничава ништа од тога, тачније, апсолутно ништа. *Angst* има једну још узнемиравајућу везију, на коју је први указао Хајдегер. Пошто се појединац "одлучно и аутентично" повлачи из свакодневних тумачења и вредновања ствари у које је "бачен", све постаје тајанствено и показује се у "празној бездушности" (ВТ 393). Више ништа нема свој уобичајени значај и појединац доживљава "апсурдност" света без сигурног ослоња – он постаје упућен на себе као извор вредности и значења.

Дакле, *Angst* није нимало забаван, а "бежање" из њега у "смирени-
је" стање објашњава облик самозаваравања који Сартр назива "лошом
вером" (*mauvaise foi*). Особа са лошом вером "додељује себи тип бића
објекта" (СМ 484) и тиме одбија да поседује своју јединствену слободу.
Тако Сартрова екипа из кафеа обухвата и ликове попут: конобара ко-
ји "глуми писца" (сувише је ревностан, љубазан и брзоплет), превише
се идентификујући са задатом улогом, тако да себе ослобађа од суоча-
вања са одлукама; жену која покушава да избегне одговорност за пра-

вац којим ће поћи удварање, претварајући се да јој се догађаји једноставно "дешавају сами од себе", те оставља длан у стиску мушкарца као да је то парче меса, а не инструмент за спровођење акције и одлуке (BN 56ff). Примарни облик лоше вере је "размишљање [о себи] из позиције другог" (CM 485) и слагање са начином како нас други људи неопозиво категорично у ову или ону врсту личности. Ово и мотив који стоји иза тога очигледни су из речи протагонисте једног Сартровог романа: "За читаву вечност, ја сам педераст, нитков, кукавица... Не прихватам више одговорности мог збуњеног бића у стању распада: онај ко ме види, тај је проузроковао да будем то што јесам" (R 116, 345). Главна жалба у бестелеру Симон де Бовоар, *Дружи њол*, односи се на олаку идентификацију жена са улогом "објекта", како их мушкарци наводно најчешће виде.

Антитеза лоше вере је оно што егзистенцијалисти називају "ау-
тентичношћу". Критичари их често оптужују због прихватања духа пе-
ме *"Tain't what you do, it's the way that you do it"* (Није битно шта радиш,
него како то радиш), односно тврдње да није битно шта људи раде, под
условом да то раде аутентично. Када Сартр пише да је немогуће суди-
ти о некоме ко "јасно и искрено... бира своју сврху... каква год била"
(ЕН 50), он као да потврђује ту оптужбу. Такав је и његов чувени при-
мер о студенту за време рата који се мора одлучити између придружи-
вања покрету отпора или бриге о старој мајци, коме Сартр каже: "Сло-
бодан си, према томе, бирај – односно, смисли нешто. Ниједно правило
општег морала не може ти рећи шта треба да чиниш" (ЕН 38).

Међутим, спољашњи изглед је овде варљив јер Сартр наглашава да постоји критеријум за морални избор, односно, слободу, која је "темељ свих вредности" (ЕН 51). За почетак, аутентична особа мора пожелети да буде слободна и отворено признати да је одговорна за свој живот. Али Јасперс примећује да "човек постаје слободан само онолико колико су то и други људи".³² Овај закључак није политички. Пре се ради о томе да себе могу посматрати као слободног и друге људе по-сматрам као слободне и тако се и опходим са њима. То је стога што је мој поглед на друге људе неизбрисиво пребојен тиме како ме други по-сматрају, а ја не могу претпоставити да ме посматрају као слободног, осим ако и ја њих тако не посматрам. Онај ко зна шта значи бити слободан на свој начин мора поштовати слободу другог. Стога "моја слобода подразумева узајамно препознавање слободе међу људима" (СМ 487), те "не могу узети слободу као свој циљ, осим ако и слободу других људи исто тако не учиним својим циљем" (ЕН 52).

487), те "не могу узети слободу као свој циљ" (ЕН 52).
 Но, како особа најбоље промовише аутентичност или узајамно
 признавање слободе других људи, друго је – много теже – питање, са

513

којим се суочава споменути студент. Јер оно између чега се мора одлучити је "моралност саосећања и личне оданости" (према мајци) и "моралност ширег опсега" (придруживање покрету отпора против нациста) (ЕН 36). Добро познато правило "опште моралности" овде не помаже, јер је свако такво правило изабрано из једне или друге супротстављене моралне перспективе, те се стога не може употребити да међу њима пресуђује. Сартрова визија аутентичног живота посвећеног узајамном признавању слободе припада оној која је посвећена принципима и моралним узроцима "ширег опсега" – антирасизму, антиколо-нијализму и слично. Али и друге, мистичније визије, спојиве су са идејом аутентичности. За Габријела Марсела (1889–1973) и остале "религиозне егзистенцијалисте", човек слободу другог најбоље "схвата" управо кроз блиске личне односе – љубав и пријатељство – што му "помаже да буде ослобођен и сарађује са својом слободом".³³ Ако се егзистенцијалисти нису делили по партијској линији око практичних импликација потраге за аутентичношћу, то није било због тога јер су се бавили само са "како" моралне акције, остајући равнодушни на "шта". То је због часне и вечите дилеме. Ако морам "сарађивати" са људима око мене, живети у заједници са њима – а то заиста морам желим ли остварити своју хуманост – да ли ћу то најбоље постићи будем ли бучно играо своју улогу на светској позорници или култивишући људску блискост унутар властитог дворишта?

3 Логички атомизам и логички позитивизам

У претходна два одељка истраживали смо филозофске правце који су имали непријатељски став према позитивистичким трендовима, доминантним у континенталној Европи крајем деветаестог века. Сада ћемо погледати каква су гледишта развили ти исти трендови, али у новом кључу, опремљени истраживањима логике и језика. Логички позитивизам је, као што му име подразумева, био продужење Контовог бренда другим средствима, мада су његови заточници веома дуговали и логичком атомизму, формулисаном током Првог светског рата. Ова два покрета ћу приказати хронолошки, а за крај остављам њихове импликације на етику, религију и природу филозофије.

Видели смо да у Британији није владао позитивизам, него апсолутни идеализам – домаћи производ према коме је стварност мистичка целина духа или искуства. Два млада кембричка филозофа која су одмах подлегла опојности ове филозофије били су истовремено и

њени главни критичари. По Бертранду Раселу (1872-1970) и Џорџу Едварду Муру (1873-1958), Бредлијев идеализам је починио неподношљиво насиље над здравим разумом. Тврдње да судови о деловима стварности могу бити само релативно тачни, да не постоје нементални објекти, да се ниједан објекат не може идентификовати осим у релацији према целини – то су све доктрине за крајњу нужду. А по Раселу, у математици нема ни потребе за прибегавање њима, јер у њој откривамо апсолутне, нементалне истине и јасно дискриминисане чиниоце стварности.

Но, обојица филозофа су, на краће стазе, кормиларила у правцу метафизике, чија рефлексија није ништа мање непријатељски расположена према здравом разуму. Према овом “платонистичком атоизму”,³⁴ стварност садржи *било шта* о чему бисмо могли водити значајан разговор. “Биће”, писао је Расел, “припада... сваком могућем објекту мисли”, укључујући и “бројеве, Хомерове богове, релације и химере” (PM 427).³⁵ Ако такав ентитет нема биће, не би било ни пропозиција које се постављају о њима – тада би оне биле бесмислене, што очигледно нису. Мур, чији су здрави разум двапут увредиле властите теорије, углавном је напустио метафизичке спекулације. Расел, кога је гуја такође двапут ујела, али због тога није постао нимало бојажљив, развинуо је метафизику која ће кренути путем између неумерености монизма и “платонизма”. Постоје многи стварни ентитети, али у њих не спадају богови и химере, јер “зашто би логика узимала у обзир једнороге када то не ради ни зоологија” (IM 169). Међутим, пошто се испоставља да су једини стварни ентитети “логички атоми”, код којих је скоро све у шта нормално верујемо одбачено као “фикција”, добијени резултати су далеко од здравог разума. Заиста, “дошли смо до нечег толико парадоксалног да у то више нико не верује”. Али, управо то је, теши нас Расел, “сврха филозофије” (LA 193).

Раселов логички атоизам

Раселов логички атоизам је означио само један стадијум у дугој филозофској каријери, која је често прекидана због математике или из моралних разлога – пацифизма за време Првог светског рата, напредног образовања током тридесетих година, нуклеарног разоружања у шездесетим годинама. Раселови смели погледи на сексуалну слободу довели су га у исте сукобе са америчким властима као и његов политички активизам са британским. Најутицајнији британски филозоф у двадесетом веку, логички геније (главни аутор монументалне књиге *Principia mathematica*) и, за оне који су му се дивили, морална савест сво-

је нације, био је интелектуалац без премца међу савременицима. Упркос пресуди Џорџа VI о "момку сумњивог изгледа", појава му је несумњиво била упечатљива: дуга бела коса, шиљаста глава, орловске очи. Умро је у деведесет осмој години, крепког здравља, али у депресији због пута којим је кренуо свет, са нуклеарном бомбом, ратом у Вијетнаму и све тривијалнијим преокупацијама филозофа који су његово дело, са изузетком логике, углавном игнорисали.

Упркос оригиналном апарату Раселове метафизике, он је делио "старомодни" циљ емпириста да се на основу чулног искуства установи шта заиста можемо знати.³⁶ Ако се испостави да свет који познајемо поседује извесну "сувопарност или монотонију", то нимало не умањује величину филозофије. Људска бића умањују своју вредност када живе у "затвору" предрасуда које спуштају "непрозирни вео" између њих и спољашњег света. Кроз филозофију, "наша интересовања се толико укрупњавају да обухватају и читав спољашњи свет". Тиме увећавамо и наше сопство, обезбеђујући неки "облик јединства између сопства и наше сопства". Није то мистични циљ, него је управо потцењивање рационалног сазнања оно што треба осудити. Штавише, колико год био "супаран", такође је и бескрајно велик, тако да се кроз филозофско разумевање и "ум може учинити великим и способним за јединство са универзумом који је његово највише добро" (PP 91f).

Своју позицију Расел описује као *логички атомизам*, да би је разликовао од атомизма физичара. Логички атоми су оно до чега се мора доћи анализом да бисмо разрешили различите логичке парадоксе, да бисмо показали како успевамо да дамо значење нашим речима и како можемо заиста знати оно што тврдимо да знамо. За разлику од физичара, филозоф не анализира свет, него како говоримо о њему. Иако има "извесног фундаменталног идентитета између чињенице и симбола који је означава" (LA 197), резултати ове анализе се могу пренети и на свет чињеница.

У свом математичком делу, Расел се сусретао парадоксима које је приписивао третирању исказа субјекта, као што је "класа свих класа", у субјекатско-предикатским реченицама као именовање актуалних ентитета или њихово реферирање. (Видели смо да их је и сам Расел тако третирао у "платонистичким" данима). Да би разрешио парадокс који проистиче из такве реченице, измислио је трик да је преведе да облик у коме се уопште не спомиње класа" и тиме разреје убеђење да таква класа мора постојати (LA 262). Ову стратегију, познату као "теорију описа", Расел убрзо генерализује. Узмими, рецимо, такозвани "коначни опис", као што је "садашњи краљ Француске", који на површини именује одређену особу. По Раселовој теорији, било која реченица која садржи тај израз може се превести у реченицу у којој се та

особа чак и не спомиње, те тиме ни не захтева њено постојање. "Садашњи краљ Француске", рецимо, постаје: "Није случај да постоји једна и само једна ствар која има особину да је садашњи краљ Француске". Ово превођење илуструје како се избегава парадокс. Да је исказ субјекта заиста било неко име, морао би постојати француски краљ кога би он именовао, у ком случају би било апсурдно порицати његову егзистенцију. Али по Раселовом преводу, реченица се појављује као непроблематично истинита.

Међутим, у *неким* изразима морају се именовати ентитети, иначе језик не би имао директног додира са стварношћу. Не бисмо могли описивати нешто осим ако "*то* само" не би могло бити "споменуто постојање имена" (LA 200). Не бисмо знали о чему заиста говоримо осим ако се анализом наших пропозиција не би испоставило да су "у потпуности сачињене од конституената са којима смо упознати". Бити упознат са нечим значи бити тога "директно свестан", без помоћи закључујућег или дескриптивног знања. Стога су питања попут: "Који изрази истински именују?" и "Са којим ентитетима смо заиста упознати?" представљају две стране исте медаље. С једне стране, видимо да обична имена, или изрази попут имена, као што су "Пикадили", "Ромул" или "моје пенкало" нису аутентична или "логички исправна" имена. Са друге стране, такође видимо да места, људи и физички објекти нису истински објекти познанства.

Узмими, рецимо, "Пикадили". Да је то аутентично име, његово постојање би нужно захтевало постојање познате улице. Али је јасно да није тако: тај израз би имао смисла чак и да је, попут Ел Дорада, та улица плод нечије маште. Али није ли Пикадили нешто што неки од нас директно познају? Негирањем овога, Расел открива колико заправо дугује емпиричарима попут Хјума. Ја не познајем само то место, него "чулне податке" (мешавину боја, звукова и сличног) и њихова проста својства (црвенило, гласноћа, итд). У исто време, он мисли о физичким објектима и "спољним" стварима као о ентитетима о чијем постојању закључујемо да бисмо објаснили наше чулне податке. Но, гледиште које је много разматрао гласило је да "логичке конструкције треба заменити закљученим ентитетима" (ML 115). Пикадили је "конструкција" или "фикција" (LA 191) – његово спомињање у говору је стенографски начин да укажемо на масу повезаних чулних података и њихових својстава. (Баш као што је прича о просечној породици стенографски начин да говоримо о људима и односима између њих). Може бити, слаже се Расел, да Пикадили и моје пенкало поседују егзистенцију изван и изнад чулних података, али не постоји ниједан разлог зашто бисмо то претпоставили, а чак и да је тако, то не би објаснило наша искуства ни наше разумевање термина у којима говоримо о њима.

Комбиновањем лингвистике и епистемологије, произилази да су је дино аутентично атомске реченице, до којих се стиже коначном анализом свих осталих, оне попут: "Ово је црвено", при чему се под "овим" не подразумева физички објекат, него "актуални објекат чула" (LA 201). Једина аутентична имена, која се могу надметати са атомским објектима, јесу показне заменице попут "ово" и "оно" када се користе на горе споменути начин. Једини други кандидат кога Расел разматра је "ја". Зар ја не познајем самог себе, директног референта речи "ја" коју изговарајам? Но, ова кандидатура је оспорена на основу хјумовских принципа. Ја сам заиста упознат са разноликим искуствима која називам "мојим", али не и са "перзистентним" или "метафизичким егом" који има та искуства. "особа је једноставно сачињена из извесне серије искустава". Сопство је онда подједнако "фикција" као што су Пикадили и моје пенкало (LA 277). Ниједна од тих речи није становник Раселовог шкртог света "на челне једноставности", који ужива "извесну врсту стварности која не припада ничему другом" (LA 270).

Tractatus logico-philosophicus

Сопство и "начелна једноставност" су питања о којима је имала другачија гледишта друга велика верзија логичког атомизма, коју је за време Првог светског рата сачинио млади аустријски војник. Лудвиг Витгенштајн (1889–1951) пре избијања рата био је Раселов студент, али такође и његов учитељ, са чиме се старији филозоф здушно слагао. Но односи су им касније охладнели, Расел је у потоњој Витгенштајновој филозофији видео мало тога, а он је заузврат презирао Раселово узвишену моралну позу. Витгенштајн је један од најинтригантнијих карактера у историји ове теме и кључна фигура, о чему сведочи низ мемоара, романа и филмова о његовом животу. Данас није потребно бити студент филозофије да би човек био упознат са овим потомком плутократске породице из Беча чији су чланови били склони самоубиству. Лудвиг Витгенштајн је почео да студира технику, али се окренуо филозофији, живео у норвешкој забити, носио у војничком руксаку своје прво ремек дело и, убедивши себе да је решио све проблеме филозофије, отишао на село да буде наставник и конструише бизарну кућу за своју сестру. Ништа мање нису познати ни мучан осећај због хомосексуалности, повратак филозофији у 1930-им, одрицање од ранијег положаја, напуштање професорског места у Кембриџу да би радио у болницама за време Другог светског рата, последње године лутања и смрт због карцинома.³⁷

Млади Витгенштајн је делио Раселово гледиште да обични језик попут одеће која не успева да открије облик тела, "маскира мисао" (Т

4.002),³⁸ те је неопходна његова анализа све до "елементарних пропозиција" које "сликају" елементарне чињенице у свету. Но, Расел је из другачијих мотива написао *Tractatus logico-philosophicus*, упечатљиво дело чији би штурти, енигматични искази могли бити либрето за модерничку кантату (што су заиста и постали). Надахнуће за њега није потицало од Хјумовог емпиризма, него од Кантовог покушаја да се ум ограничи, али не са циљем дискредитовања онога што лежи изван њега – религије, Бога и моралне слободе – него да би се предупредиле погрешне спекулације против њих. У вези са тим је и Витгенштајнов покушај да се "повуче граница... изражавању мисли" унутар које би оно што је речено било значењско (Т Предговор). Све о чему се говори изван те границе – било то о религији, етици, значењу живота – може бити само "бесмислица". Но, ни та питања не треба одбацивати јер "постоје ствари које су неизрециве... Оне су мистичне" (Т 6.522). Закључак је да треба спречити људе да "не блебећу" о истински "битним" стварима.³⁹

На делу је био и други мотив. Упркос дивљењу Фрегеовим и Раселовим радовима из логике, Витгенштајн је веровао да они нису успели да идентификују јединствени карактер пропозиција логике, као што је закон искључивања средине ("p или не-p"). Његова "фундаментална идеја" гласи да "логичке константе", као што су "или" и "не" не могу бити "репрезентативи" (Т 4.0312). Оне не означавају предмете или релације у свету – да то раде, истина логике би, као што је Мил погрешно мислио, била попут истине у науци. Логика, наглашава Витгенштајн, јесте "испред сваког искуства". "Гледати у свет" да бисмо добили одговор на питање из логике значи бити на "потпуно погрешном трагу" (Т 5.551-2). Анализа нам онда мора показати како поставити границе језика и како су могуће логичке пропозиције. Стратегија је да се идентификују елементарне јединице значења и операције које се могу извести над њима. Оно што се значењски може рећи исцрпљује се резултатима ових операција, а логика и "мистично" се, свака на свој начин, виде изван ових граница.

Витгенштајн је прихватио Раселово гледиште да се обичне пропозиције морају анализирати до оних које садрже аутентична имена, а то су оне "чији је објекат њихово значење" (Т 3.203). За ове "просте знакове" комбиноване у елементарне пропозиције се каже да "представљају слику" чињеница, пошто један објекат кореспондира са сваком сликом, а пропозиција и чињеница деле заједничку "форму", као у фотографији. Али зашто се анализа мора завршити са тим простим елементима? Одговор гласи да логика тражи да свака пропозиција има установљени смисао (Т 3.251). Смисао пропозиције дат је у условима под којима она може бити истинита или лажна, тако да пропозиција се неустановљеним смислом не би била ништа од ова два. Неустановље-

ност се може избећи једино ако се анализа пропозиције завршава ком-
плетном спецификацијом услова, подељених на оне који би дату пропо-
зицију могли учинити истинитом или лажном.

Трактић је озлоглашен по томе што не нуди ниједан пример за атомске знаке и објекте. Они морају постојати да би језик имао значење, али ми нисмо способни да идентификујемо шта су они. Раселови чувљни подаци се не уклапају у слику, јер пропозиције које их се тичу немају тражену логичку независност да би се рачунале као елементарне. На пример, "А је црвено" и "А је зелено" су у међусобној контрадикцији, а тамо где је "производ две пропозиције контрадикција", било које привид да су оне елементарне мора бити "варљив" (NB 91). Једна од њих или обе морају скривати комплексност која, када се отпакује, открива криву експлицитну контрадикцију облика " p и не- p ". (Упоредите "А је момак" и "А је ожењен": ако се прва отпакује као "А је неожењен", она је у експлицитној контрадикцији са другом).

У Витгенштајновом схватању логичких пропозиција, кључно је да елементарне пропозиције или чињенице морају бити међусобно независне, тако да ниједна није садржана у другој нити је у контрадикцији са њом. До тога се стиже кроз комбиновање пропозиција у сложеније са њом. "Функционалних оператора истине", као што су "и" и "не". Помоћу "функционалних оператора истине", таутологије јер "признају све могуће ситуације", тако да *a priori* знамо да не могу бити лажне, каква год да је истинитост њихових компонентских пропозиција ("*p*" из нашег примера). Друге, попут "*ни p ни не-p*" не признају ниједну ситуацију, те су *a priori* лажне (Т 4.462). Строго говорећи, таутологије и контрадикције "не говоре ништа", те им стога "недостаје смисла" јер не пружају информацију. "Ја не знам ништа о времену ако знам да напољу или пада киша или не пада" (Т 4.461). Сада је јасно зашто елементарне пропозиције морају бити независне једна од друге. Ако су *p* и *q* елементарне и независне пропозиције, тада резултат логичке релације неће бити резултат једино њиховог комбиновања у комплексније пропозиције, а то квари целокупан Витгенштајнов покушај да прикаже јединствени статус логике.

Ако таутологије и контрадикције имају "мањак смисла", оне нису "бесмислени" говор о етици и религији. Етичке пропозиције ни резултат има, не би биле ни контингентне елементарне пропозиције. Отуда њиховог комбиновања помоћу "не", "или" и сличних оператора. Отуда оне стоје изван граница језика. Вратићу се Витгенштајновим опажањима о овим "мистичним" питањима, задовољивши се овде само са једним погледом на његове непрозирне коментаре о сопству.⁴⁰ Када пише да "не постоји таква ствар као што је субјекат који мисли" (Т 5.632), он се слаже са Раселом да "ја" није име неког простог објекта у свету, а да је

сопство које проучава психологија сложени низ мисли и искустава. Ипак, постоји и "непсихолошко" сопство, "метафизички субјекат" (Т 5.641). У *Бележницама* је такав субјекат неопходан, као и Канту, да би објаснио могућност етике. Пошто добро и зло "нису својства света", она морају бити својства субјекта који је некако изван њега.

Још један аргумент у прилог "метафизичког сопства" је капа Вит-

Još jedan argument u prilog metafizičkog sopstva" je kada Vigenštajn piše da je subjekat "presupozicija" (NB 79) ili "graniца света, а не његов део" (Т 5.641). О том метафизичком сопству не можемо ништа рећи, његова природа је сасвим скривена под "велом": "Свет како га видим", што је све о чему бих могао причати, не садржи оно ја које га је открило (Т 5.631). Ипак, сопство је неопходно, јер је свет који сам открио "мој свет". Да бих замислио други свет, морао бих умети да о њему говорим, али да бих то урадио, морам употребити језик "који је о њему разумем" (Т 5.62). Како онда ја разумем тај језик? Изрази на том језику могу имати значење једино преко корелација које ја чини између њих и објеката у свету који познаје. Отуда свет који замишљам није неки други, различити, него различити размештај објеката који припадају мом свету. А тај свет је мој утолико што је "ја" његова presupozicija – према томе, оно није садржано у њему – и истовремено предуслов да би говор о њему имао значења, и да би се тако могао "открити".

То што ја нисам "део света" може деловати као депресиван, отуђујући закључак. Но, Витгенштајн то тако не види. Ја нисам неки посебни ентитет, "аутсајдер" у свету, него сам му супротстављен, као Декартов *cogito*. Метафизички субјекат нема природу или садржај који би га одвајао од овоземаљских ствари – он је "тачка без екстензије" (Т 5.64), чије се читаво биће исцрпљује у проналажењу бића онаквог какво јесте. "Ништа не преостаје" када се уклони тај свет, у смислу да "ја видим да такође припадам остатку света" (NB 85).

Логички йозийивизам

Према *Трактијају*, некеме “ко покушава да каже нешто метафизички” требало би рећи да “није успео да да значење” својим речима (Т 6.53). Ово је била права музика за уши групи аустријских научника и филозофа науке који су се 1920-их окупљали око Морица Шлика (1882–1936) у кружок, чији је старије чланове позитивиста Ернст Мах (а одељак Позитивизам, прагматизам и британски идеализам), који се већ верзирао у мржњи према метафизици. Овом “Бечком кружоку” припадали су и Рудолф Карнап (1891–1970) и Ото Нојрат (1882–1945), а он је привлачио и такве посетиоце као што је био Алфред Цулс Ејер (1910–1989), аутор врцавог извештаја о разглабањима у овом кружоку, 521

Језик, истина и логика, као и самог Витгенштајна, током одсуства из сеоске школе или из куће своје сестре. Прозелитски жар њихових чланова се тек делимично стишао после убиства Шлика од стране душевно поремећеног студента и емигрирања многих његових чланова у последе Хитлеровог прикључивања Аустрије.

Тракийа је члановима Кружока пружио не само декларацију против метафизике, него и материјал за спровођење кампање против ње. Посебно су то биле тезе да границе значења језика прекорачују искази који се не могу свести на елементарне емпиријске исказе и да су све нужне истине таутологије и, према томе, неинформативне или "тривијалне". Ове тезе су биле довољне да убеди Кружок да "метафизика не само што је застарела као и стари позитивизам, него је и логички немогућ подухват, кога искључује суштинска природа језика". Овде се ради о новом "позитивизму на логичким основама": логичком позитивизму (или логичком емпиризму), како ће га убрзо назвати.⁴¹

Међутим, са централном доктрином из Тракийа Бечки кружок никако није могао да се сложи: са тврдњом да се у њему описује структура стварности коју "осликава" језик. Није ли таква тврдња, по Витгенштајновим властитим критеријумима, нелегитимна? Јер није ни таутологија ни емпиријска тврдња да стварност структурално кореспондира са језиком. Тракийа је, чинило се, метафизичко дело као и било које друго, што само потврђује Бредлијеву заједљиву опаску да онај ко покушава да докаже да је метафизика немогућа, имаће посла са ривалском метафизиком. Додуше, Витгенштајн је био свестан проблема и указивао је на немогућност слике да наслика свој однос према ономе што приказује, те је весело признао и да су његове сопствене пропозиције "бесмислене", да су мердевине које треба одбацити када се човек једном попне на њих (Т 6.54). Но, као што је рекао Карнап, неподношљив је парадокс то што је написао читаву књигу о стварима о којима наводно нико не може говорити, уместо да је остао нем (PL 37-8).⁴²

Притисак је даље био усмерен на одбрану елиминисања метафизике и оправдавање оне врсте анализе језика коју су следили атомисти, али без прибегавања атомистичкој метафизици. Кључ за решење тог проблема пружио је сам Витгенштајн. Слободно протумачено, његово опажање да "разумевање пропозиције значи сазнати шта је аргумент ако је она тачна" (Т 4.024), произвешће озлоглашену "верификационистичку теорију значења" и "принцип проверљивости" у вези са њом. Шлик је ову теорију сажео у слоган: "Значење пропозиције је метод њене верификације". Придружени принцип проверљивости гласи да ако не знамо "како можемо тестирати истину коју тврдимо,... наше речи су... галама без значења" (MV 34-5).⁴³

Овове се могу придодати три коментара. Прво, Шликов слоган је двосмислен. Да ли се разумевање значења пропозиције састоји из схватања техника за утврђивање да ли је она истинита или у познавању опсервација које би је могле потврдити? Сам Шлик се колеба између две могућности, а омиљено гледиште му је да се "метод верификације" објасни кроз указивање на запажања која би верификовала пропозицију. Анализа пропозиције је тада оправдана ради расветљавања њеног значења помоћу исказа које описују, чиме је она потврђена – није потребно, дакле, никакво помињање света атомских чињеница. Друго, велики изузетак у слогану и принципу представљају математички и остали "аналитички" искази. Њима није потребна верификација јер ваљаност било којег од њих – $2 + 2 = 4$, "лисац је мушка лисица" или неке друге – зависи искључиво од, као што је написао Ејер, "дефиниција симбола које [исказ] садржи" (78).⁴⁴ Треће, могуће је прихватити принцип проверљивости, али не прибегавати верификационистичкој теорији значења – прихватити, дакле, да ниједан исказ који се не може проверити нема значење, али и сумњати да схватање његовог значења значи једино схватити како је он верификован. Неки позитивисти су сигурно одбијали незамисливе импликације, попут оне да се значење исказа о прошлости (о старим костима или историјским документима) мора разјаснити помоћу садашњих и будућих запажања. Коначно, сам принцип је изгледао довољан за главни задатак – елиминисање метафизике.

Како је заиста он вршио тај задатак? Карнап је као метафизичке дефинисао оне пропозиције које су износиле тврдње о "нечему изнад... или изван сваког искуства", наводећи као примере: "Све је материја" и "Све је сенка вечних идеја" (PL 15-16). *Ex hypothesi*, ове тврдње су спојиве са нашим искуствима, а ниједно наше запажање не може да послужи њима у прилог. Оне су, стога, "псеудотезе", "замаскиране бесмислице". "Бесмислица" овде није исто што и "глупост", него је, сасвим буквално, "мањак значења". Шлик, према томе, не каже метафизичару: "Твоје речи говоре лаж", него: "Твоје речи не потврђују ништа!"... "Ја те не разумем" (PR 110). Он такође наглашава и непристрасан третман према ривалским метафизичким системима. Материјализам се не брани од идеализма, нити плурализам од монизма. У свим таквим дебатама, има трулежи у обе куће. Али можемо се запитати да ли је филозоф, који је тврдио да постоји бесмртна душа, патио ишта више од свог супарника на вест да су обојица на бесмисленим становиштима. Коначно, његов супарник би можда поздравео прелаз са порицања бесмртности на посматрање тог појма као бесмисленог.

Главни проблем је био формулисати принципе проверљивости на начин који неће неке угледне тврдње из природних наука бацити у исту јаму са метафизиком. Узмимо на пример генерализације, попут "сви га-

врани су црни". То се не може непобитно потврдити опсервацијом, јер би се у бесконачној будућности можда могао појавити зелени гавран. Други Аустријанац, Карл Попер (1902–1994), сугерисао је да научна уверљивост почива на томе што ју је могуће потпуно *фалсификовати* ако бисмо приметили гаврана који није црн.⁴⁵ Али тада се проблем помера на статус тврдњи попут "постоји негде и зелени гавран", што се не може фалсификовати коначним бројем опсервација. Шлик је очајнички сугерисао да пошто тврдња "сви гавранови су црни" има значење иако је непроверљива, следећа реченица не може бити ни тврдња ни пропозиција, него правило или савет: "Ако наиђете на гаврана, очекујте да буде црн!" Они којима се ова стратегија чини неуверљивом више би волели да ублаже захтев да верификација мора бити непобитна. Ејер тако сугерише да пропозиција има значење под условом да су "неке опсервације релевантне за одређивање да ли је истинита или лажна" (38). Проблем са овим је у томе што би метафизичари који имало вреде сигурно тврдили да су неке опсервације у најмању руку релевантне за њихове тврдње. (Конечно, имамо пример Хегела који наводи читаву историју у прилог својих тврдњи). Ејер и други су из све снаге покушавали да поопште појам "слабе" проверљивости, али на крају нико није био задовољан.⁴⁶

Наведене расправе узимале су као дате постојање основних, директно и непобитно проверљивих исказа помоћу којих се могу схватити сви остали искази који имају значење. Који су то били искази и како се *они* могу проверити? Популарни одговор је гласио да се они односе на "дато", на "садржај појединачног искуства, а оно што их... непобитно верификује јесте догађај искуства" (Ејер 10). Тако имамо Шлика који тврди да се искази о телима могу "претворити у пропозиције... о редовности дешавања сензација" и чији се описи директно верификују тим сензацијама (PR 109).

Овај одговор су одбацили неки позитивисти, међу њима и Карнап. Прво, ако се основни или "протоколарни" искази односе на сензације, тада они могу имати само "приватно" значење познато једино особама које имају те сензације. Тада "не би постојао интересубјективни протоколарни језик" (PF 158) какав је сигурно неопходан за јавни дискурс у науци. Још горе, указивањем на кореспондентност између основних исказа и сензација прекршена су Витгенштајнова ограничења против говора о релацији између језика и стварности. Какав би био статус таквог разговора, који не звучи ни таутолошки ни емпиријски – једине врсте разговора који по позитивистима има значења? За Карнапа, разговор протоколарним исказима о "директно датом искуству" није *погрешан*, него га треба превести у другачији, "формални" идиом у коме се избегавају било какве тврдње о релацији језика према стварности. Уместо

говора о тврдњама које се односе на дато, требало би да једноставно говоримо о исказима којима "не треба... образложења и који служе као темељ за све друге научне исказе" (PF 153). На питање *зашто* извесним исказима не треба образложења – сам Карнап је предност давао оним израженим вокабуларом физичких објеката, а не сензација – његов одговор је "конвенционалистички" гласио да су то искази за које се научна заједница определила да их третира као основне и непроблематичне. Мало је било логичких позитивиста који су били спремни да следе Карнапа у ономе што изгледа као антиципација "постмодернистичког" одбијања да се допусти постојање било чега што је "изван текста". Нажалост, нису адекватно одговорили ни на његову оптужбу да сопственим ограничењима значења исказа крше властиту позицију.

Филозофија, етика и религија

Упечатљива карактеристика филозофије у двадесетом веку била је брига за сопствени статус. Разлог томе није толико онанистички фетишизам колико перцепција да је тај статус проблематичан. Конечно, ефекат филозофије о којој смо управо расправљали био је тај да је доведена у питање сама њена могућност. Аутор *Трактиста* био је принуден да јавно осуди пропозиције из властите књиге као бесмислене, а лођен да јавно осуди пропозиције из властите књиге као бесмислене, а логички позитивисти су убрзо схватили да је њихова стожерна фигура на путу самоуништења. Принцип проверљивости инсистира на томе да пропозиција мора бити или проверљива или таутолошка. Но, сам тај принцип није ништа од тога, те подразумева властиту бесмисленост.

Ова питања су пратили покушаји да се анализирају активности у ранијим филозофијама, подељени у две групе. Екипу са белим шеширима сачињавали су углавном британски емпиричари, често виђени као претече логичке анализе, који су писали различитим и двосмисленим идиомом. Узмимо само чувену Хјумову заповест да треба "препутити ватри" дела која се баве било чим другим осим математичким или експерименталним закључивањем. Шта је то него, пита се Ејер, "реторичка верзија наше сопствене тезе" да једино аналитички и емпиријски искази имају "буквални значај" (54)? Слично томе, Хјумова тврдња да "идеје" морају потицати из "утисака", протумачена је као сирови израз истине да се искази који имају значење могу свести на исказе који описују чулне податке. Екипу са црним шеширима представљали су метафизичари, чије се тврдње нису могле прерадити на овакав начин. Није, међутим, било довољно означити их само као бесмислене – оне нису бесмислене у маниру стихова Едварда Лира, а они који су их изrekli нису то урадили само зато што су увежбавали гласове или пра-

вопис. За Карнапа је метафизика заиста слична поезији, али је из истог разлога, попут "смеха, певања и музике" – *изражајна* (PL 29). Метафизички системи изражавају различите "емоције" према свету. Његова сугестија да реализам и идеализам као одрази "екстровертне", односно "интروهртне" личности могу изазвати осмех. Али мисао да идеализам означава "тенденцију према повлачењу из непријатељског света" није апсурдна ако се узме да значи да представља пут за решење проблема отуђења тиме што ће "хуманизовати" свет који се претећи надвија над људским бићима.

Пажња се, ипак, фокусира на статус дела самих позитивиста. Њих је требало схватати не као корпус "доктрина", него као "активности" анализирања и расветљавања језика. Што се тиче прецизног карактера активности, око тога је било мање слагања. Посматрати то код Витгенштајна као просветљивачку бесмислицу било је сувише парадоксално, а чињени су покушаји да се покаже да су тврдње аналитичара – упркос томе како су изгледале – или емпиријске или таутолошке, те стога вредне поштовања. На пример, Шлик је рекао да "нисмо урадили ништа друго осим што смо формулисали правила која је свако одувек следио" када је објашњавао значење речи (MV 34). Но, тешко је поверовати да реч "свако" објашњава значење, рецимо, исказа о прошлости помоћу тренутних сензација, а чак и да је тако, појављује се питање статуса њихових објашњења. Карнап, који је желео да филозофија проучава "логичку синтаксу", тврдио је да анализа само чини експлицитним правила "формирања" и "трансформације", која су имплицитна у научном језику. Додуше, мало је вероватно претпоставити да је "трансформација" исказа о електрицитету у исказе о инструментима за мерење и наживши се са тим, Карнап се касније окренуо према гледишту да су анализира и сами принципи проверљивости "препорука" научницима да усвоје извесна правила и избегавају исказе који се према тим правилима не могу свести на основне, емпиријске исказе. Као препорука, речи филозофа избегавају одговор на оптужбу да су бесмислени искази, јер нису ни проверљиви нити таутолошки – они уопште и нису искази.

Карнап овде опонаша позитивистичко објашњење етичког језика. Верификационистичку теорију значења сам назвао "озлоглашеном" због фаталних последица по морално и религиозно веровање, а не због апстрактне метафизике којом су разбеснели широку публику. Реченица као што је "Задовољство је добра ствар" сама по себи није проблем ако се схвати као емпиријски извештај о ономе што људи у непуританским друштвима желе или чему се диве. Али као што је показао Џорџ Едвард Мур, ниједан нормативан морални суд не може бити еквивалентан емпиријском исказу ове врсте. Ако је исказ "Задовољство је добро"

одувек значио "Задовољство је пожељно", тада би било немогуће поставити питање: "Да ли је оно што људи најчешће желе добро?" што, јасно, није тако. Мурова дијагноза грешке у третирању обе реченице као еквивалентне, у којој му је асистирао Расел, гласила је да је тиме почињена "натуралистичка забуна". То је забуна када се изједначавају прости, "неприродни" квалитети: добро, које се спознаје моралном интуицијом и својство "природности", које се најчешће жели, а може се открити једино емпиријски.⁴⁷

Логички позитивисти су, наравно, поставили другачију дијагнозу ове забуне, јер су Мурова "неприродна" морална својства очигледно међу њима анатемисана и недоступна чулном опажању. Права грешка, за коју је такође крив Мур, била је третирање моралних судова као било које врсте чињеничног исказа. Ако као пример таквог исказа узмемо "убити је неморално", из њега бисмо могли извести даље исказе о будућем чулном искуству – али ми то не можемо. Пошто то није ни тривијална таутологија, ни нешто што је истина по дефиницији, мора пасти пиљотина. Исказ "убити је неморално" не успева да каже било шта. Он је без "чињеничног", "сазнајног" или "буквалног" значења. Ови квалитетивни су нам били неопходни јер би се тешко могли *tout court* одбацити сви морални судови као бесмислени. Јасно је да они имају неку улогу, али не ону која ће нам рећи како ствари стоје. Али каква је та улога? Карнап за исказ "убити је неморално" рекао да је он "обично изражавање извесне жеље у граматичкој форми исказа" (PL 24). Према Ејеру, функција "етичке речи" у моралном суду је "чисто 'емотивна' и користи се за изражавање осећања о извесним објектима" (108).

Ово "емотивистичко" објашњење моралних судова било је подвргнуто различитим усавршавањима. Неки писци су, приметивши "динамичну" улогу ових судова, наглашавали њихову улогу у утицају на емоције других људи, за разлику од изражавања властитих емоција. Други су, дохвативши се Карнаповог описа моралних судова као "обичних заповести", минимализирали важност емоција и концентрисали се на улоге моралног језика у понашању и међуљудским односима.⁴⁸ Наравно, ниједно од ових усавршавања није могло да ублажи став оних за које су морални судови истине које су људска бића, разумом или интуицијом, у стању да са извесношћу потврде. По њима се у писању нових позитивиста појављује огољена "разочараност светом" – светом који не садржи ништа од вредности или значења, светом лишеног било чега што не може открити природни научник.

Наравно, и религија је пала под истом верификационистичком гилотином као и етика. Религиозни верник се не оправдава чак ни тиме да чини часну грешку – његови искази су једноставно без смисла јер Бог није ништа што би својом егзистенцијом допринело приметној ра-

зници. Ејер каже да се "искључује чак и агностицизам" – агностик се колеба између исказа "Бог постоји" и "Бог не постоји", несигуран шта је од овога истинито. Али наравно, ни један ни други то нису – ниједан од њих не изражава пропозицију (116). Чини се да је атеизам подједнако нечестан као и теизам, али као што то сугерише Ејерова спремност да пред широм публиком себе опише као атеисту, сигурно је да ће више бити погођен верник него његов опонент вешћу да Бог није ни жив ни мртав, него да је Он бесмислени концепт. Као и код моралних и метафизичких судова, Бечки кружок допушта да религиозни искази поседују "емотивно" значење у сврху утехе. Исказ "Бог постоји" изражава осећај страхопоштовања пред универзумом или врхунско дивљење за живот Христа или било шта друго. Једна од иронија у двадесетом веку је сигурно и то да је овакав третман религиозног језика, најпре обележје позитивистичког атеизма, сада углавном *de rigueur* међу онима који се издају да су из школе "Божијих праведника", "нових" хришћанских теолога.

Витгенштајн је о етичком и мистичном писао да "оно о чему се не може говорити о томе морамо ћутати" (Т 74). Бечки кружок је извесно прећутао његова опажања о овим питањима. То што се етика и мистично "не могу ставити у речи" заиста подразумева да морални и религиозни искази не представљају исказе са чињеницама, те су према томе "без смисла". Али у случају Витгенштајна, ово не представља прелудијум да се они третирају као емоционални изливи или средства за освајање осећања других људи. Његова интенција – оно што *показује* наша неспособност да говоримо о моралу и религији – чувена је по томе што је тешко разабрати, али ево једног покушаја да се то учини заснованог углавном на *Бележници* (стр. 73-87).

Кант је био у праву када је увидео да етичке вредности морају припадати безусловно, "неакцидентално", из чега следе две импликације. Прво, вредност "не може лежати унутар света", јер је све унутар њега акцидентално и контингентно (Т 6.41). Друго, једино "вољни субјекат" може бити добар или лош, јер је једино воља имуна од акцидента, за разлику од успеха или неуспеха жељених акција. Погрешно је мислити да воља оперише унутар света. Моје жеље, наравно, понекад бивају задовољене, али то је искључиво због "наклоности судбине", не због независности између воље и овоземаљских догађаја, који су потпуно независни од воље. Вољност погађа "границе света", а не оно што се дешава унутар њега, и то чини тиме што постаје "став субјекта према свету", јер са усвајањем става, свет "постаје сасвим другачији свет" (Т 6.43). Добра воља је срећна, њен свет је у узлету, а не у паду, она се "одриче било каквог утицаја на дешавања", одлучивши да буде у хармонији или "слагању са светом".

Има источњачке ароме у овој идеји о доброј вољи која се срећно мени његов ток и од "благодати живота". То није случајно, пошто је Витгенштајн за ово добио надахнуће од Шопенхауера, који је *своје* надахнуће црпео из *Ујанишада* и будизма. Источњачка арома је још снажнија у Витгенштајновим опажањима о Богу и мистичном. Да бих заузео став према свету, морам бити способна да га *сагледам* или *осећам* као целину, а не као прост збир атомских чињеница. Управо је то "осећање света као ограничене целине... оно што је мистично" (Т 64.5), јер га ниједна количина емпиријских запажања не може открити у том светлу. Пошто могу говорити једино о партикуларним чињеницама, могао бих да кажем да чињенице о свету нису крај приче, него да имају значење као чињенице целине, а веровати у Бога значи приписати животу значење. Друго, у непомичној визији света-као-целине препознајемо нашу крајњу зависност од њега, као од "туђе воље", а "оно од чега зависимо можемо назвати Богом".

Моја зависност од света је двострука. Као емпиријски егo – као телотворена личност – ја сам део света као целине и о мени се не може ништа закључити осим да сам заплетен у његову мрежу. Као метафизички субјекат – као воља која заузима став према свету – ја сам ништа, "тачка без екстензије", чије је читаво биће садржано у ставу који не би имао свог објекта у одсуству света. Била она кохерентна или не, изван граница смисла или унутар њих, овде имамо позицију на супротном крају пола од "разочарење" перспективе логичких позитивиста, покушај интегрисања сопства у вишевековну традицију смисленог света, који је, коначно, "мој свет".

4 Натурализми

Мало се чланова Бечког кружока, који су емигрирали у Велику Британију и САД, строго придржавало начела логичког позитивизма и на новом тлу. Један писац се крајем педесетих плашио да би му именовање његове позиције таквим именом нанело "неоправдану срамоту".⁴⁹ Шта се, онда, дешавало на том подручју од 1945. до данас? Који су филозофи доминирали, ако је таквих уопште било? То су тешка питања. Погледајмо само скалу филозофских активности. Књига *Directory of American Philosophers* из 1993. набраја 11 000 наставника, 150 друштава и



Две врсте натурализма

Натурализам се формира у контрасту са оним што он искључује. Наравно, искључује се *најприродније*, а у англоамеричкој филозофији данас постоји веома мала, али пробрана група филозофа са "ортодоксним" концепцијом трансцендентног Бога. Генерално посматрано, тран-

Joш прецизнију карактеризацију натурализма отежава чињеница да су се током овог периода развиле две врсте овог правца. Обе потпадају под ширу категоризацију и имају исте споменуте непријатеље, али су управо тензије између њих уносиле живост у модерну филозофију. Прво, постоји “научни натурализам” према коме ће природне науке пружити потпуно објашњење света и нас самих, тако да ће се морати одбацити филозофско гледиште које је у контрадикцији са научном мудрошћу. То подразумева да наше разумевање, *inter alia*, значења, ума и вредности мора бити спојиво и, према могућности, у сагласју са научним гледиштима о свету. На пример, да би уопште преживело веровање у слободну вољу, оно се у најмању руку мора изједначити у објашњавању са понашањем у чисто физичким терминима, а идеално би било да их изискује.

Ове примере и фразу "облик живота" смислио је Витгенштајн у свом касније периоду, око 1930. Он ће нам послужити као водећи антрополошки натуралиста који непрестано укоренjuje наше психолошке концепте у физичкој пракси, а ову у заједничком "облику живота". Наређивање, постављање питања и слично су "подједнако део наше

природне историје као и ходање или једење", тако да анализа ових и других интелигентних пракси "представља бележење природне историје људских бића" (P1 §25, §415).⁵⁴ Додуше, ове "забелешке се састоје из опсервација у које нико није посумњао", али које се обично превиде јер су нам "увек пред очима". За разлику од њих, софистициране опсервације научника мало тога или ништа не могу понудити расветљавањем наших познатих концепата, те филозоф нема никакве обавезе да своју анализу кроји по њиховој мери. Ово је супротно ставу Квајна, за кога је "филозофија... продужетак науке", што је у његовом случају добра ствар, јер "шта год се може сазнати, може се сазнати једино путем науке" (PP 1). На пример, не бисмо више требало да се позивамо на веровања ако немају експланаторну улогу унутар науке ума.

Витгенштајн и Квајн су, дакле, предводници две струје натурализма. Но, њихове називе сам ја измислио за ову прилику. Осим тога, многи писци се не би могли сврстати ни у једну од ове две струје јер усвајају различите приступе према различитим питањима. Две врсте натурализма представљају тенденције које се повезују у заједничкој имржњи према картезијанству, платонизму и другим брендovima анти-натурализма. У ономе што следи, понекад ће бити савезници, а понекад у очигледном сукобу. Ваља приметити да моја подела пресеца преко једне важне дистинкције, између "реализма" и "антиреализма", коју неки коментатори виде као средишњу у новијој филозофији.⁵⁵ Могло би се очекивати да ће научни натуралисти имати "реалистични" поглед на научну теорију као нешто што је непобитну потврду своје вредности нашло у кореспондентности са објективном стварношћу. Такође би се могло очекивати и да ће њихови ривали, склони стављању нагласка на људску активност, мислити о науци на "антиреалистичан" начин, као још једну праксу чије тврдње "потврђују" критеријуми инхерентни тој пракси, са којима су се сложили њени практиканци. Они ће можда имати симпатије за гледиште Томаса Куна о "надметању парадигми" у науци, за чији је настанак и нестанак важнија мода од чврстих доказа. Ове парадигме до те мере уобличавају гледишта научника да не виде исти доказ на исти начин – које "практикују у различитим световима" и ни један податак не може неутрално да одлучи између супротстављених парадигми.⁵⁶

Ствари, међутим, нису тако једноставне. Квајн грди Куна због "умањивања улоге доказа и наглашавања културалног релативизма" (OR 87), иако његов властити аргумент у прилог привилегованог статуса науке није њена кореспондентност са објективном стварношћу. На уму изнад религије и науке издиже управо њено експланаторно разумство и прагматични успех, што нас обавезује да остатак нашег разумевања прилагодимо њеним открићима. Такозвани "метафизички реали-

зам" – идеја о свету у односу на кога мора корисно пондирати било која исправна теорија⁵⁷ – пре је изузетак него прави међу научним натуралистима. Разлози на основу којих додељују науци привилегован статус су шаролики, од кореспондентности са стварношћу, експланаторног опсега до прагматичног успеха. У ствари, овакво њихово гледиште је једино што их повезује.

Сада ћемо се окренути проблемима које су натуралисти решавали у области језика, знања, ума и вредности, области коју заузима створење које се до сада показивало отпорним на третман натуралиста – човек.

Научна семантика

Филозофи у двадесетом веку волели су да питања о веровањима и идејама претапају у питања о лингвистичким концептима, као што су пропозиције и значења. Заслуге за то имала је Фрегеова оцена да се "једина исправна метода за анализирање мишљења састоји из анализирања језика".⁵⁸ Језик је конкретнија и захвалнија мета за анализу преко које се стиже до магловите области ума. Неки иду и даље и тврде да се до смисла ни не може доћи на основу концепата као што је веровање, него помоћу употребе језика. Доналд Дејвидсон (1917), после свог учитеља Квајна, други по утицају на америчкој сцени, тврди да ниједно створење не може имати веровања ако пре тога нема концепт о веровању. А то може имати само ако разуме могућност постојања грешке, као и контраст између истине и грешке. Тај контраст се може схватити једино учествовањем у заједничком језику.⁵⁹ Мислеће створење попут човека је, дакле, есенцијално лингвистичко.

Међутим, са натуралистичке тачке гледишта, мало се добија преласком са психолошког на лингвистички идиом ако се сам језик опире натуралистичким објашњењима. Судећи на основу теорија значења које су постојале почетком двадесетог века, предзнаци нису били добри. Неке теорије су, у традицији Лока, значење третирали као менталне предмете (идеје или слике) удружене са речима чији је посао да прене-се тај предмет из једне главе у другу. Фреге је одбацио овај приступ, али није нимало разјаснио концепт значења или смисла (*Sinn*). Смисао имена не може бити објекат у свету који реферира, јер два имена (као што су "звезда Даница" и "звезда вечерњача") могу имати истог референта, али се очигледно разликују по смислу. Значење имена мора бити апстрактни ентитет, ни у глави ни у свету.⁶⁰

Натуралиста нема велики избор између Лока и Фрегеа. Обојица третирају значења као ентитете којих нема нигде у видљивом свету и описују релацију речи према њиховим значењима и према свету помоћу

онога што би било тешко прихватљиво у научном објашњењу језика. За речи се, рецимо, каже да "изражавају" смисао који је "кореспондентан" објектима. Коначно, обојица допуштају картезијанску могућност да нека особа разуме језик у потпуној изолацији од других људи и остатка света. Та особа ће разумети речи ако их повеже са одговарајућим идејама или смислом, чак и ако не постоји свет иза застора тих значења.

Овакви приступи су натерали Алфреда Тарског (1902–1983), логичара из Пољске који је емигрирао у САД, да се пожали на немогућност да се семантика доведе "у хармонију са постулатима јединства науке и физикализма".⁶¹ Заправо, његов рад о појму истине је дао кључ за нови приступ. Пошто није био задовољан уобичајеним појмом истине као "подударана са чињеницама", показао је како се овакви проблематични концепти могу дефинисати вокабуларом који ниједан физикалиста не би могао да изузме. (Додуше, он је мислио да се то може извести само за извесне формалне језике – "истина" каква се примењује у реченицама природног језика је некохерентан појам.) Процедура је да се прво концепт истине сведе на концепт "задовољења". За извесног Бонзоа се каже да "задовољава" опис "јесте пас" само ако је он заиста пас. Концепт "задовољења" се може елиминисати ако га заменимо изјавом да је израз задовољен еквивалентним изразом о условима под којима је он задовољен. Ако та процедура функционише, нису нам у принципу потребни проблематични семантички термини, као што су "истина", "кореспондирање", "референција" и други.

Како нам ово помаже око концепта значења? Претпоставимо да се елиминативно објашњење истине Тарског можемо пренети на природне језике и повежимо то са познатом идејом (в. одељак *Tractatus logico-philosophicus*) да је познавање језика у суштини разумевање услова под којима су реченице у њему истините. Резултат је поглед на лингвистичко разумевање као на способност да се реченице из једног језика повежу са условима њихове истинитости – да се, на пример, реченица "Снег је бео" или "*Schnee ist weiss*" повежу са тиме да је снег заиста бео. Иако најпре научимо да читаве реченица повезујемо са условима у свету, способност коју убрзо показујемо у разумевању нових реченица на основу њених делова показује да је у знању језика кључно повезивање речи и фраза са оним што их "задовољава": рецимо, фразу "јесте пас" са пахуљицом или венчаницом. Дејвидсон је заговарао управо овакав приступ: "Знати шта је за реченицу – било коју реченицу – истинито... једнако је разумевању језика". Није потребно призивати интервенцију идеје или фрегеовски смисао. Веза је директна, а те идеје или смисао једноставно немају "видљиве користи" у објашњавању нашег разумевања језика.⁶² Додуше, реченице имају значења у смислу да се користе за изговарање истинитих или погрешних исказа, али то

само показује да се разговор о значењу може свести на разговор о истини, која се, заузврат, може елиминисати *à la* Тарски. Резултат није физикалистичка теорија значења, али пошто се у овом објашњењу не користе термини који би вређали уши једног физикалисте (као што су "смисао", "израз" и слични), оно је у најмању руку компатибилно са таквом теоријом. Неки аутори су покушали да пруже физикалистичку теорију, тврдећи да је дефиниција "истине" Тарског неприхватљиво прећутала физичке, каузалне везе између речи и објеката који их "задовољавају".⁶³ Порота састављена од научних натуралиста о овоме још увек расправља. За неке је довољно то што се ови концепти могу изразити на неутралан начин. Осим тога, није нам потребно додавати физичке везе у саму њихову анализу.

Међу покушајима да се поцепа вео значења је и објашњење термина "природне врсте" (као што су "вода" и "алуминијум"), на чему су инсистирали амерички филозофи Сол Арон Крипки (1940) и Хилари Патнам (1926). Традиционално гледиште гласи да ови термини морају изражавати идеје или смисао, значење, да би уопште могли имати референцију према било чему. То мора бити, тврдило се, погрешно. Ако референцију на "воду" диктира идеја коју имамо о тој ствари, као што је "бистра течност која се може пити", морали бисмо сматрати водом било шта на планети што одговара тој идеји. Али то не бисмо радили ако је ствар у питању нешто друго од H_2O . Ако тај термин уопште има неко значење, то је сама та ствар, вода или H_2O , а не нека идеја или смисао који она изражава. "Обрни-окрени", говорио је Патнам својим колквијалним стилем, "али у глави једноставно нигде нема некаквих 'значења'".⁶⁴ Да их има, тада би два саговорника – један са Земље, а други на некој планети, који са речју "вода" повезује исту идеју – потпуно исто мислили, упркос томе што би говорили о сасвим различитим стварима. Такав резултат је, тврди Патнам, сигурно контраинтуитиван.

Вредно је забележити да ово објашњење доводи у изазов традиционалну повезаност између *неужног* и *априорног* – претпоставке (још од Лајбница до Ејера) да се искуством не могу открити нужности у свету. За Крипкија и Патнама, реченица "Вода је H_2O " је нужна и истинита у свим могућим световима, јер ништа друго не може бити вода осим онога што је H_2O . Но, то да је вода заправо H_2O представља емпиријско откриће, а не нешто до чега се дошло априорно. Међутим, најважније својство овог објашњења је довођење света у наше разумевање речи. Патнам оптужује Лока, Фрегеа и друге за "солипсистичко" гледиште разумевања, као нешто што је говорнику доступно независно од контакта са стварним објектима. Они тиме изостављају "допринос стварног света" нашем разумевању речи.⁶⁵ Да стварни свет *мора* давати одлучујући допринос јасно је из тога како се терминима природних врста

Остали натуралисти су одбацивали идеје и значења као недовољно дисциплиноване према бихејвиоралним критеријумима – једино са чиме би научна методологија требало да има посла. “Једино што тражим” молио је Квајн, “јесте да се они [ови концепти] објасне у грубим цртама на основу њихове склоности према вербалном понашању” (WO 207). Пошто је, по њему, ова молба остала неуслишена од оних који примењују такве концепте, требало би да се отарасимо “мита о музеју” (“ума”) у којем држимо похрањене идеје и значења. Размотримо “пропозиције” за које кажемо да их изражавају реченице. Тврдило се да та кви ентитети морају постојати да би било могуће преводјење, јер шта је друго исправан превод него реченица која на циљном језику изражава исту пропозицију као и реченица на изворном језику? Но, идеја о “јединствено исправном преводу” је “опасна илузија” која истовремено потхрањује мит о пропозицији и бива потхрањена њиме (WO 208). Чињеница је да се једна реченица може превести на неодређени број начина и да су сви они компатибилни са било којим могућим концептом понашања. Додуше, ми предност дајемо једном преводу у односу на друге, али је тај избор заснован на естетским и практичним разлозима. Идеја да је само један од превода исправан нема смисла, те треба одбацити сваку теорију, попут оне о пропозицијама, која би тврдила супротно. Таквим теоријама нема места у “научној семантици”.

Језичке иџре

536

537

ставно је природно да “идемо даље” на одређени начин јер смо “тренирани” како да “реагујемо” у различитим ситуацијама. Да то не радимо, никакав тренинг – као ни правила и конвенције – не би нам обезбедили да се и даље међусобно разумемо. (Важност овога за питања знања и рационалности увидећемо касније.)

По Витгенштајну, за природни свет везани смо кроз језик, али не зато што се наши светови морају директно повезати са објектима и околностима, него стога што је поштовање заједничких правила уређено у природној диспозицији коју сви поседујемо.

Знање

Поново наилазимо на савезништво и сукобљавање између две струје натурализма око прастарог питања знања – аналитичког питања шта се подразумева под “знањем” и питања скептика да ли тврдња да нешто знамо уопште може бити оправдана: савезништва против традиционалних одговора и сукобљавања око тога чиме их треба заменити. Стари одговори се одбацују јер игноришу улогу природе, а нови се разликују око ове улоге. Запањујуће својство традиционалне анализе знања је то да у њему никакву улогу не игра свет, изван очигледне – да мора одговарати нашим веровањима да би био истинит и тиме се убрајао у знање. Када се Декарт и Спиноза запитају чиме се разликује обично истинито веровање, које је случајно погођена истина, од аутентичног знања, њихов одговор се позива на “унутрашња” обележја овог другог, на његову “јасноћу и разговетност”. Каснији писци су се концентрисали на образложења која можемо понудити за наша веровања: ми једино знамо да мачке не расту на дрвећу ако можемо пружити чврст доказ да оне то не раде. Овде се, ништа више него код Декарта, не спомиње било каква *интеракција* између нас и мачака која би наше веровање учинила знањем. Али, управо то је неопходно према неколико аутора који се позивају на не-баш-свеже опсервације вундеркинда ко логике, Френка Ремзија (1903–1930). “Веровање може бити знање”, пишао је, “ако би оно било: (i) истинито, (ii) извесно, (iii) добијено преко поузданог процеса”. Тај процес може бити једино “каузални процес који повезује оно што се дешава” за мојим знањем о томе.⁶⁸

Без те повезаности, тврди се не постоји начин да се објасни како је могуће оправдати истинско веровање коме ипак недостаје знање. као када, рецимо, истински верујем да је три поподне док гледам у сат који је раније био поуздан, али је престао да откуцава пре 24 часа.⁶⁹ Ја знам да је да овде не знам да је три поподне, а сугерисани разлог је тај да не постоји адекватна каузална повезаност између мене, мог сата и доба

дана. Овде имамо општу идеју да могу знати једино оно *р* ако је моје веровање проузроковано *р*-ом о коме је реч. Ова идеја би се свидела научним натуралистима, независно од тога што нуди решење за проблем као овај са сатом, јер једини принцип на који се позива приликом претварања веровања у знање јесте сасвим натуралистички принцип каузалности.

Намера “каузалне теорије знања” није да покаже да ми било шта знамо. Она заправо нуди таоца срећној случајности, јер ће скептик одмах запитати: “Зашто бисмо уопште претпоставили да су наша веровања у одговарајућим каузалним односима са светом?” На то питање, неки натуралисти нуде парцијални одговор позивајући се на Дарвина. “Створења са увреженим погрешним веровањима имају склоност – патетичну, али вредну поштовања – да умру пре него што репродукују своју врсту” (OR 126), пише Квајн. То што ми људи нисмо изумрли указује на то да велики број наших веровања о свету мора бити исправан. Исправан је и због биолошких механизма који допуштају самом свету да уобличи веровања која имамо о њему. Без тих механизма, створења не би била способна да задовоље своје жеље, укључујући и оне које су на делу у репродуковању врсте. Јер да би задовољила жеље, створења морају бити способна да исправно репрезентују услове који ће их задовољити. Као успешна створења, са великом шансом да добију оно што пожеље, људи су природном селекцијом стекли предност да стигну до својих веровања јер су она истинита. Ништа од овога не може убедити окорелог скептика, који ће оспоравати саме основе теорије еволуције. Но, за научни натурализам није карактеристично да се ужива у “ранијој филозофији” – у овом случају, у покушају да се побије скептицизам – него да се “сви научни проналасци” посматрају као “добродошли и у филозофији и било где другде”. Не може бити приговора таквом коришћењу Дарвинових открића и импликација из њих о томе како су настала наша веровања у подршку претпоставци да многа од њих сачињавају знање.

Витгенштајн – наш заточник антрополошког натурализма – за ову анализу и оправдавање знања нема ништа више симпатије него за традиционалну анализу. Када размишљамо о “нормалној” употреби исказа “Ја знам”, испоставља се да су ствари које су филозофи рекли о знању погрешне или преопширне. Исказ “Ја знам” добија смисао тек у контексту, као “потез у нашој језичкој игри” (OC §622). Ако није наведен посебан контекст “ја знам”, који смо рекли пријатељу током шетње, остаје неразумљив. Често, мада не увек, “ја знам” најављује да имам “ваљаних разлога” за изјаву чија се извесност доводи у питање (OC §18). Због тога што њена примена у толикој мери зависи од контекста, погрешно је

мислити да описује ментално стање, као што је самопросветљење којим је Декарт идентификовао знање. Такође је погрешно тражити општи тест за претварање истинитог веровања у знање. То је тачно за „каузални“ критеријум о коме смо расправљали, као и за било који други. Понекад проверавамо да ли веровање особе има адекватан узрок пре него што му одамо признање да нешто зна, а понекад не – све зависи од правила језичке игре у којој се користи „знање“.

Међутим, Витгенштајнова главна мета је била претпоставка, заједничка и скептицима и њиховим ортодоксним критичарима, да има смисла тражити образложење за наша основна веровања. Они тиме „не успевају да схвате неутемељеност нашег веровања“ (ОС §166). Таква опажања, или она попут: „не бих могао рећи да имам основа за мишљење да мачке не расту на дрвећу или да сам имао оца и мајку“ (ОС §282), могу допринети утиску да је и сам Витгенштајн био скептик, што додатно појачава његово порицање да, изван посебног контекста, можемо говорити о *знању* да мачке не расту на дрвећу и сличном. Али то је погрешан утисак. Таква веровања су „неутемељена“ само зато што било који разлог да наведемо не би могао бити извеснији од самих веровања. А ако она нису знање, то није стога што су нешто мање (рецимо, обична нагађања), него нешто више. Можемо говорити да знамо нешто једино тамо где би се тражила сумња у најмању руку, што није случај са исказом „Мачке не расту на дрвећу“. Оваква веровања су чврсто „припијена“ уз нас и образују „супстратум“ свих наших „истраживања и тврђења“ (ОС §162). Ако би се у њих могло посумњати, онда би се могло сумњати у *све*. Но, „сумња која би сумњала у све не би била сумња“ (ОС §329). Питања не би имала смисла ако би од самог почетка било искључено свако могуће разрешење.

Витгенштајн не расправља о Дарвиновом покушају да се оправдају наша веровања која смо раније укратко описали, јер би по њему то било непотребно. Ипак, његово објашњење „супстратума“ наших веровања је само по себи натуралистичко. Није ствар конвенције то што су она чврсто „припијена“ – међу људима не постоји „споразум“ о томе шта је истина, него о облицима живота. Управо то је оно што се дели „прихватити“ и што је „дато“ (PI §241). Није случајно ни то што делимо та веровања – она припадају „наслеђу“ и производ су „природне историје“. Коначно, то наслеђе није самообјашњавајућа интуиција нити га чине „извесне пропозиције које су нам се одмах учиниле истинитим“. Јер у позадини наших језичких игара „није оно како видимо, него како *делујемо*“ (ОС §204). Наша основна веровања, дакле, изражавају ове заједничке, природне облике понашања, без којих ниједно друго веровање, испитивање или језик не би били замисливи.

О веровањима смо расправљали у лакој тону. Али шта су уопште веровања? Да будемо општији: шта су „ментални феномени“ и шта је „ум“? Натуралистички жар у последњих педесет година није био нигде жешћи него око ових питања. То нимало не изненађује јер су управо традиционалне теорије ума, поготово Декартова, највише учиниле да се појави људска бића од природног поретка и да их уцауре у нематеријално постојење. У „јасном примеру интелектуалног напретка“, пише Ричард Рорти, постоји „све већи консензус“ да је картезијанство сасвим погрешно⁷⁰ и да било какво адекватно објашњење ума мора у потпуности признати бихејвиоралне критеријуме у психолошким описима. Ипак, унутар овог консензуса крију се различите тенденције. За неке ауторе је Декартов дуализам по научним канонима једноставно лоша теорија, а нагласак на понашању изискује принцип према коме да би неко стекао „научно поштовање... мора јавно излагати своје менталне аскрипције, физички допустити њихову верификацију“.⁷¹ За друге је картезијанство *некохерентно*, из његових „менталних аскрипција“ де не може докучити *никакав* смисао осим у бихејвиоралним терминима. Ова подела грубо одговара оној између научних и антрополошких натуралиста. Сигурно је да аутори из прве групе показују већу склоност ка сравњивању властите позиције према најновијој мудрости когнитивне науке и неурофизиологије.

Прича почиње 1949. са изласком књиге *Појам ума* (*The Concept of Mind*) Гилберта Рајла (1900–1976), елегантног и „намерно увредљивог“ напада на Декартову „догму о духу у машини“, нематеријалној души или *cogitu* „унутар“ тела (17).⁷² По Рајлу, Декарт чини колосалну „категоријску грешку“ када ум третира као нешто што припада истом логичком типу као и тело, једино што је сачињено од другачије супстанце. Иако исправно увиђа да ум не може бити физички механизам, Декарт погрешно закључује да је он нефизички механизам, нешто што „не подсећа на сатни механизам“ (21). У стварности, када опишемо склоности људи у понашању, већ смо описали њихов ум. Веровање, рецимо, није унутрашње стање изнад расположења да се дела и говори на одређени начин. Говорити о телу и уму неке особе исто је што и говорити о неким колегама, канцеларијама, лабораторијама итд. и универзитету, као да је друго додаток оном првом.

Неспособност да се то уочи има као резултат бесмислице. Ако се, на пример, тврди да интелигентно понашање мора бити резултат унутрашње и „претходне теоретске операције“, постајемо ухваћени у бесконачно враћање уназад – јер једној таквој операцији, да би се постало интелигентан, мора претходити друга таква операција (31). Још горе –

Колико год Хобсове и Вотсонове верзије изгледале сирово, 1960-их средиште позорнице заузима материјалистичко гледиште. Упркос слагању са Рајловом одбацивањем дуализма и његовом нагласку на понашању, новим материјалистима је заједничко одбијање де прихвате да не постоје унутрашња стања или процеси. Не само што здрав разум вређа негирање да је, рецимо, бол једно од таквих стања него се ми обично и позивамо на бол или веровања да бисмо објаснили понашање, што бисмо тешко постигли да су то само диспозиције према понашању на одређени начин. Бихејвиоралним критеријумима се сва како мора одати признање, али то се може учинити, као што тврди је

Ни "теза идентитета" ни њен "функционалистички" наследник не доводе у питање својства нашег свакодневног менталног вокабулара. Ако узмемо да се "веровање" односи на добро дефинисано функционално стање, тај термин је у реду. Други аутори, пак, нису толико склони увереженој "популарној психологији". Они истичу две тврдње. Прво, најновија открића неурофизиологије сугеришу да не постоји једноставно "поклапање" између одређених веровања и процеса у нервним ћелијама. Амињени модел за те процесе је огроман број процеса који се истовремено одвијају, од којих ниједан није у јасној корелацији са елементима веровања. Сировост веровања је у контрасту са истанчаношћу процеса у нервним ћелијама. Друго, "у популарној психологији постоји грешка у објашњавању и предвиђању".⁷⁶ Иако она траје вековима, још нас није обдарила способношћу да објаснимо памћење, лудило, снове и разликовање лица. "Благо" закључак би гласио да иако популарни концепти могу бити корисни, не треба их превише узимати озбиљно. "Веровање" не треба дефинисати као референцију на било шта "стварно" – оно је једноставно "функционални" термин, као што је то и "про-

“Идеја да се човек налази изван поретка природе”, писао је Ејдс,
“многим људима је прихватљива из емоционалних разлога”.⁷⁹ Међу
тим људима се, очигледно, не налазе они који последњих деценија раде
у Сан Дијегу, престоници “елиминативног материјализма” и на другим
местима. Они су открили стратегију да се осигура да човек не стоји из-
ван поретка природе: порицањем да уопште постоји такво створење
каквим га обично замишљамо – сачињено од веровања, емоција и иде-
ја. Претпостављам да ће време показати да ли таква стратегија означа-
ва тријумф натурализма или ће она доживети исту судбину која је за-
сила творце алхемије и црне магије.

Морални најнурализам

Праведно би било рећи да у "широком, корисном" смислу "ети-
ког гледишта које произилази из општег става да је човек део приро-

Како је онда 1967. један коментатор могао написати, додуше, уз претеривање, да “међу моралним филозофима нема ниједног... самопрокламованог натуралисте”?⁸¹ Одговор гласи да се после Муровог означавања као “натуралиста” оних које је кривио за наводно “натуралистичке заблуде” или идентификовања *доброг* као “природног” својства раширила мода погрешног именовања (в. одељак Две врсте натурализма). Како сави аутори, укључујући и логичке позитивисте, слагали су се да је то заблуда и приступили су ширем тумачењу. “Натурализам” је просто име изгледно да су “извесне врсте чињеница или својства нужно релевантни критеријуми за моралну евалуацију”.⁸² Натурализам су у овом новом смислу одбацили многи аутори. Размотримо некада популарна тумачења исказа “Није добро убијати”: њиме се изражава непријатељско осећање према убијању; њиме се региструје лична оданост против убијања; он је средство да се и други убеди против убијања; он је, једноставно, пропис који гласи: “Не убиј!”. Вредновање оваквих конструкција уопште није исказ, те не може бити ни истинит ни нетачан. Отуда за то ништа не може бити “нужно релевантни критеријум”, ниједна чињеница или својство. Наравно, “нови” натурализам који се овде одбацује је другачија врста од натурализма у “широком, корисном смислу”. Емотивисти, преоскриптивисти и други који одбацују ранији натурализам често се хвале својом чврстом приврженошћу “општем ставу” да је човек (укључујући и његов морални живот) “део природе”. Зато се “већина модерних дела из етике” могу “генерално” означити као натуралистичка, упркос томе што има тако мало “самопрокламованих натуралиста”.

Међутим, у последњој трећини двадесетог века се појавило више „самопроklamованих“, вероватно у знак револта против оштре поделе на чињенице и вредности, на којој су инсистирали емотивисти и њихови наследници. Главна оптужба је била да је слика људске природе, из које проистичу гледишта емотивиста и осталих о моралности, веома редукована и осиромашена. Богатија и адекватнија би била она која би

показала да морална вредновања нису, као што тврде емотивисти и други, индивидуални избори или усвајање ставова који слободно лебде из перцепција "чињеница или својстава" ситуација у којима се налазе људи. За књижевницу и филозофа, родом из Ирске Ајрис Мердок (1919–1999), у срцу емотивизма и његових сродника је концепт воље – сопства које бира и заузима ставове – као "ствараоца вредности". У овоме се одражава гледиште, чији су гласници на различите начине били Кант, Ниче и Кјеркегор, да је људско биће у суштини воља – да је "оно што сам ја 'субјективно' лабава, усамљена воља без супстанце" (80, 16).⁸³ Зато је неподношљиво то што чињенице могу диктирати, па чак и ограничавати моја морална вредновања.

Према Мердовој, ова повезана гледишта о људском бићу и моралности не могу издржати тест испитивања. Када се од безличних термина за вредновање, као што су "добро" и "лоше", окренемо богатим вокабулару "храброг", "вулгарног", "снобовског" и сличног, идеја да ми *најпре* неутрално установљавамо чињенице и *пошто* "бирамо" став према њима мора изгледати шашаво. Ако довољно пажње посветимо понашању једне особе, осећамо се " принуђеним " да је опишемо као, рецимо, вулгарну, безосећајну или сноба, чиме подлежемо принуди да је негативно вреднујемо. Зато је обичним људима, неисквареним познавањем филозофије, "савршено очигледно да је доброта повезана са знањем", а вредности са чињеницама (38). Оно што се игнорише сликом људског бића као воље јесте наш богати унутрашњи "живот емоција". Наше пристрасне перцепције других људи, наши природни одговори (који се, додуше, могу и научити васпитањем) на њихове речи и понашање, наша осетљивост према својствима ситуације – све нас то припрема за доношење моралних судова, али не тако што нам то служи као прост скуп података за касније заузимање става или прављење избора, него да изразимо шта је добро или лоше, тачно или погрешно, шта је у нама "присилно присутно" (39).

У свом утицајном делу *После врлине* (*After Virtue*), Аластер Макин-тајер (1929) такође осуђује емотивисте и егзистенцијалисте због претварања моралног убеђења у питање воље. То се може урадити једино ако игноришемо људску природу, мада је смисао "природе" овде дружичји него код Мердокове. Емотивисти и њихови савезници су у праву када негирају да се морални закључци могу извести из описа "непатворене људске природе", "човека-онаквог-какав-јесте". Рецимо, из бруталне чињенице да људи природно траже задовољство не произилази никаква морална суштина. Но, оно што емотивисти игноришу јесте могућност утемељења моралности у опису "човека-какав-би-могао-бити-када-би-реализовао-своју-есенцијалну-природу". Оно што измиче погледу модерних филозофа, па и модерних људи уопште, јесте аристотеловски концепт у

смислу "есенцијалне сврхе... функције" или *шелоса* (50, 56).⁸⁴ Без таквог концепта, моралне расправе постају бескрајне и неразрешиве, што даје снаге идеји да је моралност само питање личног избора или оданости.

Иако може бити неслагања око доброг живота који би био усклађен са нашом есенцијалном природом или *шелосом*, могу се са сигурношћу рећи три ствари. Прво, наша есенцијална природа укључује "поштеност и три ствари". Друго, та потрага изискује упражњавање извесних вредности и треће, особа не може "упражњавати вредности једино у својственој појединца" (204). То је делимично стога што се вредности могу схватити као инхерентне различитим друштвеним праксама, а делимично и због тога што је схватање концепта личности или "сопства... као развојног од његових друштвених и историјских улога и статуса" мит модерног секуларног либерализма. Моралне особе – ако се икада уопште створе услови у којима ће се такве личности раширити – јесу оне које учествују у заједничкој традицији, која обухвата и праксе које истовремено стварају идентитет појединаца и пружају поље деловања врлина помоћу којих оне траже добар живот и реализују свој *шелос*.

Оживљавање комуналног концепта личног идентитета, са којим смо се до сада сусрели неколико пута, сачињава кључни део аргумента Макин-тајера и њему сличних мислилаца против класичног дела либерализма, *Теорије правде* (*A Theory of Justice*) харвардског професора Џона Роулса (1921). Оно је једно од ретких примера у послератној литератури "антинатуралистичке етике" у традицији Канта. Роулсова је амбиција да утемељи основне принципе правде – оне којима би се требало руководити у друштву приликом расподеле добара, моћи и слобода – на основу слободно изражене рационалности. Исправни принципи су они који би "у почетном равноправном положају прихватиле слободне и рационалне личности у бризи да унапреде властите интересе" (11).⁸⁵ Да би се гарантовала та једнакост, кључна да би избор принципа у "друштвеном уговору" био поштен, људи морају скинути са себе "вео незнања". Они морају, *inter alia*, занемарити своје снаге и слабости, религиозну припадност, друштвени положај и партикуларне представе о томе шта је добро. Имајући у виду њихов природни натурализам, познавање оваквих фактора би омогућило људима да постану мотивисани за избор такве врсте друштва у којем ће сами бити фаворизовани – на рачун других, без сумње. Запањујућа је паралела – додуше, непотпуна – са Кантовом дисоцијацијом моралне воље од емпиријских чинилаца.

Какве принципе Роулс очекује да би били прихваћени у иницијалној и, претпоставимо, поштеној позицији за уговор који је утаничио? Има их три: прво, "свака особа има једнако право на најширу слободу, спојиву са сличном слободом за остале"; друго, друштвене и економске неједнакости су оправдане једино ако и они који су у "најмањој предно-

сти" могу из њих да максимално добију; треће, мора постојати "поште-
на једнакост могућности" да би имали користи од било које од потвр-
ђених неједнакости (60, 302). Ради поткрепљења кључног другог прин-
ципа, чини се да Роулсов уговарач, који пати од амнезије, резонује на
следећи начин: "Немам никакву идеју на којем ћу се месту наћи у дру-
штву, осим можда на дну гомиле. Ипак, у друштву које се руководи тим
принципима, то дно је далеко од понора него у било којем другом дру-
штву. Дакле, ако сам паметан, пристаћу на те принципе".

Главни аргумент Роулсових критичара није то што су његови уго-
варачи, испод "вела незнања", за нас предалеко од људи од крви и меса
да би имали неку идеју за какве се принципе одлучују. Пре ће бити да
за какве год се принципе одлучили, они не би могли бити убедљиви
стварним људима који, *inter alia*, припадају одређеним религијама и
имају своје представе о добром. Претпоставимо да ако не припадам од-
ређеној моралној традицији или нисам лојалан некој заједници, не би
требало да се одредим за друштво које фаворизује ту традицију или
заједницу. Но, ја гајим извесна осећања припадности и лојалности. За
шта би се, онда, могло одредити једно бескрвно створење, са којим
се ни на који начин не бих могао идентификовати? Оно би се вероват-
но одредило за друштво у којем се предност даје неуважавању ничи-
јег божанства. Но, ако је тај Бог мој Бог, зашто бих спречио да ме раз-
мишљање тог створења спречи да протерам лажне богове? Како бих
то ја, овакав какав јесам, детерминисан властитим убеђењима и лојал-
ностима, уопште могао, питаће се неки натуралиста.

Сва је прилика да ће се најживља полемика у моралној филозофи-
ји на енглеском језику – делимично и реприза оне између Канта и Хе-
гела – наставити између оних који наше обавезе и вредности утемељу-
ју у мишљењу слободног разума и оних за које одвајање од наших исто-
ријских и комуналних живота може створити такву врсту моралности,
применљиву једино код бескрвних ванземаљаца, а не међу стварним
људима.⁸⁶

5 Постмодернизам и сродне тенденције

Слободно, рационално сопство које су у претходном одељку напа-
дали Макинтајер и остали "натуралисти", такође је главна мета и код
иконокластичних аутора у последњој трећини двадесетог века. За раз-
личите постмодернистичке мислиоце, заслужени "суноврат субјекта"
представља део добродошлог умирања или "краја филозофије". Ко-

начно, ако не постоји рационални субјекат – самим тим ни локус за оно што немачки филозоф и социолог Јирген Хабермас (1929) назива “ум центриран у субјекту” (34)⁸⁷ – тада је филозофија као традиционално учење остала без своје омиљене теме и без било кога ко би је следио.

Фразу “крај филозофије” ови иконокласти су преузели од једног од два филозофа којима дугују највише (Ниче је онај други). Ради се о Мартину Хајдегеру, али из периода после такозваног “скретања” са екзистенцијалистичке позиције, описаног у другом одељку, што је, виде-ли смо, Сартр прокоментарисао речима да је Хајдегер “отишао у мистике”. Филозофија је, тврди он, “у нашем добу ушла у последњи стадијум” (BW 373).⁸⁸ Додуше, било је и раније покушаја да јој се напишу некролози. За Хегела и Маркса, сврха филозофије – превладавање отуђености – постигнута је у Хегеловом властитом делу, односно победом радничке класе. За позитивисте попут Конта, филозофија ће доћи до краја када је буду замениле професионалне дисциплине, науке. Смртна казна, изречена од Хајдегера и његових следбеника, сасвим је другачија. Филозофија је далеко од довршења своје величанствене сврхе – она је још од Платона кренула лошим путем. Али њу не може сменити наука, јер се у њој такође претпоставља интегритет “ума центрираног у субјекту”. Као што ћемо видети, наши постмодернисти, заједно са многим феминистичким и еколошким мислиоцима, деле Хајдегерово убеђење да је доминантна филозофска традиција на Западу била морално катастрофална и у интелектуалној заблуди. Њене претпоставке су се, у најмању руку, уротиле приликом стварања нашег “очајничког”, “бездомног” и “репресивног” доба.

Постмодернизам и његови јунаци

Етикета “постмодернисте” качена је једном броју претежно француских мислилаца, мада не увек са њиховим пристанком. Међу њима је и париски трио: Мишел Фуко (1926–1984), чија титула “професор историје и система идеја” доста говори о његовим интересовањима; Жак Дерида (1930), оснивач “деконструктивизма” рођен у Алжиру; Жан-Франсоа Лиотар (1925–1998), аутор манифеста *Постмодерно стање*. У постмодернисте се убраја и амерички “неопрагматиста” Ричард Рорти (1931). Но, ова етикета је постала “крилатица” културних тенденција с краја двадесетог века, које се манифестују не само у уметности, него и у моди, храни и особеном стилу живота. За овај покрет је карактеристично одушевљење иронијом, поигравањем, пародијом и пастишима, плурализмом и еклектицизмом. Такве особине извесно имају одјека и у постмодернистичком филозофирању: у Деридиним ортографским триковима

начно, ако не постоји рационални субјекат – самим тим ни локус за оно што немачки филозоф и социолог Јирген Хабермас (1929) назива “ум центриран у субјекту” (34)⁸⁷ – тада је филозофија као традиционално учење остала без своје омиљене теме и без било кога ко би је следио.

Фразу “крај филозофије” ови иконокласти су преузели од једног од два филозофа којима дугују највише (Ниче је онај други). Ради се о Мартину Хајдегеру, али из периода после такозваног “скретања” са екзистенцијалистичке позиције, описаног у другом одељку, што је, виде-ли смо, Сартр прокоментарисао речима да је Хајдегер “отишао у мистике”. Филозофија је, тврди он, “у нашем добу ушла у последњи стадијум” (BW 373).⁸⁸ Додуше, било је и раније покушаја да јој се напишу некролози. За Хегела и Маркса, сврха филозофије – превладавање отуђености – постигнута је у Хегеловом властитом делу, односно победом радничке класе. За позитивисте попут Конта, филозофија ће доћи до краја када је буду замениле професионалније дисциплине, науке. Смртна казна, изречена од Хајдегера и његових следбеника, сасвим је другачија. Филозофија је далеко од доврешења своје величанствене сврхе – она је још од Платона кренула лошим путем. Али њу не може сменити наука, јер се у њој такође претпоставља интегритет “ума центрираног у субјекту”. Као што ћемо видети, наши постмодернисти, заједно са многим феминистичким и еколошким мислиоцима, деле Хајдегерово убеђење да је доминантна филозофска традиција на Западу била морално катастрофална и у интелектуалној заблуди. Њене претпоставке су се, у најмању руку, уротиле приликом стварања нашег “очајничког”, “бездомног” и “репресивног” доба.

Постмодернизам и његови јунаци

Етикета “постмодернисте” качена је једном броју претежно француских мислилаца, мада не увек са њиховим пристанком. Међу њима је и париски трио: Мишел Фуко (1926–1984), чија титула “професор историје и система идеја” доста говори о његовим интересовањима; Жак Дерида (1930), оснивач “деконструктивизма” рођен у Алжиру; Жан-Франсоа Лиотар (1925–1998), аутор манифеста *Постмодерно стање*. У постмодернисте се убраја и амерички “неопрагматиста” Ричард Рорти (1931). Но, ова етикета је постала “крилатица” културних тенденција с краја двадесетог века, које се манифестују не само у уметности, него и у моди, храни и особеном стилу живота. За овај покрет је карактеристично одушевљење иронијом, поигравањем, пародијом и пастишима, плурализмом и еклектицизмом. Такве особине извесно имају одјека и у постмодернистичком филозофирању: у Деридиним ортографским триковима

(речи које се укрштају, неологизми, игре речи), у Лиотаровом захтеву да сцијенистичка "игра" треба да тражи раскол, а не консензус (66),⁹⁰ или у Рортијевој нади да ће "у идеалном либералном друштву интелектуалци бити... ироницари".⁹⁰

Веза између ових филозофа и ширег интелектуалног покрета постаје јаснија када у овом другом идентификујемо два дубља мотива. Први, парадоксални, јесте изражена мржња према "дубини". Један коментатор, рецимо, говори о "намерном одсуству дубине" у постмодернистичкој архитектури, у брзи за фасадом ради фасада самих.⁹¹ Други спомиње одбацивање модернистичког веровања код постмодернистичких сликара да ће употреба вишеструких перспектива открити "истинску природу јединствене... фундаменталне стварности".⁹² У једном *Водичу за изложбу постмодернистичких дела*, аутор се хвали да та дела "не имплицирају виши ниво искуства, не нуде дубљи интелектуални доживљај". Исти *Водич* наглашава да дела "мало откривају о уметнику", "њихов је субјекат посматрач". Ово илуструје други, дубљи мотив: нестанак уметника, што је Ролан Барт драматизовао као "смрт аутора". Идеја је укратко следећа: романтичарске и модернистичке слике усамљеног аутора/уметника који се бори за комуникацију претеране су у приказивању моћи појединца да контролише поруку која ће бити примљена, и то преко нимало незанемарљиве улоге читаоца или посматрача који одређују шта "значи" дело. Ова два мотива су повезана. Ако дело има дубине, оно ће пренети неку "унутрашњу" поруку уметника. Ако се такве поруке не могу пренети, дела губе своју дубину, а уметник који то препознаје престаће да мучи себе око свог позива, и уместо тога ће се одати уживању у еклектичном пародирању оних који још нису чули вест о смрти аутора/уметника.

Мотиви одсуства дубине и нестанка контролишућег аутора имају у постмодернистичкој филозофији паралеле у две сродне теме. Прва је одбацивање "метафизике", схваћене у хајдегеровском смислу као покушај да се открије позадина или створе темељи за наше основне праксе, дискурсе или веровања (BW 374). Према Лиотаровој често навођеној дефиницији "постмодерног", под тиме се указује на "неверовање у метанарације", које су величанствени покушаји да се да "легитимност" науци или дискурсу, какав је Хегелова дијалектика духа или просветитељско позивање на разум (xxiii-xxiv). Друга тема, коју смо већ споменули, јесте "суноврат сопства" у смислу рационалног субјекта, фигура (познате још од Декарта) за коју се верује да је способна да најпре подвргне сва веровања критичком преиспитивању и потом их наново повеза на чврстим темељима. Овако изложене, ове две теме делују повезано, јер фундаментализам захтева поверење у способност рационалног појединца да дође до самих темеља. Дерида ове теме комбинује

у захтеву да "одемо иза човека... бића које је током историје метафизика... сањало о учвршћивању темеља" (WD 292).⁹³

Најбољи начин за истраживање третмана ових тема у постмодернизму је њихово праћење све до почетака код двојице јунака које признају сви постмодернисти – Ничеа и Хајдегера. (Рорти често наводи и друге "поучне" претходнике, укључујући ту и каснијег Витгенштајна). Према Хабермасу, управо је Ниче обележио "ступање у постмодернизам" (83), јер је он први одбио да беспоговорно прихвати метафизику као безинтересно испитивање структуре стварности и темеља знања. Као и хришћанство, метафизика, по Ничеу, је манифестација "огромне историјске потребе" коју је осећала наша "незадовољна култура" после смрти античких митова, који су нам пружали спокојну слику о нашем месту у свету.⁹⁴ Метафизика је функција "воље за моћи", смишљање "истинитог света", наметање стабилне структуре "бића" на току искуства од стране људи неспособних да прихвате мисао да је све у стању једног ефемерног "постајања" (в. одељак Ниче и Воља за моћ). Философски системи су метафоре или перспективе, те њих не би требало истраживати по томе да ли су истинити или лажни – пошто "не постоје чињенице, него само перспективе" – већ "генеалошки", преко чинилаца (историјских, психолошких, физиолошких) који их утемељују. Што се тиче рационалног сопства, по Ничеу је то "фикција" – измишљотина моралиста који имају потребу да постулирају нешто како би га могли окривити и казнити за дела која их вређају.

Хајдегер се слаже са највећим делом Ничеове дијагнозе. Метафизика је историјски лоцирана и она је лоша замена за оно што су људи изгубили још пре Сократа. Рационални субјекат за кога се претпоставља да уме да спроводи метафизичко истраживање измишљен је у једној ери метафизике. Но, по Хајдегеру, Ниче није успео да "превлда" метафизику, јер је сам био "последњи метафизичар", починилац греха "посувраћеног платонизма". Са Ничеом, исцрпеле су се "есенцијалне могућности метафизике", пошто је он још доследније одвео до крајњих граница две тенденције које су метафизичари одувек показивали (N4 148). Хајдегер метафизику схвата као испитивање "бића бића" (људи, физичких објеката или било чега другог) у убеђењу да је биће крајњи узрок или "темељ... из којег се могу спознати сва бића онаква каква јесу или се на њих може деловати" (BW 374). Биће се тиме схвата као "биће" по моделу познатих врста бића која делују као узроци, као "присуство" одговорно за све што је "присутно" у стварности (BW 214). Било да су то Платонов облици доброг, хришћански Бог, Спинозина супстанција или Хегелов апсолутни дух, биће се увек схвата по аналогiji са познатим бићима – са личностима, рецимо, или са физичком материјом. Све метафизике имају заједничко – премда не експлицитно –

танији није био без Фукоових близанаца, са тамним спортским наочарима правоуглог облика натакнутим на обријану главу, што указује да је његов утицај на социологију у најмању руку био велики колико и на филозофију).

Да би се схватила Фукоова генеалогичка, морамо прво бацити поглед на "археолошки" приступ који је он претходно усвојио под утицајем послератног "структурализма". Овде се он бавио оним што је означено као мање или више аутономне "кодове знања" или "дискурсе" у хуманистичким наукама који су се још од ренесансе нагло и са прекидима смењивали један за другим. Они су, тврдио је, диктирали која би се знања, идеје или аргументи могли гајити у датом тренутку. Ове "кодове" су, заузврат, уобличавале преовлађујуће "épistème" тог времена - "комплетан скуп релација које уједињују... дискурсивне праксе из којих проистичу... науке" (AK 191). Према томе, науком у ренесанси је руководила епистема "сличности", слика универзума као система "кореспонденција" који научници треба да открију, док су у "класично доба" контролишуће епистеме постале "репрезентација" и "таксономија", са идејом да се нешто може разумети тек са лоцирањем места у компликованом хијерархијском поретку света.

"Мањкавост" овог "археолошког" приступа, увиђа Фуко, јесте схватање "проблема 'дискурсивног режима' и ефеката моћи својствених поигравању исказима" (FR 55). Дискурсе треба схватити у релацији према недискурсивним праксама, према "системима потчињавања". Фукоова главна брига сада постаје "ера 'био-моћи'", чија се погонска сила зачела крајем осамнаестог века, уз "експлозију техника... за потчињавање тела и контролу популација" и читаву "политичку технологију тела". Дакле, медицинске и психијатријске дискурсе који окружују сексуалност, разгранате у последња два столећа, требало би посматрати као "средства за приступ животу тела и животу врсте" (HS 146). Ово није била тврдња да развој знања захтева погодне друштвене и политичке услове, нити прежвакавање марксистичког гледишта да су доминантни облици знања "идеолошка" оруђа у рукама моћне елите - врста моћи која интересује Фукоа је "анонимна", расејана по "капиларима" друштва, али без контролног органа. Моћ и знање нису контингентно повезани, они нису средства једно за друго, него се међусобно "директно имплицирају" и "конституишу" (DP 27).

Фуко се нарочито истиче у густим, детаљним описима "моћи/знања" (у надзирању, држању у заточеништву, цензусима итд). Али нас овде интересују релативистички и антифундационалистички закључци које извлачи из њих. Тамо где је истина, у његовим "археолошким" делима, била у вези са "ковима" који су омогућавали стварање исказа и теорија, сада је она "систем уређених процедура" јер је њихова про-

изводња "повезана у циркуларни однос са системом моћи". "Истина није изван моћи", него је "производ вишеструких ограничења", а "свако друштво има свој режим истине" (FR 72ff). Пошто се једино у вези са таквим "режимом" исказа могу сматрати тачним, а аргументи узимати за ваљане, нема смисла тражити јамство за рационалност самог "режима". На пример, психолошке теорије које просперирају у "ери 'био-моћи'" не могу се упоредити са онима које су владале у другим ерама. Претпоставити да постоје неки објективни темељи на основу којих би се могло арбитрирати о тако различитим теоријама значи заборавити да не постоји "есенција" која се не може "исфабриковати".

Писање и *différance*

Још озбиљнија од Фукоовог разарања фундационализма била би тврдња да је мисао сводива на језик и да изван језика нема ничега - дакле, ничега што би "легитимисало" наш говор и мишљење. Узета дословно, ово је позиција Дерида, директора на *École des Hautes Études* у Паризу. "Ми размишљамо једино у знацима" и "нема ничег другог осим знакова" (G 50). Управо оваква запажања су од Жака Дерида направила "Цека Трбосека" и миљеника радикалних књижевних критичара, али и кловна и варалицу по мишљењу многих професионалних филозофа, укључујући и оне са Кембриџа који су одбили да подрже његов избор за почасног доктора наука. Ако се изузме галска склоност ка хиперболи, његова позиција није онолико оригинална како то замишљају и пријатељи и противници.

Деридина мета је, као код Хајдегера, "метафизика присуства": идеја да постоје ентитети у којима су утемељени наша мисао и језик. Али по Дерида, Хајдегерово објашњење бића, поготово његова "попрага" за посебним режима којима би се директно "обратили" бићу, још увек "припада метафизици" (P 10). Деридина стратегија је да се најош увек "припада метафизици" - којему међу грепадне познато гледиште о језику - "логоцентризам" - као присуства". И хе убраја и то што "подржава детерминацију... бића... као присуства". И логоцентризам и "метафизика присуства" одражавају погрешну, мада неугушиву жељу за "трансценденталним значитељем" - за нечим независним од језика што би служило као његово упориште (G 14, 49). Када Дерида као првенствени пример логоцентризма наводи гледиште да означитељ "означава 'менталне доживљаје' који сами по себи... одражавају ствари природном сличношћу" (G 11), јасно је да гађа у исту мету као и Квајн, Дејвидсон и остали "натуралисти" о којима смо дискутовали у четвртном одељку - о идеји да речи означавају ентитете (слике, осећаје или било шта друго) који су директно присутни у све-

С овим у вези је и трећа мета, која је испровоцирала најжучније постмодернистичке изливе, укључујући и Фукоову чувену опаску да је "човек један од последњих изума" који ће бити "збрисан попут лица на цртаног на песку поред обале мора" (ОТ 386-7). Следећи Хајдегера, ја ћу то назвати "хуманизмом": идеју да су појединци релативно аутономни извори значења, разумевања и схватања, или би то барем могли бити. Ову идеју су већ раније напали француски структуралисти: "Није кључан човек, него структуре! Човек је ништа!", гласили су њихови слогани педесетих година.¹⁰² За Леви-Строса се одбацивањем *cogita* још увек нисмо отарасили картезијанског духа. Он је и даље жив чак и ако сматрамо да је сопство, када се сагледава као друштвено и отелотворено, потенцијално независно од "кодова" који структурирају мишљење.¹⁰³ Отуда његов анимозитет према егзистенцијализму, "филозофији слабића" која потхрањује романтичарску илузију да се појединац, ако је довољно "аутентичан", може одвојити и издићи изнад јавних структура мишљења или вредности које је наследио.

Ова критика је подједнако циљала и на Хајдегера и на Сартра, мада се и сâм Хајдегер, видели смо, окренуо против хуманистичких аспеката своје првобитне позиције. Човек у његовим каснијим делима није више прометејски *Dasein* из *Бића и времена*, него пасивнији реципијент света кога биће бира да открије. Конкретно, особа "припада" језику који говори. Мање је истинито рећи да човек говори је-зик него да "језик говори човека". Ово друго боље преноси идеју да "језик није само производ наше говорне активности нити да настаје на њену наредбу" (WL 125). Пре ће бити да језик који нам је "послат" у одређеном добу диктира наше активности говора и мишљења. Постмодернисти настављају управо ову тему, заједничку и Леви-Стросу и Хајдегеру, да је аутономија субјекта обеснажена тиме што смо ми створења језика. Када је књижевни критичар Ролан Барт прогласио "смрт аутора", он је то учинио уз образложење да се између аутора и читаоца умеће "игра кодова", тако да први не може контролисати на који начин онај други тумачи текст.¹⁰⁴ Још горе, аутор није привиле-гован да одлучи шта текст *заиста* значи, јер то је функција "кодова", чији је текст изданак. Дерида одлази још даље. Сопство или субјекат је "уписан у 'функцију' језика", јер ја могу постати сопство само кроз говорење, а то значи да се "мој говор мора прилагодити... систему је-зика као... систему разлика", преовлађујућем "кретању *différance*" (MP 15). Под тиме се подразумева да не постоји субјект у смислу створења које је "агенс, аутор и господар" језика (Р 28). Одавде про-изилази да је рационални субјекат просветитељских снова илузија. Да такав субјект постоји, он би морао да избрише све предрасуде и ми-шљења, да узмакне од језика и потом њиме потпуно загосподари, као

инструментом својих најранијих истраживања. Али управо то нико не може да учини ако је свако "уписан" у језик или ако језик "говори кроз њега".

Жене, животно средина и технологија

Упркос заједничким критикама традиционалних гледишта, "поле-микама" англосаксонских филозофа као што је Квајн "недостаје апо-калиптички тон" оних који су, попут Хајдегера и Дерида, делили "осе-ћај да је 'западна метафизика'... свеобухватна",¹⁰⁵ писао је Рорти. Кроз овај "тон" одзвања осећање да је метафизика подједнако и морална и интелектуална странпутица. Додуше, "морал" није омиљена реч Хајде-гера и постмодерниста и могли бисмо се зачудити с којим правом такви иконокласти могу да морализирају. Ипак, они не скривају антипатију према модерности која је, по њима, чврсто повезана са метафизиком, као ни склоност према ставовима који би, надају се они, могли настати у "постметафизичком" добу.

Као прво, постоји идеја да је метафизика помогла у наметању окова, из којих бисмо се могли ослободити ако би изумрла. Погледај-мо, најпре, "ауторитет" који су науке уживале у модерности. За Лиота-ра је наука, када је установљено да је сачињавају многобројне "игре", чија су "правила" специфична за "сваку посебну врсту знања", изгуби-ла свако право да "легитимише" остале дискурсе. Овај закључак додат-но оснажује схватање да је научно "знање" само оно што се дешава да бисмо били "прихваћени у друштвеном кругу 'зналчевих' саговорника" (52). Рорти каже да ће чак и науке бити на добитку од признања да "је-дино у чему наука може послужити као пример је то да се схвати као модел људске солидарности" и отворене и слободне расправе, а не као модел објективне стварности.¹⁰⁶ Друго, за неке попут Жана Бодријара – "мезимца њујоршких интелектуалних кругова" и "ликвидирањем свих према дневнику *Guardian* – са смрћу метафизике и "ликвидирањем свих наших референција", наша култура ће слободно моћи да ужива у "хи-перстварности" или "симулакрумима". То су креације које се чак ни не претварају да кореспондирају било с чим, оне су "стварање модела... без порекла". Када једном "престану да постоје истина, референција и објективни узроци", коначно ћемо се ослободити обавеза да се "пре-тварамо" и "симулирамо".¹⁰⁷

Мање екстравагантна је Фукоова нада у ослобођење разноликих "гласова" – гласова лудих, деликвената и других – који су били "искљу-чени" још од доба просветитељства. За Фукоа, ове две групе су у рука-ма просветитељског разума трпеле из два разлога. Због просветитељ-

ске опсесије према “поделама”, оне су установљене као *žruije*, зреле за посебан третман и могуће искључење из друштва. Потом, њима су приписане карактеристике за које се сматрало да су у непријатељству према хладном разуму – емоције, дивљаштво и слично – тако да могућност постаје актуалност, а њихови гласови бивају потиснути. Фукоов напад на “искључивање”, као и Лиотаров на “ауторитет” науке, имао је одјека код многих феминистичких филозофа, које су међу “искљученима” и додатно маргинализованима у култури која привилигује методе и мишљење природних наука виделе и женске гласове. То је опажање са којим се експлицитно слаже и Дерида када пише да су “фалогентризам и фалогентризам” да би нагласио њихову повезаност (AL 57ff). Овакве примедбе су поткрепљивали и елаборирали и други, попут утицајног француског психоаналитичара и филозофа, Луси Иригари (1930), која нас тоном Дерида позива да “радимо на ‘уништавању’ дискурзивног механизма” који одржава “фалократски поредак”, а који заузврат “одржава потчињеност, подређеност и експлоатацију ‘фемининог’” (418, 421).¹⁰⁸

Не изненађује што су многи феминистички писци поздравили подршку постмодернистичких мислилаца у борби против “подређености и експлоатације”, иако савезништво можда изгледа неприродно. За неке феминисткиње, оно заиста јесте неприродно. У свом настанку шездесетих и седамдесетих година, оно што називамо “феминистичком филозофијом” првенствено била је грана “примењене етике”, са фокусом на друштвене и политичке неправде које доживљавају жене. Морални апсолути из тог фокуса који су приљавили жене и историјска прича којом су пробале да објасне настанак неправди нису се слагали ни са уоченим релативизмом, па чак и моралним нихилизмом постмодернистичке мисли, ни са њеним нападом на “велике приче”.¹⁰⁹ Но, убрзо ће се проширити круг феминистичких тема и обухватиће питања метафизике, епистемологије и филозофије језика и науке.

Надахнуће експанзији потицало је из обнове интересовања за *Друђи џол* Симон де Бовоар, први пут објављене 1949. Она је изрекла чувену тврдњу да се жена не рађа, него да то постаје. Њен закључак је да иако је Мери (или Џејн) *природно* женског пола, њен “род”, “оно по чему је жена”, јесте функција културних и историјских значења које се приписују људима тог пола. А та значења су, што је кључно, детерминисали мушкарци. “Мушкарац дефинише жену не као саму по себи, него у односу на себе самог... Он је субјекат... док је она друго”.¹¹⁰ Наравно, овакве тврдње су се слагале са феминистичким ставовима да многа “природна” или “биолошка” својства жена – рецимо, њихова емоционалност – коришћена да би се оправдала њихова потчињена улога у друштву, немају везе са стварношћу. Феминистичке тврдње су отвори-

ле широки пут истраживању концептуалних схема и повезаности између теорије и друштвене праксе, што је помогло да се одреди на који су начин жене “дефинисане” и конституисане као “објекти” или као “друго”. Од тих истраживања, само је мали корак водио ка мишљењу да оно што смо дуго времена сматрали као “неутралне” или “објективне” концепте о људским бићима, моралу и стварности уопште је по својој суштини мушки концепт, који одражава родну хијерархију и додатно је ослањује. Тврдило се, на пример, да друштвени уговор и теорије Канта и Роулса са њиховим “перспективама правде” на прикривени начин регулишу карактеристично мушко издизање аутономног сопства, на штету “перспективе бриге” која би охрабрила већу пажњу према интelperсоналној сензибилности жена. Даље, тврдило се да је “Човек разум”, кога су Спиноза и други устоличили као модел људске интелектуалне и моралне тежње, управо то што му каже име – *човек*, дакле, мушкарац, обдарен квалитетима чији је наводни недостатак код “типичне” жене скривени разлог за привилеговање мушкараца. Сандра Хардинг, феминистички филозоф науке, тврдила је да доминантни концепт објективности, моделиран по методологији углавном мушког резервата, природних наука, служи да се искључи допринос жена знању, јер би нас скретање пажње на “женско друштвено искуство” натерало на “поновну изградњу и науке и теорије”.¹¹¹

Нису све жене које заступају ове аргументе декларисани постмодернисти. Хардингова се, рецимо, експлицитно одриче тог обележја.¹¹² Коначно, њен разлог да наука мора посветити пажњу “друштвеном искуству жена” је тај што ће се тиме олакшати апроксимација објективно истините репрезентације стварности, коју исмејавају Лиотар и остали. Ипак, фокус аргумената о разликама између родова у могућности истраживања на кога не би утицали вредносни судови и о дубоко укореним претпоставкама концептуалних схема морали су, барем у неким круговима, охрабрити постмодернистичко уверење да је могућност постојања знања које трансцендира перспективу и дискурс – химера. Такво је сигурно убеђење Иригаријево и њених многобројних следбеника.

Иригаријева у познатом Деридином маниру тврди да је “фалократска економија” западног дискурса првенствено утемељена на различитим “дихотомијама” – разум/интуиција, когнитивно/афективно, ум/тело, интелигенција/осећање, субјекат/објекат, итд. – чије су последице по жене, колико год индиректно, “суштински политичке” (421). Ове дихотомије, које уобличавају нашу мисао и праксу, имају следећа својства: у сваком случају, први термин је фаворизован или привилегован у односу на други, а оба се односе на “мушкост”, односно на “женскост”. Мушкарци размишљају, жене се служе интуицијом. Мушкарци

људских бића њој попримила је егзотичнија, метафизичка тумачења. Нес је сковао термин "дубока екологија" за размишљање енвајронменталиста који истражује и преиспитује "фундаменталне претпоставке наших савремених концепција и ставова према природи.¹¹⁷ Овоме треба супротставити, рецимо, "површни" приступ Пасмора, који те претпоставке оставља недирнутим и фокусира се, "антрополошки" и "екологички", на опасности по људска бића од нехајног експлоатисања природне околине. Када се име "дубока екологија" примило и када су га преузели радикални "зелени" покрети различитих убеђења, Нес је сковао термин "екозофија" да би описао властиту позицију. Екозофија потиче из различитих извора – Спинозине доктрине о једној супстанци као "Богу или природи", концепта Веданте о једном бићу (атману), концепта америчког шумског природњака Алда Леополда о природи као "биотској заједници" и Шопенхауерове етике о универзалном саосећању. Свим овим изворима заједничка је "холистичка" идеја да је, на дубљем нивоу, подела стварности на посебне елементе, укључујући и људска бића, површна и лажна. Многа људска искуства, поготово саосећање и симпатије, тврди Нес, оправдано сведоче о осећају да се "други" људи, животиње и природни објекти не могу сматрати међусобно посебним. Она сведоче о егзистенцији "свеобухватног бића", чији су чиниоци наша наводно појединачна бића. За Неса одавде следи да ако наносимо зло другим људима и самој природи, "такође наносимо зло себи самима".¹¹⁸ Оно што је најбоље за "нас" не може се разликовати од онога што је најбоље за биће коме припадамо.

Као што се и могло претпоставити, за постмодернистичке ушис Несови термини "дубока екологија" или "екозофија" управо парадигматски пример метафизике коју треба деконструисати. Још општије, постмодернисти су нападали претпоставку енвајронменталистичких филозофа да свет природе има "есенцију" или стварност независну од наших "дискурса", "конструкција" или "перспектива" природе. У тим круговима скоро да и нема симпатије према "суштинским вредностима" природних створења или објеката. Како оно чему недостаје "суштинска" стварност може поседовати "суштинску" вредност? Неки постмодернисти – и не само они – потражили су критику преовлађујућих ставова и пракси, која је истовремено критика традиционалне метафизике у рефлексији о природном окружењу и технологији једног од њихових "јунака", Хајдегера.¹¹⁹ Централна сврха у каснијим Хајдегеровим делима је разоткривање умешаности метафизике у "отуђеност" или "бездомност" које постаје судбина света" (BW 218). Погон безавичајности даје технологија која, у својој "есенцији", није практична активност, него начин да се "открије" свет. "Земља нам се сада открива као рударска област, а тло као депозит минерала" (BW 296). Заиста, све се

претвара као "вечита резерва" (Bestand), која се може искористити, пусти и опција, "ставити пред изазов". Овакав начин откривања представља кулминацију метафизике која је биће, видели смо, увек објављивала као "продуктивни" узрок. Када се "субјективистичкој" склоности подари оваква идеја, тако да човек постаје "темељ" свега, свет се почиње сагледавати као људска роба.

Оно што овај нови начин откривања чини "монструозним" није то што је он лажан – ствари нам се заиста могу "учинити" као инструменти које треба искористити. Монструозно је, најпре, то што се тиме "елиминише свака друга могућност откривања" (BW 309), у мери у којој се то не би могло постићи, рецимо, естетским начином. Чак и крајња естетика понекад мора сагледавати ствари у приземнијем светлу, док се прагматични став према природној околини олако прихвата као једини разуман за "практичне", "паметне" људе. Друго, то је крајње арогантан начин откривања, потпуно удаљен од спремности да се "ствари" пусти да буду какве јесу", да им се допусти да покажу своју природу, уместо да се мобилишу за наше властите потребе. Посматрајући "човека као господара свих бића", технологија га удаљава од његове блиске релације у односу на свет као "чуvara бића" (BW 221). Парадоксално је што се гледањем на свет као да је он ту "због нас" стављамо на супротну позицију од њега, као његови експлоататори, а не као његови становници. "Сама Рајна нам се чини као да је под нашом командом... за набављање воденом енергијом" (BW 297), а не као река која тече кроз авичај коме његови становници дугују свој идентитет.

Конечно, технологија као кулминација метафизике је монструозна јер она загађује наш однос према свему и, најбитније, према нашем језику. "Језик је истовремено кућа бића и дом људских бића" (BW 239). Он је "место" у коме нам се биће саопштава и у коме ми остварујемо нашу човечност. Баш као што кућа није дом када се посматра инструментално – као зграда у коју треба инвестирати капитал или се сакрити – тако и збирка знакова престаје бити истински језик када се према њој попоходимо као према скупу оруђа. Понашати се на тај начин значи постати бескућник, удаљити наш језик од нас – посматрати га као нешто што треба надзирати, контролисати и употребљавати – уместо да га сагледавамо као нешто што нас одређује као бића. Такав је био и Деријдин закључак када је негирао да смо "господари" језика у коме "станујемо". Такво је било мишљење и романтичарских критичара просветитељства, као што је био Хердер, за кога је опасни аспект "разума цен-трираног у субјекту" било претварање да је језик у коме станујемо нешто из чега можемо изаћи и што можемо оцењивати. У једном смислу заиста бисмо требали бити господари нашег језика, али то није сродно са доминацијом технолога над природом и оруђима. Како то види један

аутор, то је више у смислу онога што призива Витгенштајн: "сувереност аналогна оној коју постижу атлетичари и занатлије... елеганција и беспрекорно самоовладавање који представљају испуњење дистинктивно људских могућности".¹²⁰

На крају, долазимо до двоструке ироније. Лајтмотив књиге била су постигнућа филозофије у "хватању у коштац" са отуђеношћу или безавичајношћу – описивање света који нам даје место унутар себе, али не по цену порицања наше јединствености. Није ли иронија то што су неки од најутицајнијих мислилаца двадесетог века оптуживали саму филозофију – или барем метафизику – да ствара осећај отуђености? Била она иронична или не, са том оптужбом, прерушеном на различите начине, често смо се сусретали на страницама ове књиге (рецимо, у Газалијевом разоткривању "некохерентности филозофа"). Мислим да би било досадно сукобљавати се око речи "филозофија". Није толико битно да ли са Хајдегером проглашавамо "крај филозофије" или, попут Витгенштајна, говоримо о филозофији као леку за болест коју је она проузроковала. Важно је ценити тај вечити осећај да извесна врста рационалног истраживања, колико год његови мотиви били узвишени, мора на крају искварити наш однос према свету и супротставити нас њему.

Рекао сам "вечити" осећај – ово је, можда, друга иронија. Понекад неко примети да у последњих 2 500 година филозофија није направила никакав "напредак". То је потпуно нетачно ако се под тим подразумева да лоши аргументи никада нису били искорењивани. Но, отрежњује рефлексивност о блискости између Хајдегеровог гледишта о нашем месту у универзуму, његова мржња према теорији, позив да се буде "ригорозан у размишљању, пажљив у говору, штедљив на речима" (BW 241) и изрека древних мудраца – на пример, Буде и Лао Цеа – са којима практично почиње наша историја. Али ако је Хајдегер у праву, а управо су "речи из давнина" оно што се морамо потрудити да чујемо, иронија сталног враћања на почетак је крајње безначајна цена којом то плаћамо.

БЕЛЕШКЕ:

- ¹ Референце на Бергсона односе се на цитате из књига: *Creative Evolution* (CE); *The Two Sources of Morality and Religion* (MR); *An Introduction to Metaphysics* (IM).
- ² Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, стр. 759.
- ³ За Бергсоново објашњење времена, кретања и слободне воље, в. Leszek Kolakowski, *Bergson*.

- ⁴ F. C. S. Northrop, "Whitehead's philosophy of science", стр. 169.
- ⁵ Референце на Вајтхеда односе се на његове књиге: *Modes of Reality* (PR); *Science and the Modern World* (SMW).

North Whitehead.