ИСТОРИЈА ФИЛОЗОФИЈЕ

ФИЛОЗОФСКО ЧУЂЕЊЕ

ЖАНА ХЕРШ

СВЕТОВИ / НОВИ САД

ИЗВОРНИК:

© Jeanne Hersch

L'ÉTONNEMENT PHILOSOPHIQUE
UNE HISTORIE DE LA PHILOSOPHIE

Gallimard, 1993.

превод са француског:

ФРИДА ФИЛИПОВИЋ (од 5. до 354. стр.)
МИОДРАГ РАДОВИЋ (од 355. до 386. стр.)

Библиотека БИС – џепна књига
ИП СВЕТОВИ, Нови Сад
књига 48



библиотека

Уредник
Јован Зивлак

Ликовна опрема
АРС

СІР - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

1(091)
1(100):929

ХЕРШ, Жана
Историја филозофије : филозофско чуђење / Жана Херш ; превод са француског Фрида Филиповић, Миодраг Радовић. - Нови Сад : Светови, 1998 (Нови Сад : Арт-принт). - 387 стр. ; 18 cm. - (Библиотека БИС. Цепна књига / Светови ; књ. 48)

Превод дела: L' Etonnement philosophique: une historie de la philosophie / Jeanne Hersch.

ISBN 86-7047-286-4

а) Филозофија - Историја б) Филозофи - Биографије

0

ФИЛОЗОФСКО ЧУЂЕЊЕ

Ово дело није традиционална историја филозофије. Покушаћу, помоћу неколико примера, одабраних из више од две хиљаде година западњачке мисли, да укажем на то како и поводом чега су неки људи били наведени на чуђење, оно чуђење из којег је поникла филозофија.

Каква је била природа тог чуђења и како је оно изражавано?

То овде чак ни условно не можемо представити у целости. Намерно ћу учинити избор, понудити неколико смерница, неколико прекретница мисли, неколико ванредних тренутака када је неки новији или наивнији поглед изазвао оних неколико битних питања која се отад непрекидно постављају, уколико се преко њих не прелази олако уобичајеним одговорима.

Чуђење је својствено човеку. Ми желимо да га изнова подстакнемо. Читалац ће, надам се, поново пронаћи способност чуђења у чуђењу других. Рећи ће: „Да, то је заиста тако. Како то да се томе још нисам зачудио?"

Такав је код човека стваралачки процес, који га може навести да и сâм филозофира.

Надам се, такође, да ћу читаоцу успут понудити неколико инструмената који ће му омогућити да изрази своје чуђење, или да бар прочита текстове оних који су се пре њега „чудили".

Може ли, међутим, још да се „чуди" човек XX века? Ми живимо у доба науке. Верујемо да готово све знамо, или да можемо све знати. Па ипак, увек постоје и увек ће постојати људска бића кадра да се зачуде. Чуђење је

битно за човекову судбину. Није довољно бити савременик великих научника да би се избегло незнање. А и међу самим физичарима има таквих који се и даље чуде – а то нису ни они „полу" ни „четврт" физичари, него они највећи. Њихова су дела пуна метафизичког и филозофског чуђења, сличног дечијем. „ ...Као деца..." каже Библија – такви треба да постанемо да бисмо разумели о чему је реч. Треба да се ослободимо ароганције одраслог, који све прошло посматра са задивљујуће висине данашње науке.

Најпре ћемо се позабавити чуђењем људи који су живели на почетку античког грчког периода и који су се „чудили" око VI века пре наше ере, у Грчкој, у Малој Азији, на Сицилији. Нећемо пожурити с оценом: „каква су то глупа питања постављали и какве су глупе одговоре налазили! Све то за нас, данас. нема никаквог значаја!"

Нећемо говорити о филозофији уопште, него ћемо се посветити овом или оном филозофу да бисмо упознали његов начин чуђења и тако превазишли наводну чудноватост филозофије. Свако од нас, заправо, поседује извесно филозофско искуство, које му је својствено: сваки пут кад се нађемо пред неком правом одлуком, ми сами себе, и не знајући, испитујемо на филозофски начин. Деца око своје пете године постављају филозофска питања, а то чине и млади, у петнаестој или шеснаестој години.

Чуваћемо се, дакле, сваке самоуверености у суочавању с мислиоцима прошлости, па и оних најстаријих. У ствари, њихово радикално филозофско чуђење, које је у њихово доба било сасвим ново, сведочи о стваралачкој снази човека и његовој способности проналажења новог. То је оно што им је омогућило да поставе своја необична питања. Били су то веома велики духови. Имајмо то на уму. Од самог почетка наилазимо на филозофе способне да се чуде, способне да превазиђу оно што у свакодневном животу изгледа само по себи разумљиво, да би поставили фундаментална питања.

МИЛЕТСКА ШКОЛА

Талес (око 600. год. п. н. е.)

У старим временима. филозофија није постојала као филозофија, филозофи су у исто време били учењаци, математичари, геометри, астрономи. Занимали су се за помрачење сунца и месеца, за бројке и рачунање, за геометријске облике итд. Отуд и најстарија филозофска школа, Милетска, у Малој Азији, почиње с Талесом, од кога потиче теорема о кругу као геометријском месту правоуглог троугла!

Ту се, дакле, бавимо великим духовима, универзалним у односу на знање оног времена. Њихово је прво чуђење свакако било изазвано призором промена. Ми живимо у свету у коме је све обухваћено променом. – Пред нама је цепаница, али мало после видимо пламен, а не дуго затим нема више пламена, него је још ту само гомилица пепела, онда наиђе ветар и однесе пепео, и он нестаје. И све што посматрамо, све са чим имамо посла, и жива бића и људи, и ми сами – све се мења, све пролази.

Прво питање које се поставља, гласи по свом смислу: „Шта је, дакле, оно што и даље постоји у свакој промени?" Први филозофски одговор гласи: „Супстанца је оно што и даље постоји у свему што се мења и пролази. Јер мора да постоји нешто што се у бићу одржава; иначе, већ одавно не би било ничега".

Постоји, дакле. промена, све што непрекидно пролази, али се у пролазном одржава нешто трајно. Промена је ношена једним темељним бићем које опстаје, које се мења, а ипак само остаје биће. Прво питање Милетске

школе је, дакле, било: „Шта је супстанца која опстаје у промени?"

Да ли је читалац свестан изванредне радикалности тако постављеног питања?

Па ми можемо да живимо међу стварима које се мењају, али ипак за практични живот поседују неку релативну, за нас довољну постојаност; када ставимо хлеб на сто, ми тај хлеб доцније опет налазимо на столу – и то нам је довољно. А сад долазе ти људи и постављају своја питања. Они не виде хлеб само уколико ту лежи док им је управо потребан, него виде промену пролажења – и у исти мах утврђују: бића се мењају: онда питају: шта је оно основно, оно темељно, што носи све што пролази?

На тај први проблем, филозофи Милетске школе дали су разне одговоре. Талес је, на пример, учио: супстанца која је основа свега и која се преображава у све ствари је вода.

Други је рекао: то је ваздух.Трећи је рекао: то је ватра. Четврти је рекао: то је оно неограничено, бескрајно *(апеирон)*.

Али нико од њих није рекао: то је земља. Зашто никад земља није названа супстанцом на којој се све темељи? Можда је она претешка, сувише масивна, неподобна за преображај свих ствари? Дабоме, кад су милетски филозофи рекли: вода, ваздух, ватра или чак оно бескрајно, неизвесно је да ли под тим треба у „материјалном" смислу разазнати воду, ваздух, ватру – тј. елементе. Не би требало да раним филозофима приписујемо проблеме који су им још били страни. Разлика између материјалног и нематеријалног, на пример, још увек није била радикално сагледана. Разматрали су, напросто, оно, најфлуидније, најсуптилније, што је искључивало земљу и омогућавало им да са ваздуха лако пређу на „бескрајно". Али и бескрајно је у основи још било материјално, било је само нешто крајње фино, суптилно.

Сад могу надмени савремени људи да кажу: „ Вода, ка то је напросто H_2O. Па то нема смисла."

Али то уопште није тако бесмислено; важно је при том питање, важан је проблем који је постављен, много важнији него одговор на њега. А у одговору је опет занимљив смер, занимљива је оријентација на нешто течно, неки флуид, који може да се преобрази у све ствари, не нестајући.

Није, дакле, земља као симбол материје сматрана исконском супстанцом, оним што опстаје. Она је, додуше, супротност оног што протиче, али није одговарајући симбол за постојаност бића.

ЈОНСКА И ЕЛЕЈСКА ШКОЛА

Хераклит (око 550-480 г. пр. н. е.)
и Парменид (око 500. г. пр. н. е.)

У та стара времена, постављена су и друга питања, на пример: питање времена које пролази. Оно се још не поставља непосредно, него у вези са циклусима васионе – једном идејом источњачког порекла, коју су стари филозофи повезивали са идејом вечитог враћања. Они су претпостављали да постоји један велики универзални циклус који обухвата све промене; као што су прихватили идеју о некој перманентној супстанци у којој се ништа не губи, тако су веровали у стално почињање изнова, у „вечито враћање".

Сада ћемо размотрити две школе, истовремене и супротне – Јонску школу, чији је велики филозоф био Хераклит, и Елејску школу, чији је велики филозоф био Парменид.

Може се рећи да су Хераклит и Парменид остали током целе историје филозофије као два симбола помоћу којих су се стално исказивали битни проблеми. Западњачка мисао је кроз све промене настављала да се позива на њих, као мисаону схему коју ништа не може да елиминише.

Тако се и данас неки мислиоци могу назвати „јонским" а други „елеатским" или „елејским". Спиноза је, на пример, у XVII веку, несумњиво „елејски" филозоф; Хегел, насупрот томе, у XIX веку припада јонском, хераклитском правцу. Обе школе су поставиле проблем

промене и трајања, пролазног и трајног. И, у исти мах, проблем једног и мноштва.

Шта је, дакле, проблем једног и мноштва? Он је устварн тесно везан за проблем пролазног и трајног, јер пролазно припада свету многобројног, свету у множини. То је константа у целој нашој западној традицији (укључујући и јеврејску): ако хоћемо да именујемо оно што јесте, а то није ни променљиво ни пролазно, онда се говори о Вечном и о Једном, то је оно што се не мења.

Проблем односа између једног и мноштва и проблем односа између непроменљивог и пролазног су, дакле, веома блиски.

Они су постављени и у Јонској, и у Елејској школи.

Примећујемо: кад се служимо нашим разумевањем, на пример, поводом математичких једначина, свакој је једначини својствена чињеница да су њене две стране исто вредне. То означава знак (=). И логика захтева у сваком расуђивању подударност двају термина повезаних клишеом, разумевање функционише подвргавајући се једној схеми једнакости, који се назива *принципом идентитета* из којег следи *принцип непротивречности*. У дискусији између противника, сваки настоји да победи, да докаже како други себи противречи. Онај ко себи противречи, крши принцип идентитета, принцип непротивречности.

Међутим, у искуству увек наилазимо на *промену*. Промена непрестано крши принцип идентитета. То је веома непријатно. У извесном смислу, може се рећи да се људи деле на две групе: оне који увек хоће да су у праву против оног што се стварно догађа, и на оне који су, напротив, увек спремни да се подвргну оном што се догађа у искуству, изјављујући да су разумели и грешили.

Без те дубоке, фундаменталне опозиције између захтева нашег разумевања за идентитетом с једне стране и очитости нашег свакодневног искуства у коме стално наилазимо на промену, филозофија вероватно не би постојала.

Та је опозиција кристализована у обема школама које представљамо помоћу ликова Хераклита и Парменида.

ХЕРАКЛИТ је преузео питање постављено у Милету: шта опстаје кроз све промене? Његов је одговор: само промена.

Промена је биће ствари. Од Хераклита су нам остали само ретки тајанствени фрагменти. У антици су га већ називали „Мрачним Хераклитом". Он ставља нагласак на супротности и изјављује: „све што постоји – постоји само захваљујући супротностима". Супротности се морају ујединити да би нешто могло да постоји. Мислимо, на пример, на „мало". Не поседујемо ниједан предмет који би могао објаснити идеју о малом. Миш упоређен са мравом представља извесну величину, он је мешавина „малог" и „великог". Чим разматрамо нешто стварно у животу, а не у мислима, наилазимо на мешавину супротности, великог и малог. Комбинација супротности чини да нешто постоји, док онај ко мисли логично, ако негде наиђе на противречност, одмах тврди да противречно не може да постоји. Један закључује о стварном на основу супротности. Други искључује стварност зато што је противречна.

(Видећемо да доцније – у XVIII веку – Лајбниц поставља као услов постојања компатибилност – он сматра компатибилним оно што није противречно.)

Хераклит, међутим, сматра да су супротности услов свих ствари. Он то казује сликовитим, митским терминима: „Борба је отац свих ствари". Ту уопште није реч о неком оправдавању борбе. Смисао је следећи: из напетости између супротности прожиче стварност.

(На његов траг наилазимо вековима доцније, у модерно доба, у филозофијама које се темеље на борби супротности: у дијалектици Хегела, и после њега, Маркса.)

Али, код Хераклита је реч о једној сасвим метафизичкој мисли, у смислу нечег „изван природе". Реч је о проналажењу почетка, првобитног: природа, физичка стварност, дугује своје постојање сударању до којег долази изван ње, изван њених супротности. Из тог сударања ниче стварно. Стварно је, дакле, борба, једно настајање.

То је стално кретање, сама промена која носи ствари подложне промени. Хераклит је снажно нагласио искуство промене: „све тече..." „Нико се не окупа двапут у истој реци". Када јој се човек врати, некадашња вода је већ далеко; то је већ друга река, друга вода.

Постоји, међутим, код Хераклита, ван борбе и тог непрекидног протицања, известан принцип реда и равнотеже. Борба, кретање, нису потпуно препуштени себи (као што ће понекад, много доцније, бити). Ту превладава један од елемената: *ватра*. Ни ту то није чисто материјална ватра као феномен изгарања, него ватра која је за њега у исто време *логос*. Логос је грчка реч која значи „разум", „логика", „језик", „закон". Логос чини да влада нека врста равнотеже. Он се стара да у борби супротности ниједна дефинитивно не победи – јер би у том случају све престало да постоји. Борбом, дакле, управља закон равнотеже, који чини да се све ствари периодично враћају у првобитну ватру, то јест у логос, и ту наилазимо на идеју о „Великој Години".

Запамтимо, дакле, ово: Хераклит ставља нагласак на многоструко, на супротности, на промену, на борбу, на протицање. Једина супстанца је за њега сама промена. Али постоји један регулаторски принцип: то је логос.

ПАРМЕНИД је био Хераклитов савременик и његов велики противник; он је основао Елејску школу.

Хераклитова мисао се развија полазећи од света који му је пред очима, од промене, од природе. Парменидова мисао се заснива на постојању логике. Он са изузетном снагом истиче принцип идентитета, а смешта га *у само*

биће. Тако су логичне немогућности истовремено онтолошке немогућности (на нивоу бића). Он каже: „Ја могу рећи „биће јесте", али не могу рећи „небиће јесте". Зашто? Јер би то била противречност, ја бих себи противречио".

Не могу рећи „небиће", према томе не треба чак ни да изговорим реч „небиће"; то би значило дати му биће у језику, што је већ противречно и злоупотреба говора. Ако стварно у духу репродукујемо ту мисао: „Небиће не треба да буде именовано", онда оно добија неку делотворност која је управо супротна оном што смо нашли код Хераклита. Ми не можемо једноставно да одбацимо ту мисао, јер њена снага потиче отуда што је филозофски истинита.

(Она остаје актуелна током целе историје филозофије. У XX веку наћи ћемо у Бергсоновој *Стваралачкој еволуцији* дугу дискусију о могућности промишљања небића.)

Треба ли у томе видети само једну чисту логичку апстракцију? Свакако не у оном смислу у коме се често данас користи термин „апстракција". Ти мислиоци су покушавали да логички мисле о самом бићу. За Парменида, као што смо малочас поменули, немогућност небића је био захтев уцртан у само биће. Зато је ту стварно реч о *онтолошком захтеву*.

Грчки термин *онтологија* значи *познавање бића*. Када говоримо о онтологији. реч је о оном делу метафизике који се не бави човековим бићем. или живим бићима, или планетарним системима или логичком кохерентношћу. него *бићем као бићем*.

По Парменидy, биће није неки апстрактни појам, оно није мала реч „је" (јесте), која повезује у неком логичном изразу субјект са предикатом. Биће је једно име, веома богато, веома тајанствено, битно, онтолошки густо. Али и Парменид је живео у стварностима света и увидео, као и Хераклит, да се оне непрекидно мењају. Разликовао је

разне нивое смисла. Разликовао је науку као истинско познавање бића у његовом непроменљивом идентитету с једне стране, а са друге, знање које поседујемо о спољашњем свету у коме живимо; то друго знање он је назвао *доха*, то јест „мишљење". Сетимо се речи „ортодоксно", „хетеродоксно" итд. По старим грчким филозофима, мишљење не досеже стварну истину, право сазнање, но оно није ни напросто заблуда, грешка. Оно је начин да се приближимо истини која је углавном довољна људима да би живели на нивоу свакодневне праксе, да би међусобно општили или организовали државу. Када бисмо увек захтевали ригорозно сазнање, мислили су Грци, не бисмо уопште могли да се снађемо на том уобичајеном нивоу. Али остаје чињеница да тако схваћен видљив свет није истинит. Зато је између заблуде и истине уведен тај средњи ниво, ниво мишљења.

Парменид приписује мишљењу свако сазнање о свету промене на који наилазимо у искуству. Он је апсолутно ригорозан кад је реч о спознаји самог бића. Ту можемо рећи: „биће јесте". По њему је фундаментална грешка увођење небића и прелажење са небића на биће као конструктивне супротности промене сматране правом стварношћу. По Парменидy, то је чак сасвим *незамисливо* на нивоу сазнања, то је немисао. Али, ако је небиће незамисливо за људску логику, оно остаје неизбежно на нивоу мишљења, искуства, емпиријског живота.

По Парменидy, логична истина далеко надмашује значај емпиријског сазнања, а рационалност има већи значај од искуства. Али како се може схватити биће у његовој пуноћи? По Парменидy, оно је нестворено, непроменљиво. Како би могло да буде промене у бићу ако је оно јединствено и сасвим испуњено? Промена подразумева да постоји неки простор, нека игра, нека празнина, нека другост. Али у бићу нема ничег другог сем бића. У пуној путној торби ништа се не помера. Ако је биће пуно, ништа се у њему не мења. Оно је непроменљиво, вечно,

нестворено, оно је савршено као целина. Тој целини су Грци давали облик сфере.

Ту, међутим, треба нешто разликовати. Када ми, модерни људи, суочимо, два по два, термине: „довршен" и „бесконачан", „ограничен" и „безграничан", онда термини „бескрајан" и „безграничан" означавају нешто супериорно. Ми, на пример, кажемо: „човек је коначан", Бог је бесконачан. То није био случај код Грка. За њих је нешто више оно што има облик. Нешто безгранично, што, дакле, нема облик, остало је за Грке нешто недовршено, нешто што није поступно доспело до бића. То може да нам изгледа чудно. Откривамо, међутим, да је Хегел, на пример, разликовао два појма: „добра бесконачност" и „рђава бесконачност". „Добра бесконачност" код њега поприма облик сфере или круга, а рђава је представљена правом, линијом без почетка и без краја.

Кад Парменид говори о сфери, реч је о слици, фигури, а не о земљиној кугли или о небеском своду.

Сфера је савршено биће које је довољно самом себи. Доцније ће филозофи рећи: „сопствени узрок", „по себи", „у себи" итд. Смисао је: биће је оно што јесте и што је себи довољно. Таква је основна Парменидова концепција о бићу као савршено целом.

Биће је по Парменидy нешто дубоко божанско, без икакве персонификације. Идеја о неком личном богу, као и о богу-створитељу, била му је страна.

Ту концепцију бића налазимо као нит током целе историје западњачке мисли: то је концепција бога која превазилази сваку репрезентацију, сваки антропоморфизам, бога чија је суштина трансценденција. Он се не шири у бескрај, али је он та савршена пуноћа о којој не можемо да имамо никакву представу.

По Хераклиту, рећи ћемо да савршенство можемо замислити само помоћу несавршенства. А Парменид замишља савршенство по себи. Биће је једно. Парменид је монистички мислилац („monos" на грчком значи „један"). Да га на крају цитирамо: „Треба рећи и мислити да само биће јесте; ништа, напротив, није. То добро упамти".

ЗЕНОН (око 490-430. г. пр. н. е.) И АТОМИСТИ

Зенон из Елеје био је чувени Парменидов ученик. Његов су проналазак софизми и парадокси. На грчком језику, *sophos* значи „мудар"; софизми су резоновања која изгледају тачна, а која су, међутим, очито погрешна. У њима постоји извесна вештина рационалне илузије. Зенон им је прибегавао да би помогао свом учитељу.

Кад је Парменид говорио: само биће постоји, нема небића, настајање и пролазно спадају само у област мишљења, а не истине – његове су се речи исувише супротстављале свакодневном људском искуству. Да би сузбио ту сувише моћну емпиријску очитост, Зенон покушава доказати да кретање и промена заиста владају у нашем искуству стварности, али смо ми неспособни да их промислимо. Цео низ софизама послужиће му да то докаже. Ево једног посебно једноставног и лепог примера: стрелац напиње свој лук и одапиње стрелу. Зенон указује на следеће: ви видите ту стрелу. Та стрела оцртава једну путању у простору. У извесном тренутку, она се налази на месту А своје путање. Мало доцније, заузима место Б. Између њих, заузимала је место А', а између А и А' заузимала је место А''. У сваком тренутку времена, стрела је заузимала одређено место.

Да бисмо олакшали разумевање, дозволимо себи један анахронизам. Узмимо фотографски апарат. *У сваком тренутку* путање могли бисмо снимити стрелу како заузима неко одређено место у коме се управо налази. Ма колико био мали размак између њене две узастопне позиције, увек је могуће увести још неке друге у којима се она

налази. Али, *када онда стрела прелази* из једне позиције у следећу? Када се креће ако је у сваком тренутку на једном месту?

Ту Зенон, с једноставношћу која задивљује, дотиче центар проблематике кретања.

Двадесет и пет векова касније, Бергсон доказује да ми кретање промишљамо увек помоћу непокретности. Ми познајемо кретање зато што можемо да се крећемо; покрећемо наше руке, наше ноге, нас саме. У себи знамо шта је то кретати се, али кад мислимо о кретању, када га меримо, ослањамо се на непокретне тачке.

Зенон из Елеје доказује нам да, ако све узмемо у обзир, ми не мислимо о кретању. Истина, видимо стрелу како лети, али не можемо да *мислимо* њено кретање, јер је наш дух створен за непокретно, идентично, вечито. Међутим, ипак живимо и мучимо се на том свету где је све пролазно и променљиво.

У науци је било покушаја да се помире та два начина мишљења, Хераклитово и Парменидово. Истину говорећи, никада не може задовољити само једно. Нико не може једноставно да одговори на Парменидове или Зенонове аргументе: у реду, то је истина, ја себи противречим, али не мари. Али нико не може да одбаци ни Хераклита, говорећи: мисао је логична, логично је и биће, па је према томе искуство те промене само илузија.

Постоји једна школа за коју можемо сматрати да је покушала смислити синтезу тих двају мислилаца: то је *атомистичка школа*. Она, са гледишта филозофије, није много дубока. Али је поставила једну синтезу која је, много доцније, имала за науку изванредну судбину. Мислиоци те школе покушали су да схвате стварност уводећи у њу, с једне стране, неуништивост, густину без икаквог небића, Парменидовог небића, а с друге стране, промену, преображавање једних тела у друга тела, у складу с Хераклитом.

По атомистима, уместо да се приказује и замишља једно биће, у метафизичком смислу те речи, требало је

себи представити мноштво малих јединица бића, малих недељивих јединица, непроменљивих, неразлучивих, у које никакво небиће не може да продре. Те мале јединице, савршено густе и пуне, неразориве су. Оне су налик на умножене минијатуре великог Парменидовог бића. Али то је биће било метафизичко – а атоми су нешто сасвим друго.

Зато што те мале јединице не могу бити ни подељене ни растворене, зато што су непроменљиве и вечите, назване су атомима, речју која на грчком значи: „недељив". Оне имају густину бића, његову неразоривост, и сачињавају сталну основу стварног.

Повезују се међусобно на хиљаду привремених начина, и конституишу на тај начин свет промене у коме се одвија наш живот.

То је на извесном нивоу заводљива теорија – али веома је јасно да ти мали атоми материје не могу ни на који начин да замене оно трансцендентно „једно" о коме је говорио Парменид.

Атомисти су сугерисали једно решење на натуралистичком нивоу. Преместили су велики метафизички проблем о коме смо говорили, са филозофског плана на план природе, на план физике. Њихова теорија је омогућавала да се објасне природне појаве које се одвијају пред нашим очима и да се понуди неко решење проблема једног и мноштва, као и проблема вечног бића и пролазних бића. Зато је постала зачетак једне дуге натуралистичке традиције.

Атоми, тако пуни да у њих не продире никакво небиће, крећу се, међутим *у празнини*, по механичким законима који чине да се сусрећу и да образују, како-кад, трајне или нетрајне комбинације. Атомистичка теорија *уводи у игру случајност и нужност*.

Она је омогућила да се трага за механистичким тумачењем природних појава, па је таква и била тенденција природних наука кад су се, много доцније, развиле

захваљујући експериментисању и ригорозном проверавању хипотеза.

Па ипак, савремене дискусије поводом атома доказују да природа остаје проблематична. Хајзенберг је питао: „шта је то, заправо, атом?". а Нилс Бор му је одговорио: „Можда ћемо то разумети једног дана. Али онда ћемо почети да схватамо шта значи разумети".

Али ово нас већ одводи предалеко у расправи између науке и филозофије.

СОКРАТ (470-399. г. пр. н. е.)

У истом веку кад и атомисти, појављује се и Сократ. Знамо да је био скромног порекла.

Често је упоређиван с Платоном. Платон је био леп као бог, Сократ дежмекаст и ружан. Није био ни нарочито добар говорник. Никад није ништа написао – као једини у целом нашем предању – а ипак је тај филозоф као ниједан други деловао током следећих векова. Зашто није писао? Свакако зато што није веровао у истину која би се могла одвојити од онога ко је изговара и од тренутка у ком је изговорена.

За њега не постоје „истине" као што постоје ствари. оне су филозофске. А шта је то филозофска истина? То није напросто одговарајући исказ, независан и безличан; који се односи на неко објективно стање ствари, него је то исказ путем којег одговоран и слободан човек неку истину на себе преузима, у себи прихвата, усваја и чини истинитом начином којим се за њу залаже. То значи да је код Сократа такозвана *теоретска* истина у исти мах увек и *практична* истина, истина која зависи од тога ко је схвати и од тога како она на њега делује. Данас би то било названо егзистенцијалном истином.

Сократ, пре свега, настоји да изоштри, код својих ученика, смисао за истинито. На који начин? Саговорник треба сам да открије да оно што је сматрао истином није довољно, па према томе још није заиста истинито. „Ја знам да ништа не знам", чувена Сократова изрека, по којој је Питија закључила да је он најмудрији човек у Атини – није била израз претеране скромности.

Та изрека значи: ја сам тако изоштрио смисао за истинито, да се моје трагање за истином не задовољава привидима истинитог које понекад сматрам важећим. То је трагање за истином вишом од оне којом располажем.

Сад већ јасно видимо радикалну разлику између Сократа и ранијих филозофа: подстицај трагања не односи се више на објашњавање света или на разумевање бића по себи, него је усмерен на самог човека који трага. Свест коју човек има о свету, сама себе преиспитује. Боље речено: моја сопствена свест поставља питања о себи самој. Питам се о свом сопственом знању, о сопственим мислима, и откривам да је моје знање великим делом незнање, уколико моја тежња за истином постане довољно снажна.

Тако код Сократа налазимо педагогију стваралачког знања, разоткривање незнања, које код ученика подстиче тежњу за истинитим у његовој аутентичности.

Сократова мајка је била бабица. Он је говорио да се бави истим послом као и она, *мајеутиком,* вештином порађања. Он је порађао духове. Није поучавао споља, него је код других будио смисао за истину, већ дат, али успаван, исувише олако задовољан. Тај поступак се темељи на дубоком поверењу у човека. Други је људско биће, он, дакле, поседује у себи смисао за истинито. Треба га само породити.

То Сократово поверење укорењено је у његовој свести о себи самом и у његовој храбрости.

Био је осуђен на смрт јер је, како изјавише судије, „кварио омладину". Али, прави је разлог био тај што је све доводио у питање: природу и право власти, ауторитет, религију, схватања људи о боговима, о врлини, о добром и о правди, о лошем и о неправди. Његово преиспитивање није штедело ништа и имало је очито политички значај. Зато су га сматрали опасним.

Кад се нашао у затвору и кад је осуђен на смрт, његови ученици су хтели да му омогуће бекство. Сократ је то одбио. Не зато што би се осећао кривим; он своју осуду

сматра неправедном. Верује да је био користан и мисли да је држава, напротив, требало да га награди. Али своје одбијање да бежи објашњава овако: осуђен је по законима. *Полис*, држава, одржава се захваљујући законима. И он је захваљујући законима постао оно што је. Он своју егзистенцију дугује *полису* и законима. Кад би побегао, порекао би све чему је учио. Он ће, дакле, остати и поднети своју казну до краја.

Ово Сократово понашање заслужује пажњу у време као што је наше, у коме су поштовање закона и права, као и смисао за државу често замрачени осећањима побуне и негодовања који се сматрају дубљим и племенитијим од права и закона.

Сократ се, напротив, мада је знао да је неправедно осуђен, покорава законима *полиса*. Он је рекао: закони су мој отац и моја мајка.

Главно питање које је Сократ поставио било је: *Како треба живети да би се живело сходно оном што је добро?* Видимо да се његова проблематика знатно разликовала од оне ранијих мислилаца. Он је био први који се зачудио обавези људског бића да својим животом управља, да оно што ради усмерава ка добром, путевима које треба сâм да пронађе.

Он развија следећу мисао: када човек нешто чини, он то увек чини зато што хоће да постигне нешто што сматра добрим. Претпоставимо најгори случај, једног злочинца: и он хоће да учини нешто добро за себе – само би човек психички неодговоран могао да буде изузетак. Али човек здравог духа увек себи поставља циљ који је у његовим очима добар.

Али, откуд онда долази зло? „Зло", каже Сократ, „долази отуд што се човек вара у погледу добра". Он лажно добро сматра правим, даје предност мањем добру над већим, жртвује велико добро да би постигао неко мање добро. Он се вара. Зло потиче од незнања. Развити, утврдити смисао за право добро код човека, то је за

Сократа битан задатак. То је разлог његове *мајеутике*, његове бабичке вештине.

Ту доспевамо до централне теме сваке филозофије. Рећи да се зло чини само услед незнања, могло би напросто значити да је човек лоше обавештен. Међутим, није уопште реч о томе. Да би открио оно што је право добро, човеку је потребан унутрашњи преображај. Незнање од којег потиче зао чин, није неко објективно незнање које би могло да се отклони већим спољашњим знањем или бољом обавештеношћу. То је незнање много дубље. унутрашња неспособност разликовања и суђења. Спознати право добро је и само по себи морални *чин*.

Треба то заиста *хтети*. То је у филозофском смислу битно. Што се више проучава развој западњачке филозофије, све се више открива у њеном средишту да теоретске истине никад нису само теоретске и да се практични императиви из њих изведени никад не своде на чисту моралну проповед. Теоретско и практично, практично и теоретско, нераздвојни су.

Из тог је разлога Платон, на пример, филозофију повезивао са вежбама које су служиле прочишћавању душе, са религиозним, па чак и математичким вежбама. Да би душа могла да спозна истину, треба да буде чиста. Да би спознала право добро, треба да се прво за то оспособи, и то само је већ морално понашање.

Свакако, не треба веровати да би по Сократу било довољно проучити неки уџбеник о моралу како би се стекла способност да се чини добро. Оно што је потребно, то је изазвати и увежбати дубоки смисао за истину који дрема у сваком човеку. Често се заборавља да је већ и сам смисао за истинито моралан. Зато је корен науке – па и наше модерне науке – у суштини моралан. Ако научници своје хипотезе подвргавају тако строгим проверама, они то чине зато што су се морално сами себи обавезали на ригорозан квалитет поузданости када је реч о истинитом.

Видимо, дакле, да филозофија има своје место ту, на *артикулацији* између теоријског и практичног сазнања и акције. И спознати нешто је чин. А чињење је и спознаја. Немогуће је раздвојити их. Њихову повезаност у људском бивствовању први пут схватамо у Сократовом животу и присуству.

По Сократу, дакле, ми чинимо зло само из незнања. Према томе, ако желимо да спознамо истинито и да у себи развијемо тежњу за истинитим, морамо почети да на себи самима радимо. Отуд чувена Сократова максима: „Упознај самога себе". Та формула нема ничег заједничког са психоаналитичким тумачењима, са интроспекцијом, са унутарњом контемплацијом.

Упознати саме себе, то значи, открити у нама најдубљи корен нашег смисла за истинито, али и слабости и недостатке тог корена; открити такође наше незнање; наше склоности ка илузијама; склоност да сами себе обмањујемо. Све је то садржано у оном „упознај самог себе".

Није ту реч о простом погледу у огледало рефлексије, тако да се можеш видети и описати. Реч је о једном чину. И ту се, у центру сократовског утицаја, уједињују теорија и пракса.

Он испитује. Он говори и слуша. То се обично догађа овако: он поставља једно питање: „Реци ми, шта мислиш, шта је лепо?" или: „Шта је добро?" или: „Шта мислиш, шта је правичност?"

Саговорник одговара. Сократовска метода се састоји пре свега у прихватању одговора.

„Аха, тако ти мислиш! Добро! Пођимо од тога и погледајмо до чега нас то доводи. Ако је тако као што ти кажеш, онда из тога свакако следи да..."

„Да, каже други, да свакако!"

„Ако је тако, као што кажеш, онда из тога свакако следи и да..."

„Да, то је извесно."

Тако, од једног до другог, пратимо део дијалога и долазимо до извесног, до неког очигледно неоспорног закључка. А онда се Сократ враћа првом исказу:

„Али пази, па ми смо рекли... итд. Не следи ли из тога и да..."

„Да, то је јасно."

„А из тога следи још и то да..."

Једна друга нит размишљања се ту извлачи из првог одговора, она одводи до нечег другачијег од оне прве. Док Сократ коначно не каже: „Али нисмо ли пре рекли да је закључак ово? А сад кажемо да је закључак чак оно... сасвим другачије? Како можемо да помиримо та два исказа?"

Наступа тренутак збуњености, искуство незнања. Тај се процес назива *сократовском иронијом*. Она се састоји у томе да се следи ток размишљања оног другог, али се ствари истерују тако далеко док онај други не примети да није сам са собом начисто и док више не зна шта је заправо веровао да мисли. Мислио је да зна, а сад открива да не зна. И тако бива враћен назад, да све опет почне од почетка.

Сократовска ће ирониja открити незнање, упутити натраг на самог себе, све почети изнова. Неки Платонови дијалози верно следе тај образац – на пример *Театет*, који се бави математиком. После многих напора, читалац, на крају дијалога, мора да се врати на почетак.

Али ту налазимо и много тога што Сократа повезује са предсократовцима, принцип идентитета, на пример, о коме смо говорили поводом Парменида. Али код Сократа није реч о идентитету објекта са собом самим или о кохерентном дискурсу. Реч је о сагласности мисли са собом самом. „Слажеш ли се са самим собом? Види, мислио сиди се слажеш, али сада сам увиђаш да се не слажеш. Морамо, дакле, да истражујемо даље."

Сократ није веровао да постоји нека апсолутна истина, или да је значајна онда кад, одвојена од мене самог, који је мислим, може да опстане.

Тешко је утврдити који је Сократов, а који Платонов удео у Сократовим исказима, које нам Платон наводи у својим дијалозима. Можда Сократу приписујемо део Платонових мисли, а можда, обрнуто, део Сократовог учења приписујемо Платону. У сваком случају, једна од најлепших слика у историји филозофије је она младог Платона крај ногу умирућег Сократа.

Платон прича у *Федону* о последњем Сократовом разговору с његовим ученицима. Сократ износи низ доказа о бесмртности душе. Зашто више доказа? Ниједан од њих није довољан. Кад би се бесмртност душе могла објективно доказати, један би доказ био довољан. Али такав би доказ био у супротности с природом душе. Ниједан појединн доказ не би био довољан, или би се, у најбољем случају, могло рећи да се прави доказ налази у начину на који је Сократ умро. Тај је доказ дат на самом крају. Сократ узима пехар са отровом, захваљује љубазно тамничару који га је донео и без одлагања га испија. Хладноћа се у њему пење од ногу све више, обузимајући цело тело. Он онда легне и наставља да разговара с ученицима.

Његова је последња реченица била: „Можемо Ескулапу да жртвујемо једног петла..." Ескулап је био бог медицине. Та последња реч значи да Сократ смрт сматра излечењем. Његова ће душа постићи своју слободу.

На ту идеју о души у њеној слободи, са њеном сопственом одговорношћу и независношћу, наићи ћемо поново код Платона. Платона, који је у том тренутку седео крај Сократових ногу, а потом морао да напусти Атину. Он више није желео да види тај град, није могао да поднесе његову власт. Морало је да прође много времена пре но што се вратио у Атину, да би у њој основао своју школу, Академију.

ПЛАТОН (427-347. г. пр. н. е.)

Платон, Сократов ученик, видео је свог учитеља како испија пехар са отровом и умире. Напустио је Атину, дуго путовао, и стигао најзад на Сицилију где се спријатељио с Дионом, из породице тиранина Сиракузе (тиранином је називан онај који је поседовао власт, без садашње конотације те речи). Платон се надао да ће бити васпитач младог принца, Диона, да би од њега створио краља – филозофа, о чему је сањао.

На те снове често наилазимо у историји филозофије. Филозофи не настоје да сами преузму власт, али су се многи од њих борили са проблемима државе и желели да врше политички утицај.

Како организовати заједнички живот људи? Видели смо већ: једно од фундаменталних питања филозофије је да открије како треба живети ако се жели живот сходан добру. Али нико не живи сам. Проблем *полиса*, организације државе, биће, дакле, за филозофску рефлексију једна осетљива и кључна тачка – и то не тек почев од нашег времена.

Будући да свака филозофија садржи неку педагошку намеру, вољу да се људи васпитају, природно је да су извесни мислиоци сањали о томе да сами образују неког принца-филозофа, који би истовремено оваплоћивао мудрост и власт.

С Дионом тај пројекат није успео. Због тога је дошло до раскида с тиранином, Дионисијем, и Платон је морао да оде. У једном бродолому био је заробљен и продат као роб. О томе постоје многе приче, многе легенде. Али

пошто је реч о личности каква је Платон, легенде по свом утицају на потомство постају готово исто толико стварне као и историјска стварност. Ослобођен плаћањем откупа, Платон се на крају вратио у Атину. Било му је четрдесет година. Основао је школу која је остала чувена, Академију, у којој је предавао. Платон је предузео још нека велика путовања. Живео је довољно дуго да би сазнао за смрт Диона, и то је за њега било веома болно. Умро је у осамдесетој години. Пошто је био славан, његова дела су брижљиво сачувана.

Платон је био аристократског порекла, што га је наизглед предодређивало да заузме високе функције у држави. Зато његово бављење политиком није било лишено неке врсте жаљења за изгубљеном могућом влашћу.

Стога се, дакле, са жаром, луцидношћу и дубином посветио проблемима који се постављају у суочавању политичких императива, којима се тежи за успехом и влашћу, са моралним императивима. И ту је задатак да се открије шта је „право добро".

Треба пре свега разумети ово: за Платона је бављење филозофским мишљењем у исти мах духовно самообразовање – мисаони процес сâм по себи образује душу. Платон је много радио са питагорејцима, за које су математичке вежбе чиниле део метода који води ка прочишћавању душе. У њиховим је очима извођење математичког доказа било чин прочишћавања. Ми смо се данас много удаљили од те употребе рационалног. Многи се жале на данашње школске програме: налазе да су интелектуално преоптерећени и замерају им да занемарују моралну свест, смисао духа и праве слободе. Али то је тачно само када су у питању лоши учитељи. Ту морамо да се вратимо Платону: настојати да се правилно мисли, бити спреман да се напусти раније мишљење, јер се открило као погрешно или непотпуно, или само делом тачно, то значи потпуно се подвргнути истини и учинити се отвореним мишљењу другог. Таква пракса прочишћава душу, јер она учи да човек у свако време даје предност оном што је истинито над

неком наводном извесношћу – и да буде спреман да покуша применити неку нову тачку гледишта. У том смислу, свака лабораторијска вежба може да буде дубоко васпитна за душу. Експеримент који неку теорију подвргава провери путем чињеница, може понекад – па и често – да одговори: не. Онда се истраживач покорава. Штавише, он управо тражи који је експеримент најнеповољнији за теорију, да би провера била што је могуће строжија. Јер истинито, које он тражи, за њега је важније од успеха теорије.

Дати истинитом предност над сопственим гледиштем: цела Платонова филозофија је више него једна доктрина; она је једно *вежбање* у том циљу.

Идеје

Свака претензија на сазнање, свако поседовање знања, мора да се на неки начин прође и превазиђе да би се тако изоштрио смисао који имамо о истинитом, о добром. То је главна интенција платоновске мисли. У срцу тог учења налазимо *теорију идеја*. Платон је филозоф идеја.

Може се рећи да је Платон поново прихватио стари проблем који је поставила Милетска школа: шта је оно што опстаје кроз настајање и кроз пролазно? Све пролази, све што запажамо нашим чулима, на крају се губи и нестаје. Шта је онда трајно? Платонов је одговор: то су идеје. А шта су то идеје? Оне су права стварност, из којих проистиче бивствовање ствари у свету.

Идеје нису „стварне" у истом смислу као што су то ствари. Оне су, уједно, биће и вредност. Оне су извор бивствовања ствари и, у исто време, извор добра. Биће је у исти мах вредност. Бити значи вредети.

Ту наилазимо на антипод сваког облика модерног нихилизма – који има тенденцију да сматра најчишћим и најбољим „оно што није", јер „оно што јесте" садржи неку окрутност. По Платону, напротив, „оно што јесте" има

самим тим вредност, јер ако то „јесте", оно је то захваљујући свом учешћу у идејама.

На нивоу ствари света све је не само *пролазно*, него је *сложено и релативно*. Насупрот томе, идеје, којима ствари дугују своје бивствовање су *вечите, једноставне, апсолутне*.

Један пример. Посматрајмо два листа јавора: рећи ћемо да су иста. Тиме хоћемо да кажемо да су веома слична. У ствари, међутим, не постоје два потпуно иста јаворова листа. Они су само приближно исти. Како онда протумачити да ја знам да су само готово исти, док никад на овом свету не наилазим на ствари апсолутно једнаке? Чак ако цртамо троуглове помоћу геометријских справа, они никада неће бити апсолутно исти. Насупрот томе, можемо да *замишљамо* апсолутно једнаке троуглове и да резонујемо о њима; то је оно што чинимо у геометрији. Када поводом емпиријских ствари, као, на пример, јаворовог лишћа, кажемо да су оне готово, али не апсолутно исте, ми то чинимо зато што се позивамо на неко познавање које не проистиче из искуства. Када бисмо познавали само искуство, не бисмо чак ни разумели разлику између „скоро" и „апсолутно"; „готово" или „отприлике", или „приближно", који као термини имају за нас смисла само ако их поредимо са „савршено" или са „апсолутно".

Али „апсолутно" нам није дато у искуству – зато сваки наш начин доживљавања искуства подразумева да се позивамо на неки ниво који не припада искуству, и до којег искуство не може да нам дâ приступ. Ми у себи налазимо *идеју* једнакости. Међутим, *идеја једнакости* је савршена једнакост, у свом апсолутном савршенству, без икаквог „отприлике". Само нам та идеја о једнакости у њеном апсолутном савршенству омогућава да мислимо и да исказујемо приближно својство, ону „приближност" једнакости ствари у искуству.

Идеје су оно апсолутно. Али не прескачемо ли ту нешто? Треба разумети да код Платона постоји велики број идеја, од којих је она о једнакости само један пример.

Постоји идеја правде, идеја лепог, идеја величине, идеја о малом итд.

У чему се састоји разлика између идеје о величини и величине неког предмета? Слон је у поређењу са мишем велик – у поређењу са Хималајима, он је мали... Кад је реч о стварима које запажамо нашим чулима, увек имамо посла с неком мешавином, а не с неком идејом у њеној чистоти, не са апсолутном идејом. Платон би рекао: слон учествује у исти мах у идеји о величини и у идеји о малом. Идеја о величини је апсолутна у чистом стању, које искључује свако мешање са идејом о малом.

Платон хоће да нам докаже да наша мисао (признавали ми то или не) подразумева један ниво који не проистиче из искуства, али од ког зависи наш однос према искуству. Захваљујући том нивоу, идеја апсолутног улази у игру сваки пут када, позивајући се на њега, схватамо релативност ствари видљивог света. Тај ниво апсолутног утврђује се у истини, док релативно спада у област мешовитог, приближног.

Одакле онда долази наше познавање идеја? Сократ је, колико знамо, говорио о *урођеним идејама*. Платон говори о *реминисценцији, о сећању*.

Он се пита: ако у чулном искуству сусрећемо апсолутно, одакле нам онда долазе идеје? Рећи да су урођене није довољно. Морамо се сложити да смо разматрали идеје *пре нашег рођења*.

Приликом рођења, душа губи јасно сећање на идеје. Али од њих у њој остаје нека врста носталгије која чини да она покушава да се на њих позива, да за њима трага. Сократова мајеутика код Платона постаје процес поновног сећања, реминисценције. Васпитање настоји пре свега да подстакне и да учини делотворним сећање на идеје, разматране некад, пре рођења.

Ти термини „пре рођења" можда нам данас изгледају мало чудни, они значе: „пре времена". Овај последњи израз садржи, разуме се, једну логичку противречност;

реч „пре" има смисла само у времену. Ми, људска бића, тако смо дубоко урођени у време да га се не можемо ослободити. Када чујемо да Платон каже „душа је разматрала идеје пре свог рођења" то „пре" нас мора натерати да ударамо у зид којим нас окружује темпоралност; да свим снагама покушавамо да сагледамо нешто што се налази с оне стране времена – иако остајемо неспособни да то замислимо. Реч је о сударању с границама наше мисли, границама оног што можемо да схватимо; о покушају да схватимо, било то и у негативном облику, оно што не можемо да замислимо. У том су смислу, много векова касније, у хришћанско доба неки чувени преобраћеници могли рећи да се корен њиховог обраћења делом налази у Платоновој филозофији.

Платон је без сумње филозоф који нас нагони да ударамо о зидове наше мисли; унутар обичне емпиријске мисли, на нивоу видљивих ствари, немогуће је разумети га.

Он апелује на суштинску слободу која људском бићу дозвољава да себе превазиђе. То је обновљени облик сократовског исказа: „Ја знам да ништа не знам". Код Платона, он значи: „Ја знам да сам заборавио. Морам, дакле, да покушам да се сетим, да се поново сетим идеја без којих нема правог сазнања".

На нивоу видљиве ствари ми, по Платону, можемо да имамо само мање или више могућа мишљења, будући да сама емпиријска стварност спада у област приближности. Право сазнање постоји само на нивоу идеја. Човек остаје у *међупростору,* између видљивог света и идеја. Он се не може одрећи идеја, јер су оне – хтео он то или не – за њега битне; а не може ни да занемари видљиве ствари, јер – хтео он то или не – путем њих мора настојати да се опет сети.

Када Платон предузима да нас одведе тамо где рационална мисао више нема приступа, он, да би нам олакшао пролаз кроз зид, прибегава миту.

Пећина

Мит о пећини је најчувенија од тих прича. Платон нам описује дубоку пећину. Сасвим у дну налазе се затвореници у ланцима, лицем окренути ка стени. Иза њих је једна стрма стаза којом пролазе људи и предмети. Иза те стазе гори велика ватра, а још даље налази се улаз у пећину, спољa осветљен сунцем.

Затвореници не могу да окрену главу. Једина ствар коју могу да виде је зидина у дну пећине, на којој посматрају сенке оних који непрестано пролазе стазом. Како не могу да сагледају ништа друго осим тих сенки, они те сенке сматрају стварношћу и сву своју пажњу усредсређују на начин којим се оне крећу, једна за другом. Неки од њих постају веома вешти и открившu неке правилности у поворци сенки, успевају да предвиде повратак једне или друге.

Међутим, један се затвореник ослободио својих ланаца. Он се с муком усправља, с великим се напором окрене. и открива стазу, људе који пролазе, предмете и ватру. Одвуче се до улаза у пећину и најзад је напољу. Светлост дана га толико заслепљује да више ништа не види. Он мора, каже Платон, да се мало по мало навикне на своју нову ситуацију, на своју нову околину, не посматрајући најпре осветљене ствари, већ њихове сенке или њихове одразе у води. Он се постепено навикава на светлост дана. Долази тренутак када је способан да погледа и у само сунце.

Најзад је открио један свет тако чудан и необичан, да га не може задржати само за себе. Како да се не врати својим друговима, да им не каже: „Та ви сте луди што остајете тако везани ланцима тамо доле и допуштате да вас заваравају сенке". И он поново силази у пећину.

Али тамо је тако мрачно да више ништа не разабира. Изгубио је навику на свет сенки. Сад је постао неспретнији и већа незналица од оних других, тако да му се они смеју.

Шта је смисао те метафоре? Сенке на зиду у дну пећине одговарају видљивим стварима на које су наша чула у свакодневном животу навикла и које ми сматрамо целокупном стварношћу, једином, будући да не познајемо ништа друго. Ми чак и не помишљамо на чињеницу да не бисмо запажали ни те видљиве ствари кад не би било, иза нас, оне ватре коју не примећујемо. Ватра представља моћ рационалног мишљења помоћу ког разумемо видљиви свет – оног мишљења што се данас назива природном науком. Платон, разуме се, не употребљава тај израз, али је стварно реч о томе да се схвате правилности међу појавама и, према томе, открију закони. Наука нам омогућава да предвиђамо и да се на тај начин оријентишемо усред ствари и бића видљивог света, што пролазе оним путем, а која су очито јаснија од својих сенки и видљивија, те одговарају свакако у платоновском мишљењу, схватању појмова, посебно математичким појмовима, који одређују структуре помоћу којих објашњавамо и тумачимо наше искуство видљивог света.

Свет изван пећине, то је свет идеја. Али зашто ослобођени затвореник најпре није у стању да га види? Зато што прво мора и сâм стећи способност тог погледа на идеје. Свако филозофско истраживање је у исто време вежба која развија способност сагледавања оног што у почетку измиче унутарњем погледу. Свако мора да вежба свој дух, да га прочишћава, све док не буде у стању да сагледа идеје.

Што се тиче сунца, оно је, у платонској метафори пећине, идеја о идејама, врхунско добро, идеја о самом добру.

Идеје у себи уједињавају биће и вредност. Извор сваке вредности је идеја о највишем добру. Ако су друге идеје вредности, оне су то зато, што је добро врхунска вредност. Без највишег добра, једнакост или правичност биле би безвредне. Једино највише добро чини да, полазећи од њега, вредност озрачује и све друге идеје.

Ко је једном сагледао највише добро, не може то искуство да задржи само за себе. А такво зацело и јесте људско бивствовање: човек не може да побегне ван себе, ка нечем ван света, што више не би било људско; он мора увек да се врати свом месту и свом времену, *hic et nunc;* и само под условом да прихвати своја ограничења, он успева да баци неки поглед изван њих.

Душа

По Платону, душа је *бесмртна.* У *Федону,* у коме описује Сократову смрт, он, као што смо узгред видели, ставља низ доказа о бесмртности у Сократова уста. На пример: будући да се душа може сетити онога што је посматрала пре рођења, треба признати да се она не гаси смрћу. Али није ли онда и душа једна идеја? Не, одговара Платон, али није ни видљива ствар емпиријског света. Душа личи на Идеју зато што је, као и она, једноставна, без мешавине с нечим другим осим са собом самом, и бесмртна је. Али она није идеја. Зашто? Зато што је идеја у исти мах вечита и једноставна, дакле, *непроменљива.*

Душа, напротив, има извесну историју. Кад не би имала историју, човек не би био слободан, а добро не би имало никаквог смисла. Кад би постојао само непроменљиви свет идеја и кад би и човек био идеја, сваки би слободан избор био укинут. Не би било ни добра ни зла. Душа може да одабере зло. Она може да бира и да се унизи. Али, по Платону, она не може одабрати да умре. Чак ни грешка, чак ни зло, не могу да је убију. И душа се сама креће, она је слободна, што значи да је она оно за шта се одлучи и зато је неуништива.

То нису докази у строгом смислу речи. Доказ неуништивости душе стварно даје умирући Сократ, јер начин на који умире сведочи о нечему изван времена.

Смрт као ослобођење, као излечење – то нас приближава хришћанској и источној мисли. Али код Платона

није реч о просветљењу које долази однекуд изван овог света, него о раду својственом човеку који се уопште не труди да умакне из затвора свог тела. То је рад посебне врсте, нека врста орања које човек обавља, а његов је плуг разум. Он обрађује свој дух, своју душу. У западњачкој традицији, основни услови људске егзистенције, *condition humanae,* најчешће су прихваћени. То је пут инкарнације. Инкарнација је прихваћена. Затвореник се, пошто је размотрио идеје, враћа у пећину. Целим током историје западњачке мисли, присуствујемо кретању тамо и назад, између идеја и света емпиријског искуства. Таква је била и платоновска *дијалектика*, карактеристична за развој Запада.

Ерос

Цео дијалог под називом *Simposion (Гозба)* посвећен је љубави. Пријатељи су се окупили на гозби и договорили да ће један за другим одржати говор у славу љубави. Текст који из тога настаје, има од почетка до краја изванредан успон. Сократ говори као последњи, али не у своје име: он тврди да преноси речи једне жене, чије име неће никад више бити заборављено током историје европске мисли, а посебно је надахнуло Хелдерлина: то је име Диотима. Она о љубави говори на најузвишенији начин.

Између почетка и краја дијалога, долази до неке врсте обрта у смислу речи *eros*. Најпре се говори о сензуалној љубави. После тога, та љубав није нипошто одбачена или презрена и она опстаје, а конверзија до које долази прожима је и просветљава.

Прво је Ерос код Платона жудња, али у смислу ширем од оног у еротском језику, романтичарском или романсијерском. Она је жудња за нечим што се не поседује и за чим се тежи. На крају, љубав је само филозофија.

Ту постоји нешто важно што треба разумети. Ерос, љубав, то је по Платону жеља, носталгија, Ерос је син

богатства и сиромаштва. Његово сиромаштво је део његове суштине, јер оно што се жели је, јасно, оно што се не поседује. Али његово се богатство састоји у томе што је способан да у себи, у облику носталгије носи управо оно што не поседује. Ерос је, дакле, да поновимо, нешто између, нешто средње. Он је чак нешто између знања и *незнања*. Он жели да сазна истину, а то значи да је не поседује; али његова жеља за тим сазнањем не би била могућа без неког антиципираног знања о тој истини коју жели.

Само оно нешто *између* може да буде љубав, а она је управо у свом својству нечег „између" – филозофија. Ми већ знамо, чак и реч „филозофија" је носталгична реч. Она значи: „љубав према мудрости". Филозофија има о мудрости управо само толико знања колико је потребно да би је желела, али недовољно да би је поседовала. Ту дубоко увиђамо како је, у људском бивствовању нужна функција „сиромаштво", то јест мањак. Само зато што се позива на недостижне идеје и што њима храни носталгију, човек може да има циљеве и да упозна слободу. Љубав на свом највишем нивоу, љубав према идејама и врхунском добру, оплемењује и преображава све друге нивое љубави.

Платонов Ерос има двојак карактер. Један је поседовање, други је давање себе. Уместо да их супротставља, да један назива добрим, а други лошим, Платон од њих ствара једну јединствену стварност.

Држава

Код Платона је свугде присутан политички проблем, тема *полиса*. Он јој је посебно посветио два значајна рада: *Држава* и *Закони*. Овај последњи био је његово позно дело.

Његова *Држава* тумачена је на веома различите начине. По једнима, она описује модел идеалне државе, а паралеле које Платон поставља између државе и индивидуалног човека само су илустрација те идеалне државе.

По другима, држава је, напротив, само једно увећање индивидуалног човека, које треба да олакша разумевање оног што би човек требало да буде.

Можда је Платон то питање хтео да остави отвореним. Дело може да се чита на два начина.

Платон разликује у души три нивоа: душу која жуди, на нивоу стомака; затим храбру душу која тежи да се бори, да осваја, да се ангажује за неку ствар, или једну другу душу, на нивоу дијафрагме; и на крају, разумну душу која је у глави. Сваки је од та три нивоа неопходан, али они сачињавају извесну хијерархију. Исто то важи и за грађане у *полису*. Сељаци и занатлије су на нивоу жеље; ратници на нивоу храбрости; судије на нивоу мудрости.

Сваком нивоу душе одговара нека својствена врлина: пожудна душа мора да поседује врлину умерености; храбра душа, врлину храбрости; разумна душа врлину мудрости. Кад се свака од тих врлина остварује на одговарајућем нивоу душе, онда највиша врлина, правда, влада над целином, било да је реч о човеку или о држави.

„Правда", према томе, за Платона значи нешто сасвим друго него за нас, данас. Она нема много заједничког са једнакошћу. И сам Платон то каже: правда значи склад, „хармонија".

Душа је хармонична, и држава је хармонична онда кад пожудна душа уме да се умери, када сељаци и занатлије владају својим жељама; кад храбра душа с једне, а ратници с друге стране не знају за кукавичлук; када мислећи део душе, способан и обдарен разумом, попут судија, слуша само разум. Хармонија је правда у том смислу што се све налази на свом месту у праведној хијерархији.

То је конзервативна визија државе и правде. Неки коментатори су у модерно доба Платонову мисао свели на „једну" класну филозофију. у којој се одражава ауторово аристократско порекло. По њима је ту, дакле, реч о „превазиђеној" доктрини.

Истина, Платон у својој филозофији државе у принципу тежи за стабилношћу. „Хармонична" или „праведна"

држава била би свакако стабилна држава. Треба, међутим, узети у обзир чињеницу да, по платоновској концепцији, врлине својствене нижим класама не треба, ни у ком случају, да буду стране оним вишим. Сељаци и занатлије немају потребе да доказују своју храброст или мудрост; ратници имају, насупрот томе, попут занатлија и сељака, да умере своје жеље. Што се тиче управљача, од њих се очекује да буду способни за умереност, као сељаци и занатлије, храбри као ратници, и најзад, мудри, што је њихова својствена врлина.

У многим дијалозима, као и у *Држави,* Платон одлучно одбацује сваку доктрину која у политици признаје право јачег, те чини од успеха једини критеријум легитимности, а и једини извор среће. Један цинични саговорник брани, насупрот њему, мишљење да су у политици добра сва средства и једино их циљ оправдава.

Платон одговара: важи ли то исто за душу? А када други одговара потврдно. Платон на то узвраћа: не видиш ли да би душа, одлучујући да се послужи лажју или лукавством, за себе одабрала болест, а не здравље? Па ко би слободно одабрао да буде болестан?

Исто је тако и са државом. Она постаје болесна када политика подлеже корупцији, било то у циљу који би по себи самом био за њу користан. И ту би то значило варати се у погледу оног што је добро. Платоново политичко учење превазилази ниво чисте политике.

Платон свакако зависи од концепција које владају у његово време. Он није „модеран" политички мислилац. Али будући да све што каже о држави изазива у исти мах у његовом читаоцу неку врсту вежбања моралног осећања, тај ће читалац, не опредељујући се за платоновску идеју о држави, можда боље разумети шта може да буде *политичка врлина* и усвојити њене захтеве. Он ће се у њој вежбати и настојати да је примени суочен са датостима и изазовима нашег доба. Савршено је могуће да, на пример, вежбајући се у опонашању платоновске мисли, постане, у модерном смислу, бољи демократа.

За Платона, било да је у питању држава или индивидуална личност, битно је увек *васпитање*. Реч је о образовању грађана праведног духа, кадрих да разликују право добро; кадрих да одговоре на неки апсолутни захтев, који нису наметнуле чињенице, него идеје. Друкчије речено: ти ће грађани у свим околностима одбити да политичку акцију сведу на вешту примену техника које воде ка успеху, захваљујући живом и сталном присуству идеја у њиховом духу.

АРИСТОТЕЛ (384-322. г. пр. н. е.)

Био је готово двадесет година Платонов ученик, он сам је предавао на Академији. Филип Македонски га је позвао да буде учитељ његовог сина Александра. Платон је некад био Дионов учитељ. Аристотел је био учитељ младог принца Александра: у оба случаја, учитељ се надао да ће се једног дана његово учење отеловити у политичкој акцији будућег владара. Али, док је Платон морао да претрпи Дионову смрт, Аристотел је стварно доживео да његов ученик дође на власт и да постане освајач Александар Велики. Аристотел се онда вратио у Атину и тамо основао своју школу: „перипатетичку школу" или лицеј. Филозофирало се „шетајући" међу редовима стубова.

Пред крај свог живота, после Александрове смрти, Аристотел је морао да побегне далеко од Атине: патриотска странка му није опростила његове везе са владајућом породицом Македоније. Он се склонио на острво Еубеју у Халкиди и тамо умро у изгнанству.

Аристотелов систем представља један врхунац, али врхунац сасвим друге врсте од Платоновог дела. Платоново учење доминира филозофском мишљу својом интензивношћу и својом дубином. Рефлексија коју оно захтева чини да дух сазрева у свим правцима.

Код Аристотела, налазимо једну од тријy великих синтеза остварених филозофском мишљу у току њене историје. У антици, у средњем веку, у модерно доба, сваки пут је постојао неки филозоф који би покушавао да у једном систему споји целокупно знање свог времена: то су

били Аристотел, Тома Аквински и Хегел. Њихова дела представљају *три највећа система* европске мисли.

Системи

Не би се требало варати: ниједан од тих система не представља неку просту суму знања, па чак ни просту систематизацију знања у оквиру једног система, која би личила на добро сређен ормар. Систем је нешто друго. Појам система у филозофији је доста тешко схватљив.

Неки филозофи се ужасавају сваког система који је, сматрају, обавезно лажљив по својој природи. Слика коју они нуде о филозофији као о јединственом, заокруженом знању је у суштини супротна правој филозофској мисли. Тако је, на пример, филозоф Жан Вал (Jean Wahl), који је умро пре неколико година, са много дивљења прочитао обимно дело Карла Јасперса, под насловом *„О Истини"*. Ипак му је упутио једну принципијелну замерку: „Та је књига сувише систематична". Тај систематски карактер је за њега био неспојив са сталним исказивањем нове филозофске рефлексије и честим раскидима које она изазива.

Други мислиоци, напротив, попут Аристотела, одбијају у име саме филозофије да се баве делимичним проблемима, њихова се рефлексија мора завршити као нека целина. Они сматрају да свако филозофско размишљање има задатак да уобличи тоталитет, неку целину.

Данас се често злоупотребљава појам тоталитета, али кад је добро коришћен, он је у филозофији вршио нужну и закониту функцију. Филозофски дух се рађа из јединствености личности, он сведочи о јединствености мисаоног процеса. Спољни знак јединствености спиритуалног субјекта је управо јединствени облик који он даје оном што његова мисао производи. То јединство које нам представља, то је управо његов систем. Систем – то је изум, креација једног облика. За систематског мислиоца, све знање његовог времена које он организује у систем,

слично је материјалу којим се служи неки уметник. Он га уобличава путем система, који је истовремено његово тумачење материјала, али и више него то: систематски облик дубински прожима својим смислом сву материју коју садржи.

Веома је корисно удубити се у систематску природу великих дела која представљају системе. У њој можемо, пре него у посебним исказима, открити битну фигуру, фундаментални „гест" који им је, са филозофског гледишта, својствен.

Филозофија се увек креће, увек је на путу, никад довршена. Том својству као да противречи затворено јединство система. Ми морамо научити да га читамо. Неки филозофи – на пример Кант – настоје систематски на неки начин да разбију сваки зачетак система; битно је за њих оно што се не може ни свести на неку форму, оно што измиче систему или га, такорећи, систематски пробија. Да би се изразили, потребан им је неуспех, недовршеност. Они указују на пут који води ка свему, ка целини, али и на саплитања на њему, наилажење на неуспех. Други, напротив, покушавају да читаоцу понуде целину. Али, ако боље погледамо, видимо да се неуспех још у њој крије, увијен у тоталитаторски облик система.

Аристотелово дело обухвата све области: логику, природне науке, које укључују и физику, астрономију, биологију; следе: психологија, метафизика, етика, политика, и на крају, да не заборавимо, реторика и његова чувена поетика. Његов је утицај био огроман и трајан. Историја његовог дела је необична. Пошто је било веома чувено у антици, готово је нестало у Европи током сеоба народа. Вратило се после великог заобиласка кроз Северну Африку, Шпанију и Галију, захваљујући арапским научницима. У средњем веку је поново стекло моћан утицај, што га је довело у сукоб са хришћанском мишљу, у коју се на крају, у XIII веку, укључило. У Католичкој цркви, цитирао га је у својим делима Тома Аквински, Свети Тома, *Доктор Ангеликус*, као ауторитет.

Аристотел је био мајстор рационалне мисли: својствени су му логика, категорије, општи појмови, силогизми. У исто време, страсно га је занимало конкретно, нарочито индивидуална емпиријска бића, све оно на шта се наилази у искуству. Тај спољашњи поларитет осећа се свугде у његовом делу, и он покреће историју филозофије чуђењем које изазива проблем односа појединачног конкретног бића према општем. Ту није реч о дуализму, налик оном код Платона. Код Платона има видљивих ствари које постоје захваљујући свом учешћу у идејама, а затим постоји и свет идеја. Између њих, у драматичној ситуацији, стоји човек. То је оно што називамо платоновским дуализмом. За њега се поставља проблем човекове ситуације између видљивих ствари и идеја. То није случај код Аристотела, код којег наилазимо на другачији дуалитет: онај између појединачног и универзалног, конкретног и општег, то јест апстрактног. Тај дуалитет постаје у његовој мисли нарочито делотворан и снажан.

Нови појмови

После Аристотела, научници су проучавали квантитет и квалитет бивствујућег, прибегавајући категоријама којим се служимо у мишљењу. Те категорије су *појмови* које је у знатној мери Аристотел увео у технички језик филозофије. Појмови који нам данас изгледају сами по себи разумљиви, појављују се код Аристотела као нешто ново, у њима има нечег авантуристичког, јер се тичу једне области у којој су пре њега недостајали појмови. Кад га читамо, често осећамо да он тражи речи, да кује своје инструменте током излагања. Тај аспект његове мисли је фасцинантан: ми га пратимо, корак по корак, док открива и именује појмове и односе којима филозофија током своје историје неће више престати да се служи.

Науке се баве квантитетима и квалитетима ствари помоћу категорија, док филозофија треба да представља *науку о првим узроцима и о бићу као бићу.* Покушаћемо да објаснимо ту важну формулацију. Шта су *први узроци?*

Ево једног примера: наука истражује узрок ширења метала. Она одговара: то је топлота. Шта је узрок топлоте? То је ватра. И тако редом: можемо наставити да идемо уназад у бескрај, а ниједан узрок неће бити први. Који је, дакле, узрок целог тог ланца? Такво се питање о узроку не може поставити. Узрок постоји само у ланцу, у серији, путем деривације.

Међутим, по Аристотелу, ипак постоји неки први, првобитни узрок, не за науку, него за филозофију: шта је онда први узрок? то је *биће као биће.*

Шта то значи? Ми познајемо биће само као „ово" или „оно". Никада нисмо наишли на биће као биће. Сретали смо га само као одређено постојеће биће: човека, животињу, птицу, предмете, идеје.

Аристотел захтева да филозофија мора да трага за бићем као бићем.

Ту запажамо крајњу распетост те мисли између њеног страсног занимања за конкретне појединачне реалности и њене филозофске тежње: треба разумети први узрок, биће као биће.

Код Парменида смо већ наишли на то питање бића као бића и његовог односа према пролазним стварима видљивог света. Доктрина о бићу – то је *онтологија.* Поставити питање „шта је биће?" значи поставити једно онтолошко питање.

Аристотел назива биће по себи, или биће као биће, *супстанцом.* Милетска школа се већ служила тим појмом, а и Парменид. Али Аристотел то питање поставља на нов начин, с новом јасноћом. Супстанца је биће као биће, која чини да нешто *јесте,* биће сад посматрано само за себе. Филозофија постаје знање о супстанци, дакле, у суштини онтологија.

Предмет науке је проучавање оног што се креће, што пролази, што се чулима може запазити. Филозофија је, напротив, као онтологија, као метафизика – ту се готово једна реч може употребити као и друга – усмерена на биће, које је непроменљиво, не непроменљиво у смислу који искључује свако настајање и свако пропадање, пролажење, него утолико што *остаје биће* кроз све промене – промене не додирују биће. Биће „носи" промене, оно чини да ствари које се мењају *јесу,* али је оно само непроменљиво, утолико што је биће, и ништа друго.

Ту, међутим, треба избећи могући неспоразум. Први узрок о коме говори Аристотел не треба да буде схваћен као „почетак" света. Није реч о томе. Реч је о фундаменталном првом узроку који у себи, у свом бићу, носи све остало.

Ту нам постају неопходни неки аристотеловски појмови. Пре свега, два појма: *материја и форма. Материја* је, каже Аристотел, *потенцијално биће.* Шта то значи? Потенцијално биће никако не значи неко „нарочито моћно" биће, напротив. Материја или потенцијално биће је биће утолико што још није добило своје одређење као „ово" или „оно" биће; то је биће у стању неодређености, које може постати „ово" или „оно". Узмимо један пример. У атељеу неког вајара постоји један блок мермера. Докле год га вајар није својим длетом дотакао, тај блок би могао да се претвори у плоче за неко двориште, или у кип који представља младу девојку, или неку животињу, или неког освајача, победника на коњу. Виртуелно, све су те фигуре у њему. Као блок мермера, он је одређен (није блок гранита ни маса иловаче); али неодређен је у погледу онога што ће од њега направити длето вајара. Он садржи све врсте могућности, *виртуелности,* од којих ће једна постати *актуелна,* искључујући друге својим новим одређењима. У том смислу, треба, упрошћавајући, схватити материју и као потенцијално биће, *услед своје неодређености.*

Материја је, дакле, могло би се рећи. један ниво бића које *јесте* само као могућност. својом виртуелношћу „потенцијала". Блок мермера није *актуелно биће,* јер још није одређено као оно што мора да постане, и зато је виртуелно, потенцијално, „ово" или „оно" што још може да постане. Он *јесте* као могућност.

Форма, *облик,* је, напротив, оно што одређује материју, што јој даје одређење помоћу којег ће од „потенцијалног бића" постати „актуелно биће". Прећи из материје у форму значи смањити, редуковати. потенцијалност (моћ) материје одређеношћу форме. Али то значи и повећати актуелност, актуелно биће. То су, ако се тако може рећи, код Аристотела два пола бића. Материја је потенцијално биће; форма је актуелно биће, у смислу актуализованог, актуализујућег – у смислу „делотворне стварности" (што боље изражава немачка реч *Wirklichkeit* – која садржи део глагола *wirken,* деловати).

Погрешно би било замишљати на једној страни материју, а на другој форму. Не, код Аристотела је све што постоји, у разним степенима, истовремено материја (биће *in potentia*) и форма (биће *in actu*). Све на шта наилазимо у искуству, делом је одређено а делом неодређено, то јест, делом актуализовано, а делом виртуелно.

Сада долазимо до фундаменталне Аристотелове интуиције која надахњује цео његов систем, дајући му његово динамичко јединство. Све што у себи садржи потенцијално биће, тежи да се претвори у актуелно биће. Све што садржи могућности, тежи да се актуализује. Све настоји да у себи садржи мање неодређености (материје). а више актуализације (облика). Сва су бића усмерена ка више актуелности, одређености, више актуелног бића, више форме.

Као код Платона ерос, жеља је код Аристотела пресудна. Али „клима" је код њега сасвим другачија; код Платона је била реч о људском еросу; код Аристотела, ерос је више него космички; он је онтолошки.

Вратимо се појму узрока, тако важном у Аристотеловој мисли. У модерном смислу, тај термин „узрок" – примењује се у кохерентном низу, чији је сваки термин последица претходног и узрок следећег. Код Аристотела је смисао те речи другачији. Оно што он назива узроком, заправо је један од *услова стварности*. Сви услови стварности нечег називају се узроцима.

Аристотел разликује четири узрока: *материјални* (*causa materialis*), *формални* (*causa formalis*), *делатни* (*causa efficiens*) и онај који је за њега најважнији: *крајњи* (*causa finalis*) узрок.

Узмимо опет пример мермерног блока и кипа. Не би га требало схватити у буквалном смислу, јер нам онда не би помогао да схватимо о чему је реч; али машта ипак може да нам у томе помогне.

Ево нас, дакле, пред статуом коњаника. Шта је њен *материјални узрок*, то јест, материја која условљава њену стварност? Материјални услов њене стварности је мермер. Без њега, чак и да су вајар, његова представа о статуи, његово длето и његова жеља да ваја постојали, статуе не би било. У том смислу (аристотеловском). мермер је заиста један од узрока статуе, материјални узрок. Други узрок је формалан, онај који од тог мермера ствара кип коњаника; форма се домогла материје и дала јој одреднице једног кипа коњаника, искључујући све друге могућности материјалног узрока, све што је он могао да постане. Облик. форма, свела је могућности мермера и актуализовала га у кип коњаника. Шта је онда *делатни узрок?* То је оно што својим дејством чини да форма ефективно уђе у материју, рад вајара са његовим длетом који оваплоћује облик у материји и који тако материјализује мермер у кип коњаника. (Тај делатни узрок је, без сумње, најближи модерном смислу који се придаје појму узрока.) И, најзад, *крајњи узрок*: термин „крајњи" ту не значи да се један процес завршава, окончава, него да он има неки *циљ* и, према томе, неки *смисао*. За Аристотела је управо сврха (циљ) узрок целог процеса, будући да без ње до процеса не

би ни дошло. Сврха је, дакле, заиста један узрок стварности коњаничког кипа – вајар је, на пример, хтео да створи нешто лепо или да створи нешто у славу неког чувеног догађаја, што ће га учврстити у памћењу људи.

Вајар је у том циљу једног дана набавио блок мермера; у том је циљу његово унутарње око замислило један облик; у том циљу је његова рука дохватила длето и обрађивала материју. Тај циљ је, дакле, пресудни, крајњи узрок постојања статуе.

Данас би социолози на почетак целог тог процеса сместили мотивацију, у смислу једне психолошке датости. Њихов је поступак регресиван, редуктиван. Он се не придружује Аристотеловом крајњем узроку. За Аристотела, крајњи узрок се не односи само на акције људи; он се налази у структури света и самог бића. Четири узрока на неки начин, онтолошки, сачињавају биће.

Форма се код Аристотела назива *еидос* – оном истом речју која код Платона означава идеју. У ствари, постоји извесна сродност између аристотеловске форме и Платонове идеје. Али пада у очи и једна фундаментална разлика између њих. Та два појма означавају суштину (*ousia*), један разумски принцип. Али код Платона, идеја је вечна, непроменљива, трансцендентна, она постоји на неки начин по себи, док Аристотелов *еидос* има функционално, динамичко значење у процесу актуализације.

У току историје филозофије, наилазимо тако у више махова на такве „парове" филозофа, који се разматрају заједно, упоређујући их и супротстављајући. На крају се открива да, што више изгледају блиски један другом, то се више разликују. На крају се оно што их супротставља појављује на најдубљем нивоу, у самом корену њихове рефлексије. Ту наилазимо на немогућност да истовремено схватимо њихова два начина филозофирања. Схватамо један, затим други, али не продиремо симултано у оба.

Треба додати да велики филозофи постају за доцније мислиоце средства изражавања, инструменти које користи њихова сопствена мисао. Сви су филозофи прошли кроз школу великана прошлости. Када их после одбацују, заправо их не оспоравају. Покушавају да њиховим одбацивањем, и служећи се њиховим језиком, изразе оно што они сами мисле и што је њима својствено. Велики филозофи су, дакле, стално лоше схватани, нападани, злостављани, али на плодан начин. Историја филозофије би се могла сматрати неком врстом историје неспоразума. Али неспоразума има и јалових, и плодних. Неки имају претензију да коригују, као школски учитељи, велике учитеље прошлости, подвлачећи црвеном оловком она места где су се великани, по њима, варали. (Веома често су то главна, битна места.) Али прави филозоф напада старог учитеља само да би боље формулисао неко ново филозофско гледиште. Напад тако постаје средство изражавања.

Да се вратимо поређењу Аристотела с Платоном: код Аристотела, форма је *иманентна,* што значи да она делује у самој материји, да се уцртава у њу. Она је активни принцип који уобличава материју. Платонова идеја, насупрот, одвојена је од материје, трансцендентна, а видљиве ствари могу само да „учествују" у њеном савршенству. Та разлика обухвата две важне последице чак и у људском бивствовању. Код Платона је тако проблем односа између душе и тела тешко решив. Душа и тело су по својој суштини једно другом страни. Тело је за душу затвор. Код Аристотела, то је сасвим другачије. Форма је иманентна: он разрађује теорију о *јединству* душе и тела, душа је „форма" тела.

Ако се вратимо теорији о четири узрока, наилазимо на тему носталгије, тежње за нечим другим, другачијим од оног што јесте. Сва четири узрока су усмерена ка жељеној актуализацији, чине да се пређе са неодређености на одређеност, са могућности на чин. Аристотел разрађује

динамичку и финалистичку концепцију природе. Природа тежи ка... она жели..., сва је надахнута еросом; ерос значи љубав, жеља. У природи дејствује нека врста вештине, нека врста техничке способности, усмерене, финализоване, која обрађује материју изнутра. Природа је, заправо, баш то. Она спада у исти ред ствари као и интелигенција. Између природе и интелигенције нема прекида.

Ту се, дакле, налазимо пред моделом мишљења сасвим различитим од Платоновог. Ако је Платона инспирисао неки модел, онда је то модел математике, с њеним непомерљивим савршенством. Савршена једнакост математичке једначине одговара савршенству идеје. Моделу аристотеловске мисли више одговара модел биологије, науке о животу у коме владају жеља и финалност. Говорили смо о Платоновом дуализму: видљиве ствари и идеје сачињавају два нивоа бића, чији раскид треба, према томе, филозофски превазићи. Код Аристотела имамо, напротив, *лествицу бића,* извесно хијерархијско тумачење природе. То су: непокретна материја, органска материја, живи организам, а у организму – органи. Захваљујући том облику, органи сачињавају јединство живог бића; а тај облик Аристотел назива *душом.* Тај термин ту није схваћен у његовом спиритуалном, људском смислу; он означава животни принцип који ствара јединство живог тела.

Целим током хијерархије живих бића наилазимо, на сваком вишем степену, на све више актуелног, активног, а све мање потенцијалног бића. Та је лествица, дакле, усмерена ка *расту аутономије.* Што је степен организације виши, веће је, дакле, јединство плуралитета и душа делује са више снаге. Форма осваја материју, она потискује неодређеност.

У живој природи постоје пре свега биљке. Оне имају функцију исхрањивања. Узимају материју из свог окружења и уграђују је у себе. Њихов облик асимилује мртву

материју, која може, међутим, да постане жива. Оне актуализују живот материје у јединству вегеталног тела.

Изнад тога налази се *животиња*. Она је способна да *осећа* и да се *креће*. Аристотел се пита о прелазу, о *континуитету* који мора да постоји између биљке и животиње. Његов је одговор: животиња је биљка која је увукла своје корење у себе да би од њих створила своју утробу.

Такво тврђење без сумње нема много смисла за савременог биолога. Оно, међутим, задржава смисао, дубок и важан, са гледишта читаоца-филозофа. Оно му открива како је Аристотел мислио. Биљка са својим корењем још увек потпуно зависи од неодређене материје која је окружује. Она из ње црпи своју храну, али остаје везана за њу. Кад се пређе на животињу, констатује се *актуализација путем форме као независности и одређености;* интериоризовано корење, претворено у утробу, омогућује прелаз из вегеталне непомичности на слободу кретања; животиња има чулна запажања и покретљивост. Форма је у њој победила.

Коначно, човек је способан да *мисли*. Он нема само своје корење унутар свог тела, он је уз то способан да у свом духу, својом мишљу, уједини све на што наилази. Он свакој ствари може, мислећи је, дати „форму" и „јединство".

Та хијерархија бића, која иде од материје ка форми, од биљке, пролазећи кроз животињу, до човека, открива нам деловање тог ероса, тог финалног узрока који настоји да потенцијално биће неодређене и пасивне материје замени све више актуелним бићем.

Аристотелова мисао је дубоко финалистичка. Крајњи, пресудни узрок је универзална жеља за формом, за чином, за независношћу. Тај систем, и поред своје ширине, не пружа потпуно и коначно објашњење. Али он нуди схеме мишљења које омогућавају бесконачно истраживање. У том смислу, у том систему није реч о некој затвореној науци. Он је, пре свега, позив на истраживање.

Платон свугде одржава супротност између душе и тела. Аристотел, видели смо, подвлачи њихово јединство. Али ту ће постојати неки степени. Што се душа више одваја од материје, она се више уздиже. Што је активнија, мање је пасивно подложна материји и њеној неодређености. Што се више сама одређује као активна слобода, она је активнија. Постоји, дакле, у актуализацији душе више нивоа. На највишем нивоу налази се интелект који садржи два нивоа: пасивни интелект и активни интелект. Пасивни интелект био би, могло би се рећи, онај окованих заробљеника у Платоновој пећини; њима су потребне сенке да би могли да мисле, они, дакле, још зависе од спољашности, од материје. Активни интелект, напротив, стиче своју аутономију, он се ослобађа сваке пасивности, ослобађа се материје. Тада је бесмртан.

Нема, међутим, код Аристотела бесмртности личне душе. Само је активни део интелекта, потпуно ослобођен материје, бесмртан. Али на том нивоу је интелект безличан.

Ми, људска бића, смо бића средине и оно што нам одговара је права мера. Та идеја о правој мери је присутна у свим областима аристотеловског учења, нарочито у етици. Свако биће је одређено да испуњава функцију за коју је створено. И ми треба да радимо оно за што смо способни, оно чему смо намењени. Међутим, као људским бићима, одређено нам је да имамо активну душу која одговара активном интелекту; то је управо оно чему увек тежи врлина. Али људска врлина није неки апсолут. Она стварно означава апсолут, но морамо *се задовољити правом мером,* оном својственом људима. Аристотел је назива *златним правилом.*

Срећан човек, а срећа је за Аристотела највише добро, не срља у крајности, ни кад су то оне узвишене. Срећан је човек који делује сходно врлини која одговара човеку. За њега не постоји ништа боље. Треба да буде и довољно

снабдевен материјалним добрима. Ту више нема умирућег човека који се сматра срећним што може да напусти земаљски затвор свог тела. Није више реч о томе да се следи највиша Еросова тежња, него о томе да се поштује златно правило.

Политика

Аристотел, као и Платон, придаје велики значај *политици*, организацији државе. Али код Аристотела наилазимо на многе примере узете из конкретне стварности, који указују на оно што треба учинити у некој ситуацији или у вези с неким проблемом.

Он анализира разне могуће структуре државе и облика владавине и настоји да сагледа њихове могућности, предности и неповољне стране. Његова политичка рефлексија је задржала свој значај све до данас.

По Аристотелу, људско биће је *zoon politicon*, „политичка животиња". То не значи да сваки човек треба да постане политичар. То значи: бити човечан и, у суштини, бити члан неког организованог друштва, неког *полиса*. Полис означава „град-државу". Људско биће није случајно (услед извесних околности), него по својој суштини (по оном што јесте) *грађанин*. Зато ни проблеми државе нису за њега периферијски или случајни, него га се суштински тичу, као човека. Зато за Аристотела неће представљати идеал ни индивидуалиста, за кога држава не значи ништа, ни анархиста, који не признаје никакву везу, никакво правило нити икакву дужност и који би хтео аутономију и просту самовољу. Човек је *zoon politicon* и његове везе с државом су саставни део његове суштине. Али полис није проста природна датост. Кроз њега се огледа цела политичка проблематика. У оквиру полиса треба водити рачуна о свим политичким димензијама. Према томе, у одређеној држави с њеним просечним грађанима, онаквим какви јесу, постављају се у конкретним терминима сви

политичко-етички проблеми на плану стварности, те треба пронаћи равнотежу између толиких разних, или чак противречних захтева. Ту је пресудна идеја равнотеже.

Прва два захтева, онај за равнотежом и онај за неким одређеним настојањем, за њега су битни. Не постоји, према томе, ниједан статички ниво који би могао једном заувек да буде постигнут, ни у етици, ни у политици. Треба непрестано да тежимо да актуализујемо коначни узрок, да будемо све активнији; али у исти мах да се одржава стабилизаторски и регулаторски фактор, златно правило, равнотежа. Њихова међусобна тензија се одржава и карактерише сваку моралну ситуацију.

Аристотел, као и Платон, придаје велики значај прочишћавању душе. Оно се, по њему, пре свега остварује путем поезије, за разлику од Платона који – иако је и сам био песник – није имао поверења у поезију и желео је да протера песнике из своје *Државе*. По Аристотелу, у држави, пре свега, трагедија игра значајну улогу. Велике трагедије су за њега представе које прочишћавају, које изазивају оно што он назива *catharsis*.

Публика која гледа одвијање трагичне радње, поводом коначне катастрофе, осећа и величину и безначајност људског бића. Кроз трагичну кризу, сваки гледалац понаособ, и сви заједно, пролазе кроз извесно очишћење – *catharsis*, које ослобађа њихову душу од претераних узбуђења и немира који га могу помести.

То је очишћење мање психолошко него духовно, мање психичко олакшање, а више култ. Човек пролази кроз кризу; то га прочишћава; клања се боговима. То га не поражава: својствено му је умеће да се подвргне божанској моћи.

У току трагичне представе, гледалац доживљава, на неки начин, усред кризе, подударање, највеће активности у себи, и најсавршенијег мира, те тако, пошто је за собом оставио збрку људских страсти, тренутно достиже божанске спокојство.

Треба да се вратимо аристотеловској идеји о кретању. Говорили смо о хијерархији бића која теже на сваком нивоу ка већој одређености, ка већој активности, о тежњи бића која су претежно потенцијална да стекну већу активност. Свако биће тежи да оствари оно за шта је способно, дакле, да пређе са виртуелности на чин. Аристотел објашњава да ту жељу, која прожима целу лествицу бића, коначно крунише задовољство. Биће ужива када активно оствари оно за што је способно. Жеља, задовољство, делање, код Аристотела су сталне теме. Вечита жеља надахњује целу природу.

Та вечита жеља доводи у Аристотеловој филозофији до једне дубоке идеје: оне о *вечитом времену.* Склони смо да поверујемо: вечност и време нису компатибилни, вечност је безвремена. Математика, геометријске фигуре су безвремене, „нису подложне" времену. Аристотел не мисли тако: приказујући настајање свих ствари, без почетка и краја, он производи појаву идеје о вечитом времену. То није неко време које може бескрајно да се проширује у прошлост и у будућност: његова је природа другачија: јер у основи зависи од „првог покретача", о коме ћемо још говорити. И ту видимо: Аристотел није статички класификатор, каквим га неки описују. Кретање је у том систему свугде присутно. Коначно, заиста треба да постоји неки *први покретач.*

За Грке не постоји Створитељ. Они не постављају питање почетка света. То не чини ни Аристотел: нема стварања *ex nihilo,* које полази од ничега. Код њега, напротив, наилазимо на појам порекла кретања, на *првог покретача.*

За ту идеју ће после да се веже хришћанска мисао.

Први покретач и actus purus

Идеја о првом покретачу поставља људском духу један од оних великих проблема, у којима наилази на своја ограничења. Како замислити тог првог покретача, који изазива сва та кретања, а да се он сам не покреће, будући да не може да буде изведен ни из чега другог?

Аристотел нам каже да је вечан, што значи да нема почетка у неком тренутку времена. Вечан – то значи да је он тај који свако кретање покреће, а у исто време превазилази, трансцендује сва кретања. Зато је Аристотелова филозофија истовремено филозофија *иманентности и трансценденшности.*

Први покретач је у времену, али он није време. Он је један, недељив, немерљив, без димензије. Зашто? Зато што је немогуће да га замислимо одређујући му границе. Да је ограничен, не би могао да изазове бесконачно кретање. Али ако би био безграничан, не би могао да буде потпуно *in actu,* у дејству. Ту треба да подсетимо да је за Грке представа бескрајног подразумевала неко несавршенство, неко одсуство форме, дакле, и бића.

С правом се Богом може назвати *actus purus,* чисто деловање, те према томе рећи да је цела природа оживљена „тежњом за Богом". Али није Бог тај који воли бића и привлачи их себи. По Аристотелу, бића теже ка чистом деловању путем жеље. Цео универзум је на неки начин везан жељом за чистим деловањем. Чисто деловање је највише добро, чисто интелигибилно – Бог.

Оно је највиша активност, која је сама себи сврха. Оно не може да тежи за нечим вишим. Оно је мисао, али мисао у дејству, без икакве материје, без икаквог остатка потенције, неодређености. Мисао саму себе мисли.

Ту имамо – да се послужимо једним појмом Карла Јасперса – једну *шифру*, један симболичан начин изражавања, неку врсту филозофског мита; мишљење, чисто као деловање, које само себе мисли и у томе налази своје довршење.

Ту следи једно важно размишљање. Аристотел објашњава да су две крајности онтолошке хијерархије, која иде од материје ка форми, од потенцијалног до активног бића, недоступне нашој мисли. Ми не можемо себи да представимо ни материју као чисту потенцијалност, ни чисто деловање као савршену актуелност. Зашто? Када мислимо на материју, на пример на „блок мермера", ми му већ неизбежно признајемо читав број одређених својстава. Неспособни смо да мислимо материју као чисту потенцијалност, то јест, без одређења. Исто смо тако неспособни да мислимо Бога као чисто деловање. Међутим, на известан начин можемо да наслутимо ка чему је усмерен тај израз, недоступни циљ коме тежи: највише слободу, највише истину, највише савршенство једне мисли која се више не спори са собом – као што то увек у нама чини – него у себи налази своје довршење.

Божанска мисао је, каже Аристотел, мишљење мишљења. Она је у исто време активност и довршење. Ми је не можемо опонашати. Човек је активан једино због неког мањка, неке носталгије, неке жеље. Чисто деловање, *actus purus,* завршава се у самом деловању.

Аристотел дешифрује одраз тог савршенства у кружном кретању васионе кроз простор и време, васиона представља савршенство чистог деловања. Циркуларни облик је облик који се завршава у самом себи.

Тако Аристотел на људском језику, „шифрама" објашњава нешто од божанства.

А човек у том универзуму? Он мора да нађе, на свом нивоу, своје право место. То право место није никад нека крајност. Човек не може да мисли материју у чистом стању, она је све више неодређена; он не може да мисли чисто деловање, мишљење мишљења, јер је тиме заслепљен. Крајности му измичу. Човек је биће праве мере. Права мера није оно што је осредње, него оно што се открива духу који схвата да су му недоступне крајности. Мада је способан за трансценденцију, он зна да му није

место у крајностима. Он може да води уравнотежен живот, веран свом циљу праве средине.

На основу тога, можемо разумети Аристотелово дивљење грчким трагичарима. Трагедија оптужује неумереност људи, њихову *hybris*. Истерујући последице те неумерености до краја, она враћа људе правој мери и понизности пред апсолутним.

ЕПИКУРЕЈЦИ (IV и III век пр. н. е.)

Прво да се подсетимо: немам намеру да напишем континуирану историју европске филозофије. Ја само настојим да објасним на најпростији и најјаснији могући начин, извесне пресудне и нове мисли које је филозофско чуђење изазвало током векова, да би се проблеми и појмови стварно наметнули читаоцу, живо и упечатљиво.

Сада ћемо проучити две школе, прво епикурејску, а затим стоичку. Свака од њих представља трајну филозофску традицију, чији се утицај током векова осећао, на мање или више раширен или испрекидан начин. Основали су их и развили свакако филозофи, али су се оне широко распростреле у народу, код моралиста и говорника, који су из њих позајмљивали аргументе и максиме приликом јавних скупова. Можемо да замислимо, на пример, нарочито у Риму, групе грађана којима су се говорници јавно обраћали – призоре који подсећају на лондонски Хајдпарк.

Те су школе могле да постану тако популарне зато што нису тежиле стицању неког знања – што је углавном извесно аристократско настојање које не деле многи људи – колико да свима помогну у њиховом животу, да умање бојазни које их чине несигурним.

Свака је од тих двеју школа развила теорију која пре свега хоће да буде морална. Реч је о томе да се усвоји погодан практични став у суочавању са болом и са смрћу. Теоријска излагања, као и савети, требало би да помогну људима – а не само филозофима – да боље живе.

Као што сам рекла, те су две школе потрајале вековима, у разним облицима, с многобројним варијантама и гранањима.

Епикур је живео крајем IV и у III веку пр. н. е. Латински песник Лукреције у I веку пр. н. е. развио је његову доктрину у дугој и чувеној поеми под насловом *De rerum natura* (*О природи ствари*).

Епикурејска доктрина се дели на три дела. Први је *каноника* или *логика,* која садржи све норме и правила потребна за истраживање истине. Други је *физика,* то јест теорија природе у којој су примењене норме и правила првог дела. Трећи, најважнији, ради којег постоје прва два, је *морал,* који одређује животне циљеве и који нам пружа средства да их постигнемо.

По епикурејцима, циљ је филозофије – морала расветљеног каноником и физиком – да људима помогне у постизању среће. Али оно што они називају срећом било је, пре свега, спокојство душе. Реч је о томе да се постигне једно унутрашње стање мира, које су епикурејци називали *атараксијом.* Та је атараксија била нешто супротно равнодушности или опуштању. Њена је основа потпуна унутарња независност према свакој угрожености до које би могло доћи, као и према свим изворима уживања. Главна је ствар у томе одбијање покоравања било чему. Постати зависан од неког уживања – не само од дроге – значи постати рањив споља, то јест изложити свој унутрашњи мир, а према томе и своју срећу некој опасности да се буде лишен тога. Јер све што је спољашње и чему смо склони да подлегнемо, може да нам буде ускраћено.

Да бисмо постигли тај мир, ту „срећу", треба да поседујемо праву идеју о природи у којој живимо, и о законима који у њој владају.

Која нас главна препрека спречава да живимо у спокојству и да будемо срећни? То је страх. Који нас битни стра-

хови спречавају да будемо срећни? Епикурејци на то одговарају: *страх од богова и страх од смрти.*

Помоћу канонике треба, дакле, разрадити физику која омогућује да се победи страх од богова и страх од смрти.

Епикурејци су створили теорију света и природе која почива на двоструком принципу: ништа не долази из ничега; заиста, кад би нешто могло да потиче из ничега. онда би било шта могло да потиче из било чега. Зашто? Зато што нема ничег супротнијег нечему што јесте од ничега. Затим, ништа се не губи у ничему. И заиста, кад би било ствари које би се губиле у ничему, онда – будући да ништа не долази из ничега – не би после извесног времена уопште било ичега.

Постоји, дакле, извесна константа универзума, која би већ требало да уклони страх од краја света. Универзум је нека врста бесконачног, вечитог тоталитета, он не може пропасти.

У чему се он, тај тоталитет, састоји? Епикурејци преузимају теорију атомиста; постоје тела, постоји кретање. Постоји и празан простор у коме се тела налазе, јер иначе не би могла да се крећу. Као што сматрају атомисти, тела се састоје од *атома,* а сваки је од тих атома недељив, непроменљив, јер је једноставан (а не сложен, састављен). Будући да је једноставан, он је непроменљиве природе. Атоми се међусобно разликују по облику, величини, а стално су у покрету.

А ту епикурејци говоре о двојаком кретању. Једно иде одозго наниже, и то као нека вертикална киша атома. Али кад би атоми падали вертикално у празнину, не би се догађало ништа, јер се не би никада узајамно додиривали. Епикурејци су, дакле, закључили да сваки атом, падајући, поседује неку неодређеност која му омогућује да мало скрене са вертикале. Тај угао пада, између вертикале и стварне линије пада, назвали су *clinamen*-ом. Тај *clinamen* у њиховом систему врши двоструку функцију. С једне стране, омогућује објашњење чињенице да се атоми међусобно сударају и одбијају, што је друго кретање поред

оног простог, одозго на доле. С друге стране, *clinamen* уводи извесну неодређеност у атомски свет и тако допушта да се из тога изведе слобода за људско биће.

Будући да сваки атом има другачији *clinamen,* мноштво атома се, у свом косом паду сударају и одскачу у свим правцима. Неки се везују једни за друге, стварајући комбинације, од којих су неке несталне и брзо се распадају, док су друге трајне и садрже многобројне атоме, зачињући тако стварна бића која настањују свет у коме живимо.

Тако, у кратким цртама, изгледа доктрина епикурејаца о природи. Њихова концепција света је потпуно *механицистичка:* све проистиче из кретања атома и њиховог међусобног сударања, без неке сопствене намере или спонтаности, изузев скретања *clinamen*-а. Ту нема места ни за какву сврсисходност. Крајњи узрок, у аристотеловском смислу, је искључен.

Али како се у таквом механистичком систему објашњава осећај? На пример: на неколико метара од мене видим црвену тканину. То црвенило је тамо, а моје око је ту. Како се може прећи та раздаљина? Такви се проблеми не постављају кад је детерминизам мање строг. Али ту постоји проблем, јер атоми могу једни на друге деловати само ако се додирују.

Епикурејци су замислили да постоје *еманације* које емитују сва тела. Те еманације они сматрају *симулакрима тела,* неком врстом слика сличних телима, али бескрајно суптилнијим од њих, јер су састављени од округлијих, глаткијих, и покретнијих атома него што су њихови. Те се суптилније слике тела одвајају од њих, лебде на неки начин у простору, и допиру до наших чулних органа (можемо запазити колико је схема тог објашњења блиска објашњењу оптичког нерва до којег допиру светлосни зраци).

По схватању епикурејаца, те минијатурне слике, те еманације које емитују предмети, допиру до наших чулних органа и ми зато имамо одговарајуће представе стварности. Еманација је исте природе као и предмет од којег

потиче. Ми их повезујемо и тако долазимо до представе о свету.

Вратимо се сада самом поводу овог физичког схватања природе, наиме, намери да се отклони страх од богова и од смрти.

Јасно је да на основу такве „физике" више нема никаквог разлога за страх од богова; јер заиста, свим што се у свету догађа управља нека механичка нужност. Не може да постоји никаква намера, било заштите, било кажњавања. Нема ту никако места ни за какве срџбе или ћуди богова. Ма колико нека природна катастрофа била страшна, до ње долази без и најмање агресивности према нама, људима. Богова се, дакле, не треба бојати. Неки епикурејци су развили мит о боговима. Замислили су да они пребивају негде веома високо, међу звездама, одвојени од свега и спокојни. Богови се не мешају у људске ствари; понекад се забављају пратећи, тамо доле, призоре људских страсти и сукоба. Од њих нам ништа не прети, а немамо ни било шта да од њих очекујемо.

Ни смрти не морамо да се плашимо. Будући да се све састоји од атома. шта је, заправо, смрт?

То је радикални расап атома од којих смо сачињени. Јер и душа се састоји од атома, најсуптилнијих и најпокретнијих. Душа, дакле, није бесмртна. Атоми душе се разилазе. Имамо, дакле, подједнако мало разлога да се плашимо смрти, као и времена пре нашег рођења. Један епикурејац је рекао: док ми јесмо, смрти нема, када смрт јесте, нема нас. Тако се у извесном смислу може рећи да нас смрт никада не *стиже*.

То је изненађујућа мисаона и афективна схема: епикурејци не само да не траже склониште од смрти у негацији, или њен пораз у веровању у неки вечни живот или бесмртност, већ се, напротив, од ње бране њеном сопственом радикалношћу. Управо *зато* што је смрт радикална, не треба да је се плашимо.

Велика Лукрецијева дидактичка поема не остаје, међутим, на том спокојству без наде. Она је пуна ишчеки-

вања и тежње ка нечем бољем. Али то ишчекивање није ни религиозно ни метафизичко. Управо у тој првој механицистичкој филозофији наилазимо, са изненађењем, и на прву теорију о еволуцији људског развоја. Тај развој није заслуга неког Провиђења или неког божанства које би било *Actus purus*, ни неког кретања које би омогућавало да се овај свет превазиђе путем контемплације Идеја. Не: фундаментална је идеја да је човек у чисто механицистичком свету способан да оствари напредовања. У петој књизи своје поеме *О природи ствари,* Лукреције износи историју напретка који су људи постигли, од преисторијског доба, када је живот за њих био стална борба, опасност, напор и мука, до степена цивилизације његовог доба; у том делу, цивилизација има вид сталног позитивног процеса, праћеног најдрагоценијим достигнућима, која људима непрекидно доносе све више слободе. Та епикурејска визија историје се радикално супротставља уобичајеној оријентацији античке мисли, за коју је златно доба било у некој далекој прошлости, у неком легендарном почетку, после којег је човечанство могло да само све више назадује.

Миту о изгубљеном далеком златном добу, Лукреције супроставља мит о прогресу. Истина, свет није био створен за нас, али ми смо научили да га користимо и да га у извесној мери потчинимо нашим циљевима.

Родити се, каже Лукреције, није нека нарочита срећа. Долазећи на свет, дете плаче. Али људско биће после научи да се служи стварима које постоје у свету, а у исто време настоји да у односу према њему стекне спокојну независност у којој у исти мах налази своје достојанство и своју срећу.

Он ће тежити за уживањима. Али ако напредак треба да му у исти мах донесе душевно спокојство, онда уживања, за којима тежи, не треба никада да га потчине. Он мора пре свега да остане њихов господар тако да ниједна жеља не може да унесе немир у његову душу. Епикурејци не проповедају, дакле, никакво одрицање из

моралних разлога. Оно што треба да научимо, то је да обуздавамо жеље и уживања, да останемо господари својих опредељења, и да бирамо најједноставнија задовољства, јер она, што су сложенија, собом доносе више невоља и брига. Задовољавати се малим, све више бити сâм себи довољан, то значи приближити се спокојној независности. Живот без патње и без страха је коначно за епикурејце највише задовољство.

Мудар човек је срећан и сигуран у своју срећу, он се не боји никаквог губитка. Не страхује ни од краја света, ни од смрти, ни од богова.

Видећемо да се, упркос дубоких супротности, учење Епикурејске школе више слагало с учењем Стоичке школе него што то на први поглед изгледа. Јер је оно што је препоручивано било нека врста *аскезе* без лишавања, једна суптилна, интелигентна и уравнотежена – могло би се рећи цивилизована *аскеза,* која обезбеђује спокојство.

СТОИЧКА ШКОЛА (III век пр. н. е.)

Име стоици долази од *стоа*, термина који означава предворје, трем између стубова где су се окупљали.

Стоици су извршили веома јак утицај током антике, а могло би се рећи да су у извесном смислу одиграли значајну улогу у историји целокупне наше културе. Данас неку личност или неко понашање називамо *стоичким*, чак се и не позивајући на учење Стоичке школе. Али када говоримо о стоицима, тада означавамо мислиоце чија се схватања и филозофска традиција изричито повезују са једном сасвим одређеном филозофском традицијом.

Стоичка школа се одржала дуже од Епикурејске. Још у II веку наше ере налазимо чувене представнике Стоичке школе, а њен се утицај осећао много дуже. Личности као што су Посејдоније, Цицерон, Сенека, Епиктет, Марко Аурелије, биле су под њеним снажним утицајем.

Структура стоичке доктрине је слична структури епикурејске. И она обухвата три дела, од којих је трећи најважнији. Он има исти циљ: научити човека како треба да живи. Све што у њему није моралне природе служи у ствари да припреми морал. *Морал* (етика) је ту битан. И ту наилазимо на *логику* (или теорију сазнања), на *физику* (или теорију природе), из којих се на крају извлаче закључци у вези са правилним понашањем људи.

Стоичка *логика* је сложена. Ми ћемо поменути само један њен елемент: оно што је било названо *разумевајућом апперцепцијом*. Тај термин означава јасан, очит утисак који ствари производе у души. Својом јасноћом тај утисак стиче сагласност душе, на чему се заснивају знање и наука. Може се рећи да је разумевајућа апперцепција

посебан облик „искуства сазнања" за које смо способни. Искусити сазнања значи схватити мишљу синтетичку представу чији саставни елементи постижу толику кохерентност да формирају једну целину. Када кажемо: ја схватам, разумем, ми изјављујемо да се нека очитост наметнула нашем духу. *Видели смо* како нека очитост „сија" међу разним елементима, „сјајем" који искључује сваку сумњу. Разумевајућа аперцепција се јасноћом којом је запажено њено синтетичко јединство, тако намеће духу снагом очитости.

Код стоика не налазимо Платонове идеје, ни актуализујуће Аристотелове форме. За њих су чулне перцепције извор сваког нашег знања. Сада ће нам бити потребан један појам којим ћемо после морати поново да се бавимо: то је *номинализам.* Номинализам је филозофска концепција по којој је свака општа идеја само једна апстракција, једно име, једна реч, а никад није стварност. Стварно је само оно што је појединачно конкретно.

Стоици су говорили: ја видим коња, а не коњство. То значи да је општи појам о коњу само измишљено име, коме не одговара никакав објект у природи. У природи сусрећемо само неког одређеног коња, а не коња уопште или општост коња, или идеју о коњу. Стоици су, дакле, номиналисти: опште идеје, појмови, само су имена, ништа друго.

(Видећемо када будемо говорили о филозофији средњег века, да се појављује обрнути концепт: *реализам.* По њему је права стварност управо концепт, општа идеја.)

Стоици су, дакле, по својој логици номиналисти. А шта је с њиховом физиком? Она је антипод логици епикурејаца. Док су ови последњи замишљали један механички свет у коме се све објашњава падом и сударањем непроменљивих атома, без намерног спајања у целину, без интервенције богова, стоици усвајају идеју кохерентног света, потпуно прожетог и управљаног божанским умом, или *душом света,* који делују у целој природи. Универзум је на неки начин пасивно тело тог божанског ума или душе

света. Ту препознајемо Хераклитову идеју, ону о *логосу* који одржава равнотежу у васиони. Неку врсту универзалне душе с којом човекова душа (његова унутарња ватра) непрекидно општи.

Све је Бог и Бог је све: то је *пантеизам*. По Стоичкој школи, Бог није изван стварности и нема ничег у стварности што не припада Богу. Бог и свет су једно. Суштина ствари и поредак који их повезује, божанске су природе. Зато поредак и редослед узрока нису случајни, него припадају Богу.

У истој филозофији, постоји нека врста обожавања природног поретка и судбине. У ствари, и судбина и природни поредак су подударни. Зато судбина и Провиђење више нису супротни једно другом, него су идентични. Божански, иманентни ум управља свим стварима *на начин крајњег узрока*. Из крајњег узрока проистичу посебни узроци, а они су сви усмерени ка њему.

Где је онда у стоичкој концепцији место препуштено *слободи?* Ту постоји извесна двосмисленост. Колико слободе имају људи у своме деловању и где су њене границе? Стоици кажу: будући да је свет рационалан, божанствен, људска слобода мора да постоји – као код Хераклита: човек је способан да одржава контакт између своје унутарње ватре и космичке ватре и да се подвргне космичком уму. Слобода и покорност коинцидирају у слободном сазнавању оног што је боље. Често ћемо, у разним облицима, и са разним нагласцима, наилазити на тај начин мишљења.

Јер слобода није произвољан избор. У крајњој линији, она се састоји у извесном сазнавању неке савршене нужности којој се потчињава.

Ту наилазимо, пре но што ћемо разматрати стоички морал, *на проблем зла*. У доктрини попут Епикурове, тај се проблем не поставља. Све зависи од случаја (или од механичке нужности); од сударања атома. Ако постоје зло и патња, то се просто објашњава функционисањем стварног света.

Насупрот томе, у доктрини у којој влада универзални ум - био он иманентан или трансцендентан – поставља се проблем зла. Човек застаје, запањен, пред чињеницом да зло постоји. Он тај проблем доживљава у самом свом срцу. Како је могуће зло ако божанска душа влада светом? За стоицизам се тај проблем поставља с посебном оштрином будући да су, по њему, божанско и свет једно исто. Бог је основа свега – у смислу аристотеловских „узрока": као услов постојања. Он је, дакле, и узрок зла. Како је то могуће?

Зло је корелативно, узајамно повезано с добрим. Без зла добро не би имало никаквог смисла. Зло је, дакле, потребно. Без лошег, не би постојали ни квалитет, ни вредност. Тежња у свету за квалитетним и вредним би била немогућа. Зло је, дакле, потребно добром.

Осим тога, кажу стоици, оно што ми називамо лошим је заиста лоше, али само са нашег, увек ограниченог гледишта. У односу на све, на тоталитет света, то је нешто добро. Јер светом влада савршенство и божански закон. Човек успева да савлада зло уколико постаје способан да превазиђе своје ограничено гледиште. Кад наиђе на зло, он мора да се оспособи да се уздигне до божанског закона, за који је зло само један неопходни елемент.

Да ли је то начин да се људи позову на потпуну и пасивну подложност догађајима, онаквим како се збивају? Нипошто. Стоичка етика је активна етика. Она је чак *херојска етика.* Стоик практично примењује своју визију света у свом животу путем својих одлука и својих акција. Чињеница да је свет божански, не поштеђује га ни од каквог напора. То је оно што чини великом ту доктрину.

Врхунско добро је сагласност са собом самим, а тиме и са универзалним умом и божанским законом. Та сагласност је у исти мах добро, врлина и срећа. Не постоји нека друга срећа, друга врлина, друго добро, изузев те сагласности. Према свим добрима која се могу поседовати, а којима се може или не може располагати, морамо мало по

мало да постанемо равнодушни. Стоици кажу: онај ко жели нешто што не зависи од њега је роб.

Они од грађана захтевају да учествују у животу друштва, да буду политички активни, да прихватају одговорности, да испуњавају све своје дужности, да брину о државном поретку: зато нису, на пример, случајно управо стоици највише учествовали у стварању римског права, чији је значај и утицај потрајао вековима, све до наших дана. Државни поредак, његова рационална структура, морају да буду усклађени са универзалним умом. То је основна интенција римског права: створити поредак који би био примерен самој идеји реда, дакле, и разуму. И у том циљу, грађани треба да се политички ангажују и да учествују у јавним расправама.

Епикурејци су, напротив, говорили: бавити се државним пословима значи испунити душу немиром. Да би живео срећно, човек треба да се држи приватног живота, са неколико добрих пријатеља, и да пре свега штити свој унутарњи мир. Стоик, међутим, када учествује у јавним пословима, осећа унутарњу сагласност са вечитим умом који управља светом и који је сâм свет. А то доводи до још једне последице: за њега сва његова искуства, успеси као и неуспеси, нису коначна стварност. Увек још постоји нешто изван тога, неко могуће превазилажење, непоколебљиво спокојство душе које му омогућује да и усред борбе сачува извесно унутарње одстојање.

У томе је величина стоичке мисли. Етика повезује стоика с целим светом, она му намеће дужност да сарађује с другим људима, и да у исто време сачува своју унутарњу дистанцу, тако да је истовремено у акцији и ван ње, да непрекидно превазилази непосредно делање како би доспео до оног што је битно.

Упоредимо још једном те две школе; упркос њиховој радикалној супротности у погледу концепције света и природе и њиховог става према држави, постоји међу њима дубока сличност, када је у питању етика. Истина,

епикурејци саветују повлачење у приватни живот, а стоици препоручују активно учешће у јавном животу; једни су за тражење уживања, ма оно било и под контролом разумног одабирања, други захтевају непоколебљиву вољу у одлучивању и у акцији. Међутим„и једни и други се слажу у погледу њиховог идеала људског бића, које се одликује пре свега унутарњом независношћу, нерањивошћу од свега што би могло да дође споља, Обе школе се подударају у томе да човек треба да превазилази све оно што може да му буде дато или одузето.

Око нас, данас, више нема ни епикурејаца ни стоика. Међутим, у сваком од нас можда још постоји нешто од једног и од другог.

Ми више не можемо да будемо епикурејци, наша је цивилизација сувише активна, њено је ткање сувише испреплетено, оно за свакога од нас садржи сувише могућности и претњи да бисмо се задовољили управљајући нашим личним одмеравањем задовољстава и болова. С друге стране су нас векови окрутне историје и болних удубљавања учинили сувише рањивим и сувише свесним наше рањивости да би нам још био доступан равнодушни хероизам стоика.

На пример: после Достојевског ми више не можемо да будемо стоици. Он је у нама развио извесну осећајност по којој се рањивост вреднује – она сада припада суштини човека, као да без ње нико не би био потпуно људско биће. Ми више не можемо да поричемо то наслеђе. Међутим, чак иако се не слажемо с доктрином стоика, суочени са њима можемо увек поново да сагледамо смисао људске величине, да поново научимо како треба схватати и подстицати жељу, како она може и мора за нас да остане норма, свакако недоступна, али увек незаборавна.

Да се сада укратко осврнемо на *Скептичку школу*. После великих доктрина Платона и Аристотела, после целе лепезе разних, често супротстављених филозофа, дошло је време кад су мислиоци почели да *сумњају;* да ли

је уопште могуће неко знање? Скептицизам је постао промишљен духовни став и изградио своје учење. Битно је да човек буде отворен према сумњи. Филозофско чуђење се зачудило сопственој разноврсности.

Епохе те врсте нису произвеле велике системе. Али оне су део историје, пуне продорних питања. Нико не може да живи искључиво у сумњи. Зато у сумњи постоји нешто што непрекидно подбада и поново покреће филозофско питање, приморавајући га да иде све даље. Велико име Скептичке школе је *Пирон из Елеиде,* који је живео у IV веку пр. н. е. у Грчкој. Монтењ се често позива на њега и „пиронизам" је постао један филозофски појам.

Крајем античког доба, грчко-римски свет се показао посебно пријемчив за најразличитије утицаје, источне, јеврејске, нарочито оне мистички надахнуте. Такозвана хеленистичка филозофија је њима прожета. Ту треба поменути *Плотина.* У овој, намерно сажетој књизи, нећемо разрађивати његову мисао, али треба узгред указати на значај његовог дела. Утицај његове мисли, у којој се мешају разне струје његове епохе, јако се осећао током векова.

Дошао је моменат да проговоримо о свету мисли и вере који су првих векова после Христа створили грчки и хришћански филозофи; као на пример: Климент Александријски, Ориген и многи други. Ми ћемо их само поменути, па кренути даље, свесни да у овом делу остављамо велике празнине, што смо и наговестили у његовом уводу.

СВЕТИ АВГУСТИН (354-430. г. наше ере)

Августин је живео у једно време у коме се тешко може одредити разлика између филозофије и теологије. а био је у обе те области један од највећих. Родио се 354. год. у Северној Африци. Мајка му је била хришћанка, и веома побожна. Он је у младости, како сâм прича у својим чувеним *Исповестима,* водио раскалашан живот. Веома рано, међутим, упознао је филозофију, углавном проучавајући Цицеронова дела, дакле, кроз стоичку традицију.

Имао је тридесет три године, када се преобратио изненада у хришћанство, после вишегодишњих филозофских студија. Он сâм је мислио да су то преобраћање у њему припремили Платон и, касније, Плотин. Он није једини, што смо већ поменули, који је своје преобраћење приписивао Платоновом утицају. Стварно није могуће да човек у себи „опонаша" ток платонске мисли, а да се не отвори трансценденцији. Међутим. управо једно је битно, хришћанска изрека: „Моје царство није од овог света...", изрека која упућује на неки други свет. На такво усмерење духа, које превазилази дато ка оном што није дато, Платонов читалац је непрестано навођен, увежбавајући се тако у трансцендентном мишљењу, сталним кретањем између видљивог света и стварности идеја. Платонски дијалози се тако могу сматрати „духовним вежбама" које понекад припремају верска преобраћења.

Августин је умро 430. године. Био је бискуп у Хипону, у Северној Африци. Најпознатија су му дела *О држави божјој (De civitate Dei),* покушај да се хришћанство оправда историјом, и *Исповести,* једно од најзначајнијих фило-

зофских дела уопште, али које не нуди никакав систем, никакво систематско излагање знања.

Написао је и више теоријских и чак систематских дела, у којима се филозофска мисао развија на конкретан начин, али увек усмерена ка Откровењу и преобраћењу.

Августинова мисао се креће између античке филозофије и хришћанства, филозофије и религије, филозофије и теологије. Проблеми се, дакле, представљају другачије него пре, или бар различитим терминима. Чак и када су проблеми слични ранијим, осветљени су на други начин. Мислилац се позива на једно друго искуство, као и на ауторитете дотада непознате у филозофији. Његово учење мора да се усклади с једном датом традицијом, са Откровењем. Постоји још нешто: услед Августиновог верског преобраћења, његова мисао захтева мање рационалну кохерентност (услов очитости), она мање себи обезбеђује интелектуалну доследност, а више се заснива на доживљеном искуству душе и интелигенције; баш та њена способност да у читаоцу оживи то искуство даје јој већу снагу и убедљивост. У филозофији те врсте теорија је увек *егзистенцијална,* јер се темељи на ауторовом личном религиозном искуству, не искуству вере. Узмимо као пример величанствену XI књигу *Исповести.* Читалац има осећај да је Августин ушао у прашуму у коју ниједно људско биће још није продрло; он поставља *проблем времена.* Он се чуди: време је за нас прошлост, будућност и садашњост. Међутим, прошлог времена више нема, будућности још нема, а садашњост је само тачна граница између њих. Како то разумети? Где онда постоји време? Оно је нестало, рекло би се да није нигде. А онда, усред тог трагања без преседана, тог истраживања у прашуми, Августин прекида, да би се обратио Богу: „Боже, помози ми, ја ту ништа не разумем"! Он непрестано обнавља везу између своје молитве и свог рационалног питања, између теорије и егзистенцијалног искуства вере. Сам разум

постаје егзистенцијално оруђе, а рационална очитост постаје Божја милост.

За Августина, као и за друге хришћанске мислиоце, поставља се питање односа између вере и разума.

Разум има своје захтеве чија валидност не признаје границе. Он не подноси да буде приморан да прекине своја испитивања пред прописаним границама, не допушта да буде заплашен. Не признаје никакав ауторитет ван себе самог – јер би се тиме порекао. Вера се, с друге стране, позива на Откровење, које је за верника ближе истини од оног са чим разум може да га упозна, јер се извор Откровења налази у самом Богу. Сâм Бог је говорио, Бог који нам је подарио разум. Вера се, дакле, не може потчинити разуму. Према томе, проблем односа између разума и вере се поставља са сасвим новом оштрином, услед афирмације религије Откровења, Божанске речи, доктрине која, иако исказана људским језиком, ипак долази непосредно од Бога.

Али ту треба разумети једну ствар: проблем постављен у тим терминима може да буде сасвим вештачки у очима хришћанског верника, какав је Августин. За њега вера предходи уму и разуму. Вера је најпре прихваћена као Откровење, али и као предуслов интелектуалног схватања које је и њој самој потребно и са којим би саму себе разумела. Августин проналази чувену формулу: *Credo, ut intelligam.* Не: верујем, иако разумем, или: верујем, *али* хоћу да разумем, него обрнуто: верујем да бих разумео. Ту схватамо шта битно карактерише став верника према разуму.

Треба да идемо до корена. Ко се задовољава тиме да одбаци такав начин мишљења као „превазиђен" или као „нечист филозофски поступак", одриче се сваке могућности правог филозофског схватања. Тај начин мишљења открива свој смисао само ономе ко пристаје да га егзистенцијално остварује. У основи, он има смисла само за верника. Неверник који, упркос свему, жели да схвати тај смисао, мора, према томе, да колико је год могуће изнутра

опонаша став верника, јер ако то не чини, преостаје му само да га отклони – што, заправо, није неко филозофско решење.

Идеја водиља је, дакле, да вера претходи разумевању, али и да вера тражи разумевање – *fides quaerens intellectum* – и да је вера неопходан услов тог разумевања. „Верујем да бих разумео". То значи да се не може доспети до оног битног само помоћу разума. Да би разум постигао оно што хоће, прво треба да буде поткрепљен вером, сâм не би у томе успео.

Код Августина значајну улогу игра *апсурдно* – то јест противречно. Августин прихвата старију формулу: *верујем, зато што је то апсурдно.* Она значи: све што одговара правилима наше логике, пре свега је људско; насупрот томе, оно што је божанско, што се налази ван људског поретка и што, према томе, превазилази нашу логику, не може се ни на који начин свести на њу. Шта ће онда бити знак божанског када људи покушавају да га замисле? Управо то: божанско се може промишљати само кроз противречности, и у облику апсурдног. Апсурдно тако постаје знак божанског. Али упамтимо нарочито ово: апсурдно се препознаје као такво и добија свој смисао једино за мисао подложну логици. Противречност је делотворна и поседује стварност само путем схватања и ума, који је разумеју и одбацују. Неки духови уживају у противречном и добро се осећају у њему: оно им не смета. Али то се догађа када су се одрекли рационалности, а онда и нема више апсурдног, противречност је изгубила своју жаоку. Да поновимо: „Верујем да бих разумео". Да бих разумео шта? Шта је, дакле, оно што заслужује више од свега да буде схваћено? Са гледишта вере, то је очигледно Бог.

Бог је први објект који вера, помогнута рационалном мишљу, настоји да схвати. У почетку се поводом њега камењу негативни искази: не постоји ништа што би било изнад Бога; не постоји ништа што би било ван Бога; нема ничег што постоји без Бога. Затим му се могу приписати

сви морални квалитети: правда, добро, мудрост. Могу му се признати сва метафизичка својства: свемоћ, свеприсутност, свезнање, вечност. Све те особине и квалитети заједно сачињавају његову супстанцу, његово биће. Али кад се то каже, још се ништа није рекло, у ствари, те речи мењају смисао кад се примењују на Бога. Када говоримо, на пример, о Божјој свемоћи, реч „свемоћ" добија смисао сасвим различит од оног који има кад се примењује на бића која могу бити више или мање моћна. Исто тако, приписати Богу свеприсутност, значи појму „присуства" дати сасвим другачији смисао од оног који има када говоримо о присуству неког бића, ма ког било, на неком одређеном месту; говорити о вечности Бога значи говорити о сасвим другој ствари но што је веома дуго трајање неког бића које смо срели у времену. Позивати се на Божју доброту, подразумевајући да Бог не може ни на какав начин бити зао, не престајући да буде Бог, то значи дати термину „добра" сасвим други смисао него кад је реч о неком бићу које непрестано мора и може да бира између добра и зла.

Ми, дакле, да бисмо говорили о Богу, користимо речи нашег људског говора, али морамо их на неки начин непрекидно „преводити", преносити на неки други ниво.

Када говоримо о Богу, наш језик сâм себе превазилази. Чинећи то, он запада и у противречност. На тај начин противречност постаје божанска: „Верујем, зато што је апсурдно" – што значи: схватам да противречност може да буде знак божанског.

Аристотелове категорије се више не примењују. Мисао се сплиће о антиномије. Коначно се може само рећи да *Бога нема,* и према томе говорити о богу у негативним терминима.

Када Августин каже да је Бог свеприсутан, тада није реч о неком пантеизму, по коме би Бог и свет били само једна иста стварност. Августин тврди, на основу Библије: Бог је створио свет *ex nihilo,* из ничега.

У хришћанству, које следи јеврејску традицију, по први пут у мисли западног света налазимо идеју о стварању које полази од ничега. Бог, дакле, постоји „пре" света, и у неком смислу који нам измиче „пре" времена. Бог је, дакле, трансцендентан. До стварања је дошло једино његовом вољом. Свет је зачет Божјом љубављу. Све те речи имају смисла само за веру. Немају дослован смисао. Имају само онај смисао који у њему налази вера.

Отуд се поставља и питање језика. На ком се језику може говорити о хришћанском Богу? То ће се питање непрекидно постављати. Јер у нашем духу постоји једна димензија којој језик није довољан. Треба наћи посредне путеве, лукавства, вештине да би он, упркос својој битној непримерености, изрекао оно што желимо да њиме искажемо о вери. Узмимо ту као пример главни проблем у Августиновој мисли: *тројство*.

Тројство у хришћанској традицији означава три Лица у само једном божанском Лицу. Мистерију тројства које чини само једно и једног које је троје: Отац, Син и свети Дух. Код Августина тројство добија филозофско значење, засновано на битној чињеници: и за хришћанство *Бог има* своју *историју*.

У грчкој традицији нигде нисмо наишли на концепцију божанства по којој би оно имало, у филозофском смислу речи, неку историју. Бог је као супстанца или као *Actus purus,* чисто деловање, вечит и нема никакву историју. Видели смо да, по Платону, душа личи на идеје, али да она није идеја управо зато што има своју историју. Идеје немају историју, оне су непроменљиве.

У јудео-хришћанској традицији, не постоји само историја природе као историја света; не постоји само историја човечанства као историја народа и култура; постоји и једна *натприродна* историја у којој и сам Бог постаје историјски лик. Натприродна историја, која почиње стварањем света из ничега, а која затим, кроз исконски грех, Христов живот и његову смрт, постаје историја спасења, остварује се истовремено у Богу. Јер сам је Бог

био распет у лицу Сина. Како, по Августину, треба схватити то веровање, које претходи разумевању? Како схватити да Бог, вечно и апсолутно једно, може имати историју? Покушајмо најпре да разумемо тај проблем.

После свега што је већ речено, читалац свакако разуме зашто оно што је једно, у почетку изгледа као да искључује сваку историју. Оно што је једно је суштински непроменљиво. Ми можемо замислити неку промену у распореду оног што је мноштво, али не и промену унутар нечег што је једно. Да се подсетимо: сваки атом је непроменљив зато што је једно. Оно што је апсолутно једно не може да има историју.

Међутим, Бог натприродне историје или хришћанске историје спасења има своју историју.

Он је у исти мах вечан и изнад сваке историје, и натприродно историјски. Ту тројство налази своје место: унутар Бога мора да се нешто може *догађати*. Да би се то могло замислити, потребно је да Бог, који је једно, буде истовремено мноштво. Тако увођење тројства чини „разумљивом" историјску слободу вечног Бога. Августин тако, у исти мах, налази једно оправдање и филозофско објашњење тројства.

Тројство може да испуњава ту улогу само ако се тројство и историчност стварно подржавају. Ако оба термина нису чврсто подржавана, ако је један жртвован или подложан другом, смисао се одмах губи. Оба морају да су неумањива, морају да се узајамно подржавају и условљавају.

Због тога Августин напада јереси, нарочито аријанизам. Те јереси су угрожавале посебно саму функцију тројства. Једне су то чиниле подвргавајући три личности божанском јединству, а друге, напротив, жртвујући божанско јединство плуралитету тријух личности.

Једна примедба која се односи на учење о тројству: говори се о „три личности у једној". Тај концепт „личности" омогућава извесне забуне.

Доктрина тројства била је најпре формулисана на грчком језику: говорило се о *три ипостаси* што је значило, заправо, три начина манифестације, или вида нечег... Затим су „ипостаси" превођене на латински у *personae*, што не одговара француском термину *personnes*, (личности), него више значи „улоге" или „лица" у смислу расподеле улога у неком позоришном комаду. Сваки латински позоришни текст садржи на првој страни списак лица која ће суделовати, и које су *personae*. Тај термин још у себи садржи нешто од грчких *hypostasa*, то јест, од оне три „улоге" које чине божанско јединство. Насупрот томе, у модерним језицима, на пример у француском, идеја о трима *личностима* се много удаљава од трију „улога". Требало би свакако поново пронаћи смисао *трију функција, трију активних видова*, који би омогућавали односе унутар јединства и божанске једноставности.

Отац је божанска суштина, биће Бога; Син је реч, то јест Истина – јер истина постоји од тренутка када биће проговори. У исконској густини бића још нема истине, будући да још не постоји никаква могућност погрешке – или како би се већ могло назвати оно што би се удаљило од бића. Према томе, Син, који је Реч, је Истина. А Свети Дух је љубав којом Отац зачиње Сина. Како се може схватити љубав. ако не као љубав према – љубав за...?

Све што смо рекли, још уопште не решава мистерију тројства. Важно је само да се читалац не заустави пред незамисливом сликом трију личности, које би требало да буду само једна, јер би то била бесмислица. Ту нам могу помоћи грчки и латински термини. Читалац на треба да покушава да себи представи тројство. Ми не можемо о њему да створимо неку слику, али оно нам може помоћи да се кроз сопствену слободу. приближимо трансцендентном историтету једног и вечитог Бога – покушавајући да схватимо, не схватајући – и да доживимо апсолутно растојање које нас од њега раздваја.

Размотримо сад ближе проблем порекла света и његовог стварања, онаквог како се поставља у библијској перспективи. Човек гледа око себе и чуди се: одакле долази свет? За тај проблем ми немамо решења. А без сумње га и не можемо имати, услед саме структуре нашег духа.

Грци су сматрали да је одувек постојала нека врста „првобитне материје" универзума, а филозофи су покушавали да објасне, прибегавајући више-мање митским сликама, како се, полазећи од те датости, коначно створио свет. онакав какав ми познајемо. Један пример је теорија о првобитном *хаосу*, из којег се после створио *cosmos*, то јест сређен, правилан и складан свет.

Јудејско-хришћанска традиција користи сасвим другачије појмове: Постање приповеда, на митски начин, како је свет био извучен из ништавила.

То је стварање које полази од ничега. Свемоћни Бог извлачи свет из ништавила. Постоји Бог, постоји свет, али не и првобитна материја, која је одувек постојала. Историја света поставља *проблем времена* који отад није престајао да се поставља током векова: док Бог постоји у својој вечности, време не постоји; како се онда може разумети да је Бог, „у неком датом тренутку" створио свет? (Треба подвући да израз „у једном датом тренутку" у том контексту остаје потпуно неразумљив.) Зашто „у том тренутку" а не у неком другом? Једини могући одговор, који, међутим, превазилази наше схватање, јесте: *Бог је створио у исти мах свет и време.*

Немогуће је успоставити непосредни однос између времена и вечности. Морамо јасно сагледати како се проблем поставља. и како све зависи од начина на који схватамо време и вечност. Ту се сусрећемо с једним од оних проблема које филозофија поставља на самим границама наше мисли. Ми не можемо да суочимо време и вечност, да бисмо их супротставили и открили њихов однос. Прво морамо открити да сваки од та два термина стиче смисао једино један од другог. Смисао који ми сами придајемо

времену и вечности, одређује однос који они могу имати у нашој егзистенцијалној мисли. Тај однос зависи од начина на који се свако од нас егзистенцијално налази у свом времену у односу према вечности.

Узгред, да кажемо: ово малочас речено не тиче се само проблема времена, то осветљава, на пример, битну црту филозофије уопште. Филозофска мисао се може развијати само када онај ко мисли *користи своју слободу*. Мислити филозофски значи мислити слободно. Слобода није само „орган" одлучивања, она је и „орган" мисли. У филозофији, она чини део наше „апаратуре" сазнања и разумевања. Зато, кад постављамо неки филозофски проблем, не можемо да објективизујемо и да изолујемо његове термине апстрахујући себе саме.

Узалуд ћемо порицати постојање слободе, она је увек присутна, чак и у речи која је пориче. Онај који је пориче чини то слободно, или је његова реч само неки звук лишен смисла. Кад би неко заиста могао да уништи слободу, не бисмо чак имали ни моћ да поричемо, заправо, више не бисмо могли да говоримо. То је очитост посебне природе, није објективна, али се намеће у доживљеном саме рефлексије. Довољно је да се осврнемо на сопствену мисао, да бисмо размотрили њен поступак, па да откријемо да чин мишљења укључује у себе и слободу.

Видели смо да стварање *ex nihilo*, поставља проблем времена. Поставља се питање: шта је постојало пре времена? Пре времена није било света; пре времена није било времена; према томе, пре стварања није било времена... Реч „пре" губи сваки смисао пре темпоралности.

Чин стварања догодио се у времену. Зато код Августина већ наилазимо на идеју да се стваралачки, Божји чин, непрекидно догађа. Он није био вршен једном заувек. Провиђење није неко божанско планирање људске историје, него непрекидни Божји чин, који није ситуиран у времену, него трансцендује темпоралност.

Ако се сложимо да је Стварање чисто божански чин, који полази од ничега, онда се стари проблеми постављају с новом оштрином. На пример, проблем зла. Откуд потиче зло? Бог који је сушта доброта, није могао да га створи. Али ми не можемо да му нађемо никакав извор ван Бога. По Августиновом тумачењу, које следи цела једна традиција мислилаца, зло је у створеној стварности знак ништавила из којег је она била извучена. Зло је на неки начин знак „створеног" својства створења које, будући да је створено, не може да има божанску пуноћу. Чак и да је Бог хтео да дâ максимум бића створењу, не би могао, јер се оно морало разликовати од њега, од бића самог Створитеља. Зло се тако објашњава: оно је у створењу које је створио Бог знак ништавила из којег га је извукао. Ништавило – коме се не може дати никакво позитивно име – је известан недостатак. То је недостатак неодвојив од створења, али не бисмо били створења кад не бисмо били „бића недостатка".

Бити створење не значи бити нешто сасвим супстанцијално, него садржати у својој суштини неки недостатак који се не налази у Богу створитељу. И поред заокрета, ту примећујемо и одјек онога што је говорио Сократ: нико није намерно зао. Али код Августина постоји нови нагласак: воља је по себи добра. Она целива добро, будући да долази од Бога. Она није ништавило ни недостатак, она је нешто што јесте. То се доказује тиме што ми, кад чинимо зло, осећамо кајање, а то кајање проистиче из добре воље коју је Бог усадио у нас. Али ми упркос томе остајемо у зависности од зла које не долази од Бога, него из природе створења одвојеног од Стваоца и из недостатка које је од њега неодвојиво.

По тој концепцији, зло траје, мада Бог за то није одговоран. То ће се схватање одржати током целог средњег века.

Августин поставља себи питање о *природи душе*. Хтео би да у томе дође до неке *извесности*. Код њега већ налазимо онај поступак по коме је чувена Декартова *Расправа*

о методи: то је истраживање помоћу *сумње.* Сумњати значи мислити, а мислити значи постојати. Постојање субјекта који сумња постаје прва извесност, и она тражи извесност.

Тако се душа осведочава о себи самој, о свом постојању, а путем тог поступка открива нам се као различита од сваке материјалне стварности. Она више није нека пролазнија, флуидна материја, она припада стварности друге врсте. Ту код Августина наилазимо на Платонов траг. Душа има другу врсту реалности од материје. Она је бесмртна, јер је исте природе као и истина. Душа и истина имају на неки начин исту суштину. Смрт душе била би њено одвајање од истине. Али душа не може да се одвоји од истине. Она је, дакле, бесмртна као и сама истина. Истина је и Бог. „Ја сам пут, ја сам истина..."

Из те нераздвојне везе проистиче да је Бог у души. Важно је разумети ово: по Августину, није реч о суочавању Бога и душе.

У наше време, Сартр је говорио: ако Бог постоји, онда више не постоји човек као *слобода;* а ако постоји слобода, онда нема Бога. То значи схватати душу као нешто сасвим изван Бога, Бога сасвим изван душе, а њихов однос као однос снага. Код Августина налазимо супротну мисао, Бог се налази унутар душе. По њему, Бог је *interior intimo meo*, то јест, више у мени од било чега другог. Бог је више усред мене од мога Ја. Он је више у мом средишту него што бих и сâм могао да будем.

Узалуд ћемо трагати за представом о Богу, уздижући се изван себе, све до највиших врхова; треба, напротив, заронити у дубину душе, и тамо ћемо можда пронаћи ону светлост, *interior intimo meo.*

За оне који данас не деле Августиново веровање, ипак је важно да следе и да разумеју токове његове мисли. Тако могу научити да се одупру аргументима оних који кажу: „Бог" или „душа", када у ствари није реч ни о Богу, ни о души, и када се те речи користе као да је реч о објектима

који су страни један другом – што им одузима свако значење.

У тренутку када за верника Бог постаје унутарњији од њега самог, наводни сукоб између слобода губи сваки смисао: оно што Бог хоће, више је у мени од онога што сам у том тренутку веровао да ја хоћу.

Бог све зна унапред, каже Августин: то он назива божанским предзнањем. Шта то значи? Бог је у вечности, за њега не постоји ни пре, ни после. Ми говоримо о божанском предзнању, зато што смо урођени у време. Али за Бога, то је вечито знање, увек присутно. Ако је, дакле, вечност за Бога тоталитет времена, обухваћен, такорећи, једним јединим погледом, како онда божанско предзнање може дозволити да постоји и нека слобода душе, ма и само делимично?

Августинов одговор је *предестинација,* предодређеност (идеја, која ће много доцније бити пресудна за јансенисте и за Паскала).

Доктрина о предодређењу тврди да су сваком од нас од Бога одређени милост или проклетство. Та идеја може да у нама изазове негодовање. Зато треба да преиспитамо њен смисао. Треба да се вратимо на однос између времена и вечности. Када замишљамо да Бог унапред зна шта ћемо учинити и да су нам унапред досуђени милост или осуда, то је нешто неподношљиво. Али ако заиста схватимо – неспособни да то и замислимо – да је за Бога време такорећи укинуто, тако да оно добија лик вечности, онда се питање поставља сасвим другачије. Ако Бог, на пример, може да се сети будућности, као што се ми сећамо прошлости, онда његово сећање не одређује унапред будућност ни људе за ову или ону судбину. Јер Бог је у вечности. Будућност је за њега као прошлост, као садашњост; он је у вечности. Ту се налазимо пред мистеријом, а не бесмислом, као што неки кажу. Мистеријом која се не може избећи, чак и ван Августинове мисли, пред проблемом времена и вечности; ниједно људско схватање, ако га *ближе* размотримо, није

конзистентно, увек долази тренутак када постаје противречно и када се укида.

Постоји, дакле, мистерија времена. То је као да у нашем духу постоји нешто нетемпорално, што одбацује време. Другим речима, чуђење које је изразио Августин (као што смо малочас рекли) у својим *Исповестима,* сасвим је оправдано; у ствари, прошлост више не постоји, садашњост је само апстрактна међа, граница – дакле, време не постоји.

Ми смо приморани да прибегавамо нечему што превазилази време, било то само да нам време буде остављено, или само да би било „замисливо". Али оно чему прибегавамо и што нам изгледа неопходно да би било времена, изгледа да у исти мах пориче време и уништава га.

Ако постоји вечност, време не постоји. Али ако нема вечности, нема ни времена.

Ту се налазимо пред тајном људског бивствовања.

Ми разматрамо Августина на прагу хришћанске филозофије. Он још припада антици, тако је близак античким мислиоцима, Платону. Међутим, неке су његове црте модерне и његова рефлексија о времену, то егзистенцијално истраживање темпоралности, онакве како је људи доживљавају; мистерије људског бивствовања, односа између Створаоца и створења, између времена и вечности; упорно трагање јасне мисли која је управо једина способна да манифестује дубину и неизбежност мистерије, да је доживљава и наведе другог да је доживи – све су то модерне црте.

У томе се без сумње крије један од разлога који објашњава зашто Августина и данас читају и проучавају.

Ја не користим често израз „мистерија". Више говорим о проблемима. Реч „проблем" служи да се означи препрека с којом се судара наша мисао, а која не проистиче напросто из слабости нашег духа, него из суштине нашег

бивствовања, наше ситуације у свету као мислећих бића, и која, из тог разлога, не допушта никакво коначно решење. Треба разликовати питање од проблема. Када постављамо неко просто питање, можемо на њега дати одговор. Али када поставимо питање на које можемо одговорити само новим питањем, које може само да осветли оно што не можемо да схватимо, онда говоримо о проблему.

Тако у сваком проблему постоји мистерија. Његова густина, његов утицај су мистериозни. А решења која покушавамо да му дамо, само су светлосни зраци убачени у мистерију, не да би је укинули, него да би учинили видљивом њену дубину.

Хтела бих, у том контексту, да се осврнем на августиновску тему предодређења и да укажем на његову различитост од појма фаталности, судбине. У фаталности има нечег крутог, унапред утврђеног, док се предестинација, предодређеност, везују, за божанско порекло, одувек присутно, и које није безлично. Августинов Бог је живи, незамисливи Бог, у којег он верује, и који је више у њему од њега самог. Зато предодређење нема крутост неког унапред утврђеног плана.

Сâм живот Бога у вечности ствара ту предодређеност, или боље речено, оно што ми тако називамо, уводећи у то и невољно, али сходно нашој природи, темпоралност.

Таква излагања личе на муцање, али можда могу да охрабре читаоца да се задуби у Августиново дело, не би ли га боље разумео.

СРЕДЊОВЕКОВНА ФИЛОЗОФИЈА

Прескачемо неколико векова: патристику, неоплатонизам, многе значајне, велике мислиоце.

Настављамо, више од шест стотина година после Августина, око 1100-те, средњовековном филозофијом.

Зашто се средњовековна филозофија назива сколастичком? Та реч потиче од латинског *schola*, што значи школа. Реч је, дакле, о једној школској филозофији. Сколастичка мисао се развија у оквиру хришћанске цркве. Она следи принцип који смо већ поменули: *Fides quaerens intellectum*: „вера у трагању за разумевањем".

Видећемо само неколико примера тог трагања – што не значи да је у питању период у коме је мисао била примитивна или неспретна. У ствари, сколастици су, дискутујући о односима између вере и разумевања, разрадили филозофски језик чији су појмови ванредно прецизни и дубоки. У поређењу с њима, средства изражавања многих модерних филозофа изгледају груба и упрошћена. Истина, фине дистинкције сколастика су понекад подсећале на вештачку и чисто вербалну виртуозност. Али многи термини које су створили могли би још да обезбеде више јасноће и концизности савременом филозофском стилу.

Анселмо Кентерберијски и „онтолошки доказ"

Ми ћемо од Анселма Кентерберијског (1033-1109) размотрити само његов *онтолошки доказ,* који често називају и *онтолошким аргументом.* Реч је о томе да се не доказује постојање Бога како би се убедили неверници, него да би се учврстила вера монашке заједнице, објашњењем његовог садржаја. Тај онтолошки доказ је у извесном смислу веома јединствен: Бог је савршен, савршенство подразумева постојање. Зашто? Кад би Бог био савршен без постојања, било би могуће замислити друго биће, исто тако савршено као што је он, а које би уз то и постојало. То би биће онда било савршеније од Бога. Савршенство, дакле, укључује постојање.

Изразимо тај доказ другим речима: када кажемо „Бог", ми постављамо појам Бога. Тај појам сâм у себи садржи сва савршенства, укључујући и постојање. То ће рећи: постојање спада у његову суштину. „Суштином" се у филозофији назива све оно што сачињава смисао неког појма; оно што не може недостајати неком појаму, а да не буде поништен његов смисао. Укратко, то је његова дефиниција.

Суштина појма „Бог" јесте да он у себи уједињује сва савршенства, укључујући и постојање. А будући да појам „Бог" обухвата сва савршенства, из тога нужно следи да Бог постоји. Тим закључком прелази се са логичке анализе појма о Богу на онтолошку афирмацију његовог постојања, његовог присуства као бића. Прелази се са логичког на онтолошко.

Задржимо се на томе, јер се ту поставља важан проблем.

Кад у мислима разматрамо неки троугао, ми кажемо: збир сва три угла тог троугла износи 180 степени. У праву смо, ма какав био облик тог троугла, па чак ако нема никаквог троугла, нацртаног или исеченог пред нама. Довољно је, дакле, да резонујемо о појму троугла да бисмо

дошли до закључака који се логички намећу, на пример, да је збир трију углова једнак двама правим. Али логика не намеће стварно постојање неког троугла. У онтолошком аргументу, истражујемо појам „Бог", али, будући да у њему откривамо постојање као нужан елемент, ситуација више није иста као кад је реч о троуглу; кад је реч о појму „Бог", постојање је саставни део његовог савршенства. Нема никакве противречности у томе да се троугао схвати као логичан, али непостојећи објект; постоји, међутим, по Анселму, противречност, ако се Бог замисли као непостојећи, будући да је постојање део његове суштине. Све три стране чине део суштине троугла, али не и његовог постојања. Али постојање чини део дефиниције Бога, и зато је по Анселмовом доказу, могуће и нужно – кад је реч о Богу, и само у том случају – прећи са логичког на онтолошко, са логичке нужности на афирмацију бића.

Такав нам се начин мишљења испрва чини сасвим стран, и тешко нам је да га усвојимо. Међутим, што се више бавимо филозофијом, све се више уверавамо у чињеницу да је у таквим случајевима боље да потражимо грешку или недостатак у нама самима, него у делу које треба да разумемо.

Можемо најпре да посумњамо да онтолошки аргумент представља неки доказ у правом смислу речи. Је ли он неоспоран? Је ли способан да убеди, или чак да учврсти веру неког верника? Одговор је можда негативан. Али он нам може помоћи да откријемо смисао и премисе нашег довођења у питање, преиспитивања Божјег постојања.

Када постављамо то питање, ми, заправо, не знамо шта питамо, јер не знамо шта хоћемо да кажемо када кажемо Бог. Не знамо, заправо, шта хоћемо да кажемо изразом „постојати"; постојати има веома често различито значење, зависно од тога на шта се односи; троугао „постоји" другачије од неке јабуке и другачије него човек; човек „постоји" другачије од јабуке, и тако даље. Који смисао дајемо постојању кад је реч о Богу? С којим смо

условима суочени када себи постављамо питање о његовој егзистенцији? Опонашајући својом мишљу аргументацију онтолошког доказа, „глумећи је" изнутра, откривамо следеће: ми говоримо о постојању Бога управо зато што говоримо о *нашем* Богу, о Богу у кога верујемо и коме приписујемо потпуност његовог божанства – што значи да признајемо да он *јесте* и да се у његово постојање не може посумњати; или Бога сматрамо једним апстрактним *појмом* који није Бог, коме, дакле, суштински не припада постојање, тако да се оно сасвим лако може порицати.

Тако откривамо чудну ствар, да је заправо немогуће *доказати* постојање Бога, јер његово постојање има смисла само са верског гледишта. Или се у њега верује, или се у њега не верује. Неутрално гледиште, ван те алтернативе, које би омогућило да се разради и процени неки доказ, не постоји.

Није, дакле, могуће поставити питање постојања Бога као што би се то питање поставило поводом других бића. Његове су премисе другачије. Или је Бог од почетка *присутан*, тако да се заиста говори о Богу; или се не говори о Богу, чак се он нема ни на уму, само се изговара та реч, па се и у његово постојање може посумњати или га порицати – али *чије* је то онда постојање?

Дакле, видимо: онтолошки доказ је откривалачки; он нам омогућава да схватимо сопствену ситуацију у суочавању с проблемом вере. Још једна напомена поводом Анселма: његово је место у историји филозофије међу браниоцима *реализма* против *номинализма*. Да бисмо то боље разумели, погледајмо уназад. Видели смо да Платон заступа онтолошку реалност идеја, док је Аристотел настојао да расветли логичке функције општих идеја. Та је разлика између Платона и Аристотела већ у клици садржавала могућност *расправе о универзалијама*.

Универзалије – то су опште идеје. Стоици су говорили: ја видим коња, а не коњство. Они су били номиналисти. *Универзалије* су појмови, као „коњство", који обухватају

све индивидуе једне врсте. На пример, коњство обухвата све коње који данас живе, који су живели или ће живети, као и све коње које су измислили ликовни уметници или песници.

Расправа о универзалијама поделила је мислиоце средњег века на присталице и противнике стварности општих идеја. Не може се увек уочити важност те расправе. А у њеној је основи постојало нарочито извесно чуђење: све речи којима се служимо – изузев личних имена – имају неки општи смисао, али у искуству ми сусрећемо само појединачна бића. Ништа у језику не одговара том сингуларитету, који се и не може заправо исказати. Али у искуству ништа не одговара општим терминима језика. Чудна је та непримереност.

ТОМА АКВИНСКИ (1225-1274)

Ево за почетак, неколико биографских података: Тома Аквински родио се у Италији и прво васпитање добио у манастиру Монте Касино. Кад му је било 18 година, замонашио се као доминиканац. Теологију је студирао код Алберта Великог, у Келну, а он сâм је после предавао у Паризу, Орвиету. Витербоу и Риму. Умро је 1274. године.

Аристотелизам

Видели смо да је Аристотелово дело било готово нестало из Европе, у којој је још остала позната само његова *Физика* (наука о природи). У Европу су је поново, заобилазно преко Северне Африке и Шпаније, вратили јеврејски и арапски учењаци, који су га упоредо проучавали. Отад је стекао велики утицај.

Аристотелово учење је представљало један од врхова античке културе. Својом интелектуалном техником, као и концептуалним апаратом којим је располагало, сведочило је о једном нивоу развоја, много вишем од оног који је у то време била достигла хришћанска мисао.

У то доба су они који су се бавили филозофијом били углавном духовници, свештена лица, па су се и бавили Аристотеловим делом. Оно је духове поделило на два табора. Једни су, обузети дивљењем, хтели да по сваку цену сачувају што је више могуће од аристотеловске доктрине, чак и уз опасност да хришћанска традиција буде преплављена тим приливом античке мисли; други су се,

напротив, грчевито држали хришћанске традиције и стално се бранили од те незнабожачке инфилтрације.

Тома Аквински, који је за Католичку цркву доцније постао свети Тома – *Doctor Angelicus,* „анђеоски доктор", признат као ауторитет за доктрину – суочио се са тим духовним расцепом. Он је извршио историјски задатак од дубоког значаја: покушао је да изгради *синтезу* између аристотелизма и хришћанске традиције.

Ми смо, поводом Аристотела, поменули три највећа конструктора система која налазимо у историји филозофије: Аристотела у антици, Тому Аквинског у средњем веку и Хегела у модерно доба. За проучавање дела сваког од њих, био би потребан цео један живот. Ми ћемо се овде ограничити на неколико њихових аспеката. Тома је, рекли смо, покушао да оствари синтезу аристотелизма и хришћанске традиције. Он је, пре свега, преузео од Аристотела хијерархизовану и непрекидну концепцију бића која настањују свет. По њему, реч је о јединству створеног света. По Аристотелу, видели смо, као уосталом и за друге античке мислиоце, свет није био створен. Њима је била страна идеја о радикалном стварању.

Сада је, са хришћанског гледишта, свет био створени свет. Тома на известан начин прихвата од Аристотела схему једне непрекидне хијерархије створења. У аристотеловској схеми нашли смо прво биљке, затим животиње, а потом људе. Постојала је још извесна хијерархија између разних компоненти човека, а онда и између разних нивоа душе. Коначно је на врху било чисто деловање (*Actus purus),* у коме човек учествује само једним делом свог интелекта, оним активним.

Како Тома прилагођава ту схему хришћанским концепцијама? Он поставља следећу хијерархију: полазећи одоздо, постоји хијерархија облика који су више или мање помешани с материјом. Изнад свих њих постоји хијерархија чистих, нематеријалних облика, ослобођених сваке материје, а између једних и других, на граници, пос-

тоји онај који је највиши од свих материјалних облика, а најнижи од чистих облика, то јест, *душа*, онаква каква живи у људском бићу.

Људска душа је највиша од облика помешаних с материјом, она је везана за тело (видели смо да је Аристотел душу сматрао обликом тела). Али она је и најнижа од чистих облика. Изнад ње се уздиже хијерархија чистих облика без икакве материје: то је хијерархија *анђела*.

Ту наилазимо на сасвим нов концепт, који не потиче од Аристотела, али на неки начин развија непрекидну хијерархију преузету од античког филозофа. Из тога, дакле, проистиче следеће: доле се налазе материјални облици; горе, чисти облици (анђели); између њих, људска душа, истовремено материјална и чиста. И анђели, са своје стране, сачињавају извесну хијерархију. Али она се не успоставља, као код материјалних облика, између разних врста анђела. Свака врста у хијерархији живих бића садржи велики број јединки. У хијерархији анђела, напротив, на сваком степену постоји *само један анђео*.

То се разуме: по Томи, врста се састоји од мноштва индивидуа управо зато што има *материјални* облик; материја, на неки начин, понавља облик. Али чим се пређе на чисте облике, нема више понављања. Сваки степен хијерархије је јединствен, па према томе на сваком нивоу постоји само један једини анђео.

Ово разматрање може да изгледа чудно. Оно, међутим, одговара дубокој потреби људског духа. Оно што је јединствено, што се види само једном, што не може да се понавља, неупоредиво је драгоценије од оног што се нуди у много примерака, што може да се размени или замени.

Оно што је јединствено, представља такорећи вредност у чистом стању. По Томи, почев од нивоа на коме више нема материје, постоје само бића сваки пут јединствена, подложна само једином врхунском бићу, Богу.

Тома поставља питање: како ми, заправо, можемо да *говоримо о Богу?*

Пре свега, треба напоменути да Тома не прихвата Анселмов онтолошки аргумент. Зашто? Зато, каже Тома, што цела та демонстрација почива на идеји коју ми само као људска бића поседујемо о Богу. Ми замишљамо неког савршеног Бога, чије савршенство укључује и његово постојање. Али то значи да идемо даље од оног што је људски дух стварно способан да замисли. Није доказано да се оправдано, с правом, може доказати постојање Бога на основу идеје коју људска бића имају о њему. Та идеја може да буде непримерена. Тома том питању прилази на сасвим другачији начин.

С тим у вези, може да се уочи једна црта Томине мисли која га повезује с Аристотеловом мишљу: то је његово настојање да увек истакне *континуитет*. Осећање трагичног, цепања, раскида, њему је страно. Ми смо већ наишли, на пример код Августина, на функцију парадоксалног, апсурдног. Тома, напротив, покушава да у највећој могућој мери истакне узлазне континуитете који треба да нас врате крајњем извору, прапочетку. Тако, на пример, он не прихвата једноставно појам о Богу онакав какав постоји у људском духу, као што то чини Анселмо у свом онтолошком доказу. Он покушава да се приближи адекватном појму Бога, пратећи узлазним путем сва позната бића, до крајње граничне тачке коју можемо достићи, оне где се налази појам Бога. То је аристотеловски метод. На пример: ми видимо бића у покрету, у свету, дакле, постоји кретање. Ако се успнемо читавим ланцем покретача, на крају ћемо неизбежно доћи до оног првог покретача, који силазним путем ставља свет у покрет, али који се сам не креће, који остаје непокретан. Тај *први непокретни покретач*, то је Бог.

Идеја о првом покретачу и идеја о првом узроку веома су узајамно блиске. Тома не полази од неке идеје коју би, готову, нашао у људском духу, као што то чини онтолошки аргумент – он полази од искуства: од ствари у покрету, од узрочних односа. То је и Аристотелова полазна тачка. Полазећи од тога, ми се пењемо дуж ланца

пренетих кретања, узрока и последица, и тако доспевамо до првог покретача, до узрока самог себе, до онога што је *causa sui* и без којег би цео ланац био незамислив. На тој крајњој граници континуитета, Бог може да се на неки начин предосети.

Још један пример: сва бића која сусрећемо у искуству су *условљена,* што значи да њихова егзистенција зависи од нечег другог (а не од њих самих). Могли би, дакле, исто тако *да не постоје.* Да се мој отац и моја мајка нису срели, ја не бих постојала. Ја сам случајно или условљено биће које нема своју нужност у себи самом. Ако су, дакле, каже Тома, сва бића условна, шта их онда одржава у бивствовању? Од услова до услова, од узрока до узрока, треба стварно стићи до полазне тачке у којој пребива *нужно биће* на ком се све заснива. Та почетна нужност, то нужно биће које у себи носи сва условљена, случајна бића – то је Бог.

Тако видимо да Тома сваки пут прати узлазно један континуитет, у коме ниједан термин није сâм по себи довољан, све до највише идеје у којој се приближава Богу.

С друге стране, посматрајући емпиријски свет, Тома верује да открива неки ред и неку финалност. Оно што се у свету догађа, као да има неки смисао. Нешто се у њему остварује, он тежи ка нечему, тежи ка неком циљу. Наслућујемо деловање Бога у свету и предосећамо да је он његова финалност.

Све се те схеме мишљења дубоко разликују од демонстрације у онтолошком доказу. Ту је реч о кретању, о прогресу, успону до апсолутног. Код Томе не наилазимо ни на какав радикални дисконтинуитет између створеног света и божанске стварности, ни на какав трагични расцеп између мисли и њене крајње границе. Та се граница, на неки начин, налази унутар поља доступног мишљењу и остаје за њега пуна смисла.

Међутим, Бог као гранични појам, превазилази сва људска поимања. Управо зато је и сâм Тома сматрао људ-

ски појам Бога непогодним да послужи као темељ онтолошкој мисли.

Како онда можемо да говоримо о Богу? Како да му се приближимо? Тома је увек сматрао да треба поћи на пут да би се упознао Бог. Који је то пут? Тома признаје два пута: један је *via negationis*, а други је *via eminentiae*.

Via negationis: *пут негације*

Не можемо да утврдимо ништа што би одговарало Богу. Наш је језик људски, сувише људски. Али можемо рећи шта није Бог. На пример, можемо сматрати искљученим да је Бог условљено, случајно биће, будући да управо он – као нужно биће – носи у бићу све што је условно. Ми можемо бити условљена бића, Бог то не може бити. Осим тога, после оног што смо видели у вези са хијерархијом материјалних облика; чистих облика, јасно је да Бог није неко тело. Он, дакле, није онај стари господин с брадом, о коме је астронаут Гагарин рекао да га није срео у космосу. Бог није ни мањак, ни одсуство – и тако даље.

Ми можемо, дакле, о Богу рећи много тога, *негативно,* без намере да га сведемо на људске норме. Исказујући шта он није, можемо да сачувамо његов апсолутни карактер.

Други пут: via eminentiae

Полазимо од својстава која су нам позната код створених бића, па их уздижемо до такве моћи да превазилазе нашу машту. За неког човека, на пример, кажемо да је добар; то кажемо и о Богу. Јасно је да реч „добар" нема исти смисао у оба случаја. Када о човеку кажемо да је добар, то значи да је победио свој егоизам. Допуштамо да је могао бити и егоиста. Поводом Бога се питање егоизма не поставља. Реч „добар" је пренесена на неки други

план и њен се смисао мења кад се примењује на Бога. „Добар" онда означава једно тако високо савршенство, да та реч коначно превазилази свако разликовање између разних могућих својстава, тако да на крају губи свој одређени људски смисао.

Бог се, дакле, по Томи, потпуно разликује од бића која познајемо; а ми ипак никада не треба да одустанемо од тога да, колико је год то могуће, упознамо Бога и да искажемо оно што мислимо да смо о њему спознали.

Католичка црква такође тврди да милост крунише ум, она му не противречи. *Gratia perficit rationem:* треба се, дакле, служити својим разумом колико год је то могуће, и његова је употреба оправдана уколико се он добро користи. Али треба знати да ће нам на крају, на највишем нивоу, бити потребна помоћ вере, што по Томи не подразумева никакву врсту жртвовања ума, *de sacrificium intellectus.*

Аналогија

Sacrificium intellectus, био би чин човека који се одриче служења својим умом, сматрајући га неспособним, да би се без резерве отворио божанском надахнућу. Код Томе нема ничег таквог, за њега је људски ум божји дар. Милост му неће противречити, нити га порећи. Она ће само одменити напоре ума тамо где више не буду довољни.

Ту интервенише један битан појам: појам *аналогије.* Да бисмо га схватили на једноставан начин, размотримо, на пример, следеће термине: јабука, пас, човек, геометријска демонстрација, Бог. За јабуку се може рећи да је добра јабука; за пса – да је добар пас; то се може рећи и за човека; и о некој демонстрацији; и о Богу. Сваки од тих термина можемо назвати „добрим". Има ли реч „добар" увек исти смисао? Јасно је да нема. Кад загризем јабуку која је сочна и која има добар укус, то је добра јабука. Кад

говорим о псу, не намеравам да кажем ништа слично. Кад је реч о човеку, то је, опет, нешто друго, а кад је реч о Богу, опет, нешто сасвим друго.

Реч „добар" нема, дакле, исти смисао на свим нивоима. Има ли сваки пут сасвим различит смисао? Ни то није тачно: ту немамо посла са случајем својственог двосмисла, као, на пример, између пса као животиње и пса као сазвежђа.

Термин „добар" није, дакле, у разматраним примерима ни једносмислен, ни двосмислен; његов смисао, на разним нивоима на којима је коришћен, није ни потпуно различит, ни идентичан. Он је *аналоган;* он задржава, и кроз разлике, нешто стално. Захваљујући тој доктрини аналогије – која још једном подвлачи значај континуитета у Томиној мисли – омогућено нам је да Богу придајемо својства. Та својства преузимамо са људског нивоа, где су нам позната. Захваљујући аналогији, дајемо им, изван њиховог уобичајеног смисла, трансцендентну димензију и трансцендентни значај.

Аналошки метод придружује се на неки начин путу *eminentiae*. Тај нагон аналогије омогућује да се људска својства уздигну на ниво на коме се могу приписати врхунском бићу, Богу, тако да се он може описати, мада је он с оне стране сваке репрезентације.

Тај начин мишљења, који сачињавају разликовања и континуитет, карактеристичан је за Тому. Његова се мисао на тај начин одликује у исти мах и јасноћом, и спокојством. Она је потпуно супротна сваком прибегавању патетици. Без очајања, без понора, без трагике, та се спокојна мисао уздиже – попут готске уметности његовог века – уз нужна разликовања, али без прекида.

Таква клима, такав начин мишљења, много се разликује од онога на шта смо данас навикли. Хтела бих да пружим још један податак о облику који је Тома усвојио да би изложио своју мисао. *Summa theologiae*, подељена је на поглавља. На почетку сваког од њих, поставља се једно

питање у облику алтернативе: *utrum... an...*, то јест „је ли тако ... или је обрнуто?" Тако читалац одмах јасно зна који ће проблем бити разматран. На пример: могу ли се Богу приписивати својства – или је он за нас потпуно неизрецив? *Utrum... an...?* тако су понуђене обе могуће тезе. Следи један пасус у коме Тома излаже своје мишљење, на што је више могуће јасан и одређен начин. У следећем пасусу, Тома излаже приговоре који су били, или могли да буду учињени у погледу његовог става. Први, други, трећи приговор. Пасус који следи, почиње формулом *respondeo dicendum...*, „ја на то одговарам говорећи..." – и Тома одговара на сваки приговор који би могао да му се супротстави. Најзад, последњи пасус доноси закључак.

Та се схема може учинити школском, али је њена одлика јасноћа, прецизност. Мисао се оплођује у борби, она мирно излаже термине проблема и смешта своју опцију међу друге могуће опције.

Што се тиче односа између душе и тела, Тома остаје много ближи Аристотелу него Платону. Треба да се сетимо. по Платону је тело било затвор за душу, а душа је постајала оно што јесте тек када би га се на крају ослободила. Код Аристотела је душа, напротив, била облик тела. Тома заступа тесну везу између душе и тела, облика и материје. Душа и тело сачињавају јединство. Зато је хришћански „анђеоски доктор" – за разлику од Аристотела – убеђен у бесмртност личне душе – у исто време заступао доктрину о васкрсењу тела, а Католичка црква га је следила.

Тако та филозофија представља синтезу, једну нову разраду аристотеловске мисли, али потпуно надахнуту вером и хришћанским Откровењем.

Али с друге стране, Тома придаје велики значај искуству, стварима и чињеницама које оно нуди, као и рационалности.

То поверење у разум и у значај искуства увек су код њега повезани са идејом о Богу-ствараоцу. Будући да је створен од стране Бога, свет заслужује да буде поштован и проучаван. Достојан је да буде упознат, а ми смо способ-

ни да га упознамо јер поседујемо разум. Тако је Тома својим учењем допринео, више него што се замишља, могућности доцнијег развоја научног духа – мада је, с друге стране, блокирао нека научна истраживања теолошким догматизмом. Такви су утицаји сложени и немогуће их је проценити.

С друге стране, Тома је у своје време допринео јачању веза између *цркве и државе*.

Док је за Августина држава била једна од последица исконског греха, за Тому црква и држава иду заједно као разум и милост. Свугде наилазимо на његово настојање да уједначи и споји хијерархију функција и бића, без искључивања и без прекида.

У западњачкој традицији, налазимо обе врсте духова: оне понора и пропасти, и оне реда и поретка. Потребни су нам и једни и други. Мислим да је величина те традиције у томе што је изнедрила тако различите мислиоце, који су непрекидно омогућавали рађање нових могућности за дух.

Још једно, последње питање: како разумети допринос теологије филозофији? Хтела бих пре свега да напоменем нешто са чим се зацело многи неће сложити: чак и када филозофија себи поставља питања о природи, о наукама, о етици или естетици, или чак о логици, хтели ми то или не, у свему томе интервенише и метафизичка димензија. Логика може, свакако, да извршава своје операције на независан начин докле год се служи сопственим језиком. Али чим неко као филозоф поставља себи питање о логици или, на пример, поставља питање истине, метафизика улази у игру.

Историјски, филозофија и теологија изгледају нераздвојиво помешане. Постоје, наравно, у историји филозофи – атеисти, антитеолошки или атеолошки, односно такви који се сматрају потпуно ослобођеним од теолошких концепција, тако да их не морају чак више ни сузбијати. Међутим, опет се, са историјског гледишта, не може порицати да расправа између филозофије и теологије, потреба за њиховим разграничењем, није никад престала. У нашој

европској традицији, у сваком случају, немогуће је из историје филозофије извући оно што је чисто теолошко.

Што се тиче природе размишљања, у свакој од њих, ту. без сумње, налазимо заједничке елементе, али и радикалне разлике.

Ге су разлике следеће: теолошка мисао поседује од почетка једно претходно знање – бар у европској традицији. Већ од почетка постоји један Свети текст, једна Књига, једно Откровење, једна Институција, једна Црква, дакле: ауторитети или један ауторитет. Они су одмах признати као важећи, као у принципу поузданији од свега што може да утврди људска мисао. Када се теолог удаљи од Откровења, од Књиге, од Ауторитета или од Доктрине, он одмах зна да се преварио, да треба да преиспита цео ланац својих аргумената да би открио где је погрешио.

За теолога, дакле, постоји нешто дато од почетка и један катанац који зауставља испитивање. У правој филозофији, напротив, која није прожета теологијом ни њој подвргнута, испитивање је радикално, коренито. То значи да можемо наставити да постављамо сва питања која се појављују, докле год се појављују, ништа нас неће зауставити; и ми можемо да наша питања постављамо с таквом енергијом да се нећемо обазирати ни на шта друго, него на сâм захтев нашег трагања; тако да ће се резултати наше рефлексије на крају окренути против Ауторитета, против његових тумачења, против Књиге.

Пут филозофије вероватно нема краја. Неки су филозофи толико писали да њихова дела сама испуњавају по целу библиотеку; помислимо, на пример, на Хегела. Можда су писали управо зато што оно што су заиста хтели да напишу нису никада могли да изразе.

У срцу једног система као што је Хегелов, једно питање остаје нерешено. Неки мислиоци гурају нерешене проблеме на маргину, изван система. Код других, ти проблеми остају у средишту и шире их отуд кроз цело дело. Али неко довршено статичко здање, које крунише филозофско истраживање – то не постоји.

РЕНЕСАНСА (XV и XVI ВЕК)

Не може се јасно ограничити период током којег се припрема ново доба.

Ренесанса је епоха која кипти новим идејама. Институције, веровања, системи мишљења се оспоравају, или дубоко мењају. Бурно мењање идеја, њихова разноликост, нови ставови, преиспитивање вредности и њихове хијерархије, фактори распадања и обнављања – све то подсећа на наше време. Сва тумачења постају могућа, чак и најразличитија, најпротивречнија. Супротне тенденције се истовремено афирмишу. С једне стране, ту епоху обележава тежња за враћањем *искуству*. Док се сколастика пре свега везивала за текстове (шта каже Аристотел? шта каже Свето писмо? шта каже енциклика?), сад се траже емпиријске методе, да би се природа испитала путем искуства.

С друге стране се *разум*, дотад ограничен у својим подухватима обавезним слагањем са догмама и Светим писмом, потпуно ослобађа и стиче право на маштање. (Данас се често жалимо што се дечја интелигенција развија на рачун њихове маште. Али то значи неразумевање фундаменталне истине: сама интелигенција мора да буде маштовита, јер иначе и није интелигенција.)

Видели смо да се маштовит ум ослобађа у теоријској области. Онда је почео да проналази и нове инструменте и технике. Довољно је, на пример, да се сетимо летећег човека Леонарда да Винчија. Измишљају се и понекад конструишу апарати, машине, а они су, чак и кад људи још не умеју да их покрену, спојеви техничког сна и

рационалног истраживања. Ту би се већ, веома рано, могао применити један марксистички термин: то је нека врста враћања *praxis*-у. Док су у средњем веку биле ретке рационално освојене области у којима су се покушавала практично применити рационално стечена знања, сада су се томе страсно посвећивали најбољи умови.

Та је епоха, дакле, сложена, разноврсна, пуна противречности. У њој се појављују моћне личности, ношене безграничном жељу за знањем, велики хуманисти. велики научници, опијени својим истраживањима и проналасцима – а у исто време мученици: Ђордано Бруно је завршио на ломачи, јер је одбио да порекне своја астрономска открића; Томасу Мору су одрубили главу.

Много је чувених имена у свим областима људске делатности. Сетимо се Гутенберга и штампања, открића које је имало највеће последице у историји. Или авантуриста. великих истраживача прекоморских континената, попут Кристифора Колумба, или Магелана. Тако током ренесансе ослобођени маштовити разум проналази: нове схеме мишљења, нове методе, предвиђа нове хипотезе и разрађује нове моделе.

Али, као што смо рекли, та епоха испољава и противречне тенденције. Враћајући се непосредном искуству и ослобађајући рационалну машту, она се истовремено враћа традиционалним изворима. То враћање изворима као да стварно противречи ономе што му претходи, међутим, његов је подстицај аналоган: реч је о томе да се кроз коментаре, тумачења, поново продре до *непосредности* аутентичних, оригиналних извора. Ово за *хуманисте* значи враћање античким текстовима (ренесанса), а за *хришћане*, враћање Библији и Светом писму (реформација).

А у исто време, шири се нова радост, коју потхрањују природа, живот, земља и цео свет који се нуди људима. Али се такође. нарочито у покрету реформе, заступа и враћање аскези, протестантској дисциплини, која се супротставља католичком праштању греха. Оба правца,

земаљска радост и аскетска уздржаност. развијају се истовремено и узајамно се обогаћују. Да и не говоримо о уметницима, сликарима, вајарима, песницима, музичарима. Била је то нека врста експлозије, која је остала присутна до данас. Био је то прави историјски заокрет чији су се ефекти проширили на све области и били пресудни за доцнију филозофију. Карактерише га *рађање модерне науке*, и занимање за науку, које је стално расло. Модерна наука није само теорија о природи, она обухвата и технику. која је на крају изменила наш живот. нашу планету – неки чак мисле да ће изменити и нас саме и. ко зна, можда нас и уништити; али тада, у доба ренесансе, она се рађала.

Однос између средњег века и те нове епохе, разни су аутори схватали на веома различите начине. Неки уочавају само контрасте између њих, тако да друга епоха представља само реакцију на ону прву. Други, напротив, подвлаче континуитет.

Социолог Луис Мамфорд (Lewis Mumford) указао је на занимљив пример континуитета. Он каже да су звона манастира допринела да се омогући и припреми савремени свет науке и технике. У то време, људи нису имали сатове, а калуђери, који су полазили да раде на удаљеним пољима у својини манастира, нису знали колико је сати. Било је, међутим, сваког дана неколико црквених служби којима су морали да присуствују. Звона су, дакле, звонила да их окупе. Тако су звоници одређивали ритам целог дана, не само за калуђере. него и за становнике околних села, и сви су стекли навику да усклађују свој живот током дана. На звук звона, породице су се истовремено посвећивале истим стварима: раду, обеду итд.

Значај таквог начина живота можемо данас да проценимо запажањем огромних тешкоћа на које наилази организовање индустријског рада у земљама у развоју, где недостатак координације у времену представља једну од битних препрека. Ако у одређеном друштву не постоји навика окупљања ради извршавања неког посла у датом

часу и на датом месту ништа више не иде како треба. Ниједна се индустрија не би могла развити да европска популација није претходно усвојила ритам заједничког живота према звуку црквених звона. Историјска запажања попут овог имају значаја. Она осветљавају конкретну сложеност услова за свако ново друштвено понашање и сваки интегрисани развој. Ако се, напротив, уместо средњег века, сетимо античког доба, по грчким и латинским текстовима људи су се састајали током приближно трочасовног времена, на пример између шест и девет часова.

Али вратимо се науци ренесансе. До пресудног заокрета је дошло посебно у астрономији. *Простор је постао бескрајан*. То је био нечувен подстрек за филозофију, метафизику, религију; за начин на који је посматран свет и за начин на који је појединац себе посматрао у њему; за све области живота.

Код Аристотела постоји један нарочито важан појам: то је *topos*. Он значи „место", али не у неком неодређеном смислу. *Topos* је код Аристотела *својствено место* сваког бића у простору. По њему, свако биће има свој искључиви *topos* који му с пуним правом припада. Сетимо се, напротив, честих речи очајника: „За мене више нема места на овом свету. Немам више него неко, било које, случајно место, индиферентно, заменљиво". То је нешто битно у аристотеловском свету: за свако биће је постојало неко одређено место. Зашто? Зато што је пре ренесансе простор, како су га људи замишљали, био затворен и хијерархијски структурисан. Он сâм је био хијерархијски артикулисан и земља је заузимала његово средиште. Најудаљенији од центра и највиши био је, на пример по стоицима, савршени свод непокретних звезда (његов опис налазимо у Цицероновом тексту *Сципионов сан*).

Свод непомичних звезда је област савршенства која више није подложна пропадању. Када се помињало оно „горе", то је значило „више", „супериорно", јер се сâм простор разликовао по квалитету. А у том хијерархизо-

ваном устројеном простору свако је биће имало своје место, свој *topos*.

Шта се догађа у ренесанси? Геометријски, Еуклидов простор постаје светски простор. свемир: простор света постаје свет геометрије, то јест, једна празна „средина", хомогена и бесконачна, неиздиференцирана, лишена повлашћеног средишта, идентична у свакој својој тачки. У стварном простору нестају хијерархије: горе, доле, небеске сфере, бесмртне непомичне звезде. све се то утапа у бескрајну хомогеност. Сâм свет постаје бескрајан и хомоген. Он више не садржи *topoi*, места својствена сваком бићу. Сва су места једнако вредна. Нико више нема *своје* место.

И много више од тога: сâм универзум губи свој квалификовани и хијерархизовани *peg*; он више није грчки *cosmos*. Он остаје свет у коме се још могу открити правилности, али више никаква хијерархијска вредност, никакав поредак који би поседовао неки смисао. Научна мисао се одваја од идеје о поретку света који подржавају вредности.

Истина, појам вредности, савршенства – савршени свет створен од Бога – питагорејска хармонија – идеја о неком смислу. универзалној коначној сврси, коначном узроку, све то није нестало одједном, па чак и данас постоји нешто од тога. Али слика је избледела.

Из револуције која се догодила у ренесансној мисли историчар наука Александар Коаре (Коуте) извукао је наслов једне одличне мале књиге: „Из затвореног света до бескрајног свемира" (*Du munde clos a l'univers infini*). Стварно је то била револуција. Савременици су, уосталом, реаговали на крајње различите начине. На пример, *Кеплер*: њега је ужасавао универзум који се није могао затворити у неко „*све*", у неку целину, који је био геометријски и бесконачан. Он је у њему осећао опасност распада за сваку представу о реду, за сваки облик, за свако *место* у правом смислу те речи. слутио је да ни човечанство ни појединац у њему више неће имати *своје* место. Велики Кеплер је целог свог живота одбијао да прихвати

нову визију. Ђордано Бруно био је, напротив, понесен ентузијазмом. Коначно, говорио је, ето света који је достојан Бога. Само бескрајан свет, састављен од безбројних соларних система и сазвежђа могао је да буде достојан божанске бесконачности.

Та два примера добро илуструју како се револуција у слици коју људи поседују, не догађа само на нивоу научне мисли, него и на нивоу афективитета, вере и метафизике. Видели смо: један је реаговао са ужасом и страхом, други са одушевљењем и жаром.

Не може уопште да нас изненади чињеница да су велики новаторски духови тог времена наишли на срдито и жестоко одбијање. Реакција је била утолико ирационалнија и страственија што су се осећали угроженијим у оном што је њиховим животима давало смисао и сигурност. Није чудо што је у то доба било и мученика. Кад размислимо о тој епохи и проучимо бар мало процесе вођене од стране верског ауторитета, који је на крају осуђивао научнике, можемо да се упитамо до које је мере и сам тај ауторитет и у име чега је осуђивао и да ли је наслућивао до чега ће одвести пут којим ће се наука кретати.

Још пре неколико година била је мода да се на догађаје те епохе гледа са велике висине: владало је мишљење да је реч само о средњовековном мрачњаштву суоченом са светлостима науке. Кривица је приписивана само једној страни, а врлина другој. А ми, који смо модерни и просвећени, ми смо изнад свега тога и можемо да судимо. Али како нас догађаји до којих је дошло последњих година приморавају да се упитамо шта заправо желимо да постигнемо нашом науком – и још више – шта она може да учини од нас, сада на ту епоху пада друга светлост. То је свакако један од разлога што се она све више проучава. Ренесанса с разлогом узнемирава данашње духове; ми покушавамо да помоћу ње схватимо куда идемо.

Никола Кузански (1401-1464)

Постоји филозоф који се може сматрати кариком између средњег века и ренесансе: то је Никола Кузански. Он је био последњи велики средњовековни мислилац. Међутим Бруно, Кеплер, па чак доцније и Декарт, сматрали су да се њему може приписати заслуга или грех – зависно од суда о том питању – што је тврдио *да је свемир бескрајан*.

Како је он стекао то убеђење? Почев од XII века, прибегавајући метафори, Бога су описивали као сферу чији је центар свугде, а опсег нигде. Та дефиниција признаје Богу свеприсутност, а лишава га сваке просторности.

Никола Кузански пренео је тај опис Бога на свемир. По њему, свемир има свугде своје средиште, а нигде свој опсег – будући да је Бог и његово средиште и његова периферија и да је Бог свугде и нигде. Та ванредна формулација указује на то да рационална представа о бескрајном свемиру није у почетку била откриће науке, него да потиче из религијског импулса: никла је идеја о Богу, или, боље речено, из неуспеха сваке идеје о Богу, пројектоване затим на универзум. То се догађало почетком ренесансе.

Последице те идеје о бескрајном свемиру превазишле су сва предвиђања. Психолошке и духовне последице „коперниканске револуције", откриће чињенице да се Земља окреће око Сунца – све се то супротставило убеђењу по коме је Бог створио цео свет само за човека. После векова геоцентричне представе, и та је фундаментална идеја била уздрмана.

Оставићемо по страни друге велике мислиоце ренесансе. Поменућемо само узгред *суђење Галилеју*. Нећемо говорити ни о *Њутну*, па чак ни о *Паскалу*. Стижемо до првих модерних филозофа: *Декарта, Спинозе, Лајбница*.

РЕНЕ ДЕКАРТ (1596-1650)

Образовање је стекао у Језуитској школи *La Fleche*. Занимљиво је поводом тога констатовати колики су независни духови који су допринели да се промени ток историје и обележи почетак нових епоха, прошли кроз традиционалне језуитске школе. Волтер је, на пример, добио исту врсту васпитања. То свакако није зато што су језуити наводили своје ђаке на револуционарне активности. Али очигледно су настојали да код њих развију снажну и независну способност размишљања, која је на крају имала неочекиване ефекте.

Декарт је 1637. објавио своју *Расправу о методи*, једно од најчувенијих дела у историји филозофије, написано на француском језику – дакле, на народном језику и у најсажетијем могућем облику. Декарт у њему излаже јасним и свакоме доступним језиком, без икаквог традиционалног жаргона, са савршеном једноставношћу, суштину једне нове методе.

Тиме обележава почетак модерне мисли.

За Декарта, идеал који би требало да се постигне у мишљењу био је *математички модел*.

На то дивљење према математичкој мисли наилазимо стално код филозофа, почев од Питагоре. Оно што је изазвало њихово дивљење, често помешано са завишћу, били су јасноћа, савршена прозирност резоновања и *безусловна сигурност*, аподиктичност која је из ње следила.

У наше време, напротив, многи мислиоци гледају са извесном снисходљивошћу на рационализам једног

Декарта. Поносни на наше психолошко знање, на нашу психоанализу, на свест коју смо стекли о двосмислености, сложености и узајамном прожимању духа и тела, индивидуалног и друштвеног, природног и историјског итд., врло смо склони да јасну класичну мисао XVIII века сматрамо симплицистичком.

Хтела бих овде, напротив, да признам нашу данашњу неспособност за онај дубоки интелектуални доживљај, који је за мислиоце оног времена представљао математички доказ. Они су се дивили математици управо зато што им је пружала *искуство сазнања* и зато што је њихов смисао за сазнање био жив, док је у нама ослабио. Ми учимо у школи да докажемо да збир три угла у троуглу износи 180 степени. Једном стечен доказ остаје инертан, у свесци или у књизи. Ми не доживљавамо или једва доживљавамо његову очитост. Не интегришемо га у наше искуство.

Математички доказ се остварује корак по корак. Долази трелутак кад га имамо у целини пред нашим духом, кад видимо његову кохерентност у потпуној прозирности. Нема ту ничег скривеног. Ствари о којима имамо чулни доживљај, сасвим су другачије. На пример, оловка: одмах видимо да је то оловка, и ништа више. Али оловка има неки свој садржај, који ми не видимо. Има у себи неку тајну коју ми не расветљавамо. Она има *неко своје биће*, за себе саму. То биће свакако није оловка. Оно је увек нешто више него што о њему знамо. Оно је непрозирно. Зато су се људи у време Декарта радовали што у математици имају посла само са *односима*, и то сасвим јасним за разумевање. Могли су да буду *сигурни* – не готово сигурни него сигурни без резерве, без остатка. Сетимо се овде платоновског разликовања између мишљења и знања.

Мишљење, то је било оно приближно; знање је била сигурност, извесност у својој интегралности, без икакве сенке или сумње. Управо ту јасност налазимо код Декарта. За њега, као и за друге мислиоце његовог времена,

та јасноћа сазнања била је део божанске јасноће. Кроз њега су се они приближавали божанском. Декарт се дивио јасноћи мисли и извесности која из ње проистиче. Поводом њега може да се говори о љубави, о страсти према извесности.

Он, дакле, решава да се посвети трагању за *извесношћу*, да се више не задовољава никаквом приближношћу ни у једној области. Будући да је Холандија тада била најслободнија земља у Европи, он одлази у Холандију. Одлучује да за тако смео духовни подухват треба да поседује максимум материјалне сигурности. Све што је дотад мислио да зна, подвргнуће критичком испитивању, тако строгом да ће бити одбачено све оно у шта се може и најмање посумњати. Сматраће истинитим оно што не оставља места ни најмањој сумњи.

Шта је он, дакле, дотад сматрао истинитим? Размишљао је: много тога сам доживео, много читао, срео многе чувене људе и прихватио њихова учења; много сам путовао. Шта сам, све у свему, научио? Изванредну разноврсност мишљења и схватања. Књиге се међу собом не слажу; не слажу се међусобно ни људи, ни народи. Како онда могу бити сигуран да постоји нешто истинито? Како могу да стекнем извесност, једнаку оној математичкој?

У том циљу. Декарт одлучује да себе самог преиспита и да отад на свако наводно знање примени оно што је било названо *методском сумњом*. Она се тако назива зато што ту уопште није реч о оној уплашеној сумњи која може да обузме неку душу, и против њене воље. Декарт сумња зато што то хоће. То је одлука, то је метода, која је слободно одабрана; намерна сумња, одлучно спровођена у циљу неког одређеног резултата. Сумња треба да му омогући да пронађе извесност. Ту смо, дакле, веома далеко од било каквог скептицизма. Да бисмо сазнали нешто извесно, треба да прођемо кроз сумњу. У том случају се говори о *хиперболичној* сумњи, јер се она протеже на све и не познаје никакву границу. Декарт ће

тотално сумњати у све док не наиђе на нешто у шта ће му апсолутно бити немогуће да посумња.

Ту методску сумњу Декарт води од периферије ка средишту оног што је дотад мислио да зна, следећи неку врсту спирале која се сужава око њега, као мислећег субјекта. Он најпре сумња у оно што је научио из књига, или чему су га други научили; сумња у своја сопствена чулна искуства. Можда су то искуства слична онима из снова, тако да се заправо непрекидно обмањујемо. Он сумња у све: не постоји ништа извесно. Он је, уосталом, предвиђао од почетка: можда ме методска сумња неће довести ни до какве извесности; онда ћу поседовати бар једну: да ништа не могу знати са сигурношћу. На то се припремио.

Али извесност до које долази није баш та. Постоји нешто што ипак може да каже са сигурношћу да се не вара, а то је: „ја сумњам". Он не може сумњати да постоји неко „ја" које сумња. Ту налази своје место чувена Декартова изрека: „Ја сумњам, ја мислим, ја постојим". Ко сумња, тај мисли. Ко мисли, тај постоји. Отуд: „Мислим, дакле, постојим". *Cogito ergo sum.*

Ту „дакле" (*ergo*) није термин закључка. Мисао није изведена из сумње, нити је бивствовање изведено из мишљења. Реч је о интуицији, о тренутном схватању духа, о очитом доказу. У тренутку када субјект себе схвати као „сумњајућег", он себе схвата као „мислећег" и „постојећег".

После свих пустошења која је извршила хиперболична сумња, ми се налазимо пред јединственом извесношћу: мислећи субјект је сигуран у себе самог. Ово је веома значајно. Видели смо на самом почетку овог рада да се филозофија рађала из питања о бићу, о ономе што опстаје у свету који се мења. Али на прагу модерног доба наилазимо на ту усамљену извесност, у почетку лишену света који би је окруживао: извесност која је схваћена искуством непробојним за сумњу од стране мислећег субјекта, и једино од њега.

То је у историји филозофске мисли неупоредив тренутак. Можемо после да критикујемо било који део Декартове филозофије – чак и исказ „мислим, дакле. постојим" био је оспораван – али се Декарту не може одрећи место које је стекао усамљеном афирмацијом мислећег субјекта.

Али постоји нешто јалово у тој првој картезијанској извесности: „мислим, дакле, постојим". Може се рећи да она не води ка било чему, осим ка себи самој. Ако постоји само субјекат, како стећи неко друго знање? Можемо ли се задовољити самом поставком мислећег субјекта? Свакако не можемо – и Декарт је морао да осети тешкоћу човека да не допусти да буде тако затворен. Онда је у његовом раду дошло до извесне интервенције.

Покушао је да установи методу, *теоријска правила* да би се добро управљало својом мишљу: не полазити никад од нечег што није извесно сазнање; анализирати сваки термин своје мисли све до његових најједноставнијих елемената; сређивати те елементе према њиховој све већој сложености, да би сложени елементи били јасно схваћени. Најзад, проверити да цела серија не садржи ни једну празнину и да је њен поредак јасан и потпун. Само под тим условом ће моћи да се говори о знању.

С друге стране, Декарт увиђа чињеницу да ће његова истраживања дуго трајати, а да практични живот, у међувремену, неће чекати. Он, дакле, разрађује *привремени морал* по коме ће да се понаша докле год буде трајало његово теоријско трагање за извесношћу.

Упадљив је контраст између његовог теоријског става и његовог практичног става. У самом тренутку када је са радикалном смелошћу доводио фундаментално у питање све своје знање, целу своју представу о универзуму, он је смислио један морал, сав од опрезности и конвенције, како би избегао да у току свог теоријског истраживања буде ометен тешкоћама практичне природе.

Пошто још није био сигуран ни у шта сем у постојање субјекта који сумња, није располагао никаквим темељем који би му омогућио изградњу личног морала. Оценио је, дакле, да је једино што је могао да уради било да привремено усвоји пут праве средине, то јест да прилагоди своје понашање ономе што је захтевало друштво, да својим поступцима не изазове око себе никакву узнемиреност. Тај му је мир био неопходан за филозофско истраживање. Неправедно је указивати на Декартов привремени морал и проглашавати га зато конформистом. Понашање које је усвојио било је пре један од услова да би могао да постави она радикална питања која су отворила пут ка модерном добу.

Да би остао на терену извесности, морао је да разради концепте и резоновања која не допуштају никакву грешку. Поставио је, дакле, захтев за *јасним* и *разговетним* појмовима. Хтела бих да то подвучем, јер ми живимо у једном времену где се многи радо служе конфузним, надуваним и двосмисленим појмовима. Појам је јасан када је савршено одређен, то јест јасно ограничен у односу на друге појмове. А појам је *разговетан* када његово разумевање духу изгледа савршено прозирно. Јасноћа такорећи чува границу појмова; разговетност је оно што је унутар тих граница. Јасни и разговетни појмови су нам потребни да бисмо могли да мислимо сходно истини.

Вратимо се сад оној првој извесности; стеченој помоћу методске сумње: мислим, дакле, јесам. Како се може наставити, ићи даље? Декарт је добро увидео да се не може ићи даље од извесности мислећег субјекта ка извесности постојања спољашњег света. Ту нема никаквог прелаза. Он је, напротив, пронашао пут који га је одвео од постојања мислећег бића до постојања Бога. Утврдио је да у себи самом поседује идеју о Богу, то јест, идеју о савршеном бићу. Али он сам је субјект који сумња, који, дакле, у својој природи поседује несавршенство сумње. Будући да је он сам несавршен, он не може сам да буде извор идеје о апсолутно савршеном бићу. Представа о

савршеном бићу мора да има свој извор у неком бићу бар исто толико савршеном колико и сама та представа, дакле, у Богу.

Ту се налазимо пред новом верзијом онтолошког доказа, верзијом која овај пут обухвата и коначност мислећег субјекта. Полазна тачка није више појам о Богу, него управо представа коју тај мислећи субјект може да поседује о савршеном бићу, представа која не може да потиче од несавршеног субјекта. То мора, дакле, да има свој извор у самом савршеном бићу, у Богу Будући да, по Декарту, идеја о савршенству може да потиче само од неког бића савршенијег од „ја" и савршенијег од саме те идеје, из тога следи да присуство идеје о Богу у мислећем субјекту већ подразумева један чин, једно присуство Бога.

Ако ту нову верзију онтолошког аргумента упоредимо са оном старом, Анселмовом, видимо у чему се она разликује од ње, а то нам омогућава да схватимо шта се заиста ново појављује у схватању нових времена. Ту пресудни фактор више није логичка анализа појма, него сам извор појма унутар мислећег субјекта, спознаја коју му даје његова супстанца и која открива божански допринос. Тако се потврђује постојање Бога и Декарт више не може да га доведе у сумњу.

Ту следимо ток мисли веома карактеристичан за Декарта. Видели смо, он је себи обећао да ће у све да сумња. Да би у томе успео, да би радикализовао своју сумњу, прибегао је чак хипотези злог генија, кадрог да га превари лажним доказом. Зашто он сад више не предвиђа такву могућност?

Вратимо се уназад: Декарт је на почетку поставио захтев за јасним и разговетним идејама, које су му једине могле омогућити да дође до истине. Сада, међутим, када је постојање Бога било доказано, његово поверење у јасне и разговетне идеје било је оправдано: ако Бог постоји и ако је он савршено биће, његово савршенство подразумева да је *истинит*; а ако је Бог истинит, онда је немогуће замислити злог генија који би био моћнији од Бога и који би

зато могао и преварити човека који размишља следећи јасне и разговетне идеје. Ако ја, дакле, настојим да прибегавам само јасним и разговетним идејама и ако ми се нешто, на основу њих, учини истинитим, онда сâм истинити Бог постаје јемац истинитости оног што мислим.

Према томе, видимо да је овде интелектуални поступак кружног карактера: постојање Бога доказано је помоћу јасних и разговетних идеја, а Бог гарантује истинитост тих идеја. Али реч је о методолошком кругу. а не *circulus vicio-sus*-у, обичном окретању у круг.

Кружни пут мисли није логичан, него егзистенцијалан: мисао се отиснула даље од нормалне моћи логике, а оно што је тада пронашла, потврђује ваљаност тако поднетог ризика.

Божанска истинитост гарантује ваљаност јасних и разговетних идеја. Сазнање отуд за Декарта има готово религиозан карактер.

Многи савремени мислиоци су склони да Декартов рационализам сматрају превазиђеним и сумарним ставом, јер он не води рачуна о психолошким датостима, нејасноћама и двосмисленостима које су инхерентне нашим условима мишљења. Али ти критички духови пренебрегавају *доживљену* природу рационалног код Декарта, његов религиозни акценат и његову везу с Богом.

Али ако је Бог јемац наше мисли, како протумачити да смо се често варали? Декарт поставља проблем заблуде. Он је објашњава несразмером која постоји између наше воље и нашег схватања, дакле, између наше способности *хтења* и наше способности *сазнања*. Наша воља је бескрајна и по њој највише личимо Богу. Наше разумевање је, напротив, ограничено. Кад га воља повуче да пређе своје сопствене границе, човек запада у заблуду. Узрок заблуде се, дакле, не налази ни у бескрајном својству воље, ни у ограниченом својству разумевања, него у чињеници да се човек, због прве, тј. жеље, упушта преко границе своје моћи разумевања.

По Декарту, Бог је у исти мах вечан, непроменљив и слободан. Како да то разумемо? Кад кажемо „слободан", мислимо на неку акцију или неку одлуку у времену. Очито је да спој тих трију својстава у Богу остаје у нама ван свяке представе. Декарт то добро зна. Оно што би тиме хтео да каже, јесте чињеница да је у вечности и слободи Бог тако велик да би могао, кад би хтео, да промени математичке односе, на пример, у геометрији. Том афирмацијом, Декарт наглашава првенство воље не само код човека, него и код Бога. Првенство одлуке, решења. Исто као што у нама примат има воља, тако и у Богу божанска одлука у њему унапред пресуђује о свему другом. Бог је, дакле, слободан. Али треба добро разумети да то није било каква слобода, него *Божја* слобода.

У време о којем говоримо, филозофи-верници су строго себи забрањивали да Богу придају антропоморфне црте било које врсте. Бога не треба представљати по човековом узору. Зато Декарт тврди да је Божја слобода извесна слобода равнодушности. Шта то значи? То значи да Бог није подложан резултатима које намерава да постигне. У Богу нема никаквог места за сумњу: он не тежи за нечим. То је веома дубока мисао: не постоји финалност, циљ, изузев тамо где нешто недостаје. Не може, дакле, да постоји финалност код савршеног и вечитог бића. Нема у њему никаквог напора усмереног ка неком циљу, па према томе ни било каквог разлога, у људском смислу, да се ради нешто на овај или онај начин. Зато Декарт поводом Бога говори о равнодушној слободи.

У вези са том темом, он користи формуле које нас изненађују све док не учинимо нужан напор да их разумемо. Божанска је слобода равнодушна. Насупрот томе, за нас, људска бића, она би представљала најнижи ниво слободе, онај на коме можемо да бирамо само између две једнаковредне могућности. За нас, створења сачињена од мањкавости и коначности, таква слобода не би имала никаквог смисла. Равнодушност или произвољност за нас управо и не значе слободу. Према томе,

супротност између божанске слободе и људске слободе је радикална.

Видели смо да Декарт, на основу извесности о мислећем субјекту (*cogito ergo sum*), није могао да се увери у постојање спољашњег света. Требало је да се увери у постојање Бога, а затим, помоћу божанске истинитости, у ваљаност јасних и разговетних идеја, пре него што је поново пронашао искуство ствари. Међутим, спољашњи свет се намеће на толико начина нашим чулима и нашој мисли и ми о њему имамо тако јасне и разговетне представе, да, ако је Бог истинит, можемо се сложити да је тај спољашњи свет стваран.

И Декарт поставља себи питање о оном што опстаје кроз промену. Он држи у руци комад воска, који је тврд, бео, хладан, без мириса, одређеног облика. Приближава га ватри, загрева га, комад воска се размекшава, мења боју и мирис. За разлику од старих милетских мислилаца, Декарт се не пита шта опстаје у целини универзума, него шта опстаје у том комаду воска. Сва својства се мењају: оно што опстаје је појам: то је још увек восак.

И зато су Декарта назвали рационалистом. Све што сачињава спољашњи свет, за њега је, у суштини, појмовне, геометријске природе. Видљива, опипљива својства не сачињавају суштину ствари. Њихова је суштина протезање, *просторност*. Просторност, то није празнина. Она је „нешто". Доказ тога је чињеница да просторности има тамо где има тела, а тамо где их нема, нема ни просторности. Код Декарта налазимо истовремено физичку реалност просторности и геометризацију физичке стварности. По њему, нема ни празнине, ни атома. Постоји само стварна просторност тела, и зато је његова физика математичка.

Свет просторне реалности, спољашњи свет, је владавина пасивности: у простирању налазимо само *кретање пренето споља*, никад неки спонтани покрет. Тело у покрету гура неко друго и тако даље.

Декартова филозофија је апсолутно *дуалистичка*: све што постоји, своди се на *две реалности*, које су фундаменталне, и које се не могу свести једна на другу: *просторност и мишљење*, *res extensa* и *res cogitans*. Мишљење је активно и само себе, спонтано, покреће. Просторност је пасивна, сваки њен покрет преноси се споља.

Из тога Декарт изводи два захтева.

Први захтев: све што се простире, *природа*, може да буде објашњено једино *спољашњим* односима, механицистичким теоријама, а никад спонтаним кретањем или променама, „снагама" или унутрашњим, мање-више магичним „својствима". То остаје тачно чак и када је реч о живим телима. Зато код Декарта налазимо чувену теорију о *животињи-машини*. Тело животиња се простире. оно је, дакле, у својој суштини пасивно и подложно механичким законима кретања. И људско тело је такође механичке природе, и зато је Декарт, сматрајући да су страсти ствар тела, хтео да их објасни кретањима „анималних духова", то јест, разних „животних сокова" (течности) присутних у телу.

Његова је биологија, дакле, у ствари само део његове физике. Декарт је несумњиво *у своје време*, учинио велику услугу модерној науци, наметнувши јој *захтев да се признају само механицистичка објашњења*, јасна и проверљива. Тако је искључио многа наводна средњовековна тумачења која су још затварала путеве ка правим истраживањима, ширећи веровање у дејство тајанствених „окултних својстава", садржаних у стварима, као што је. на пример, *vis luminosa* била довољна да објасни светлосне појаве, итд.

Други захтев: он се односи на *res cogitans*, на *мишљење*. Оно што је дух, што потиче од мисли, то је, по Декарту, *чиста интериорност* и *чиста активност*. Ни воља ни разумевање нису никад покретани споља. Ништа не би Декарту било чудније од данашње тенденције да се подвизи, дела или злочини објашњавају готово у потпуности спољашњим утицајима. искључујући на крају сваку

заслугу или сваку одговорност. Код Декарта, мисао и воља захтевају своју радикалну интериорност и своју интегралну спонтаност. То је, упоредо са механизмом простирања, волунтаризам духа.

Такав дуализам изазива тежак проблем. И сам Декарт је знао да се из њега неће извући. Коначно, кад је *хтео* да дигне руку, рука му се дизала у *res extensa*. у простор; кад је осећао неки бол у телу, осећао га је и у свом духу. Декарт није решио проблем везе између душе и тела. Он је то покушао наводећи чувену малу жлезду, епифизу, која се налази при дну малог мозга, као место те везе. Али то ништа не објашњава. Питање није у том где се успоставља та веза, него у следећем: како две, узајамно потпуно стране супстанце, могу да делују једна на другу? Али двоструки захтев, онај механицистичког објашњења за *res extensa* и апсолутне одговорности „мислеће ствари", био је за Декарта толико важан да му је жртвовао кохерентност свог система.

С друге стране, тај систем дозвољава могућност бесмртне душе. Тело припада простору, и раствара се у њему. Душа, као чиста интериорност мисли, не раствара се са њим.

Шта ће бити морални став човека који се определи за картезијанску филозофију? Он ће бити веома близак ставу стоика. Пре свега, треба схватити поредак створен Провиђењем. Онај ко једном схвати нужност коју је установио Бог, открије у себи спокојство које једино омогућава правилно суђење Довољно је, према томе, *јасно видети* да би се *добро поступало*. Ту наилазимо на Декартову јасноћу и на његов смисао за стварни живот: нећемо научити да правилно судимо у књигама о филозофији. То је, пре свега, једна *навика*: треба вежбати свој дух, навиђи га на нужну тежњу за здравим мишљењем и суђењем. Кад је једном стечена та навика, правилно суђење пружа највећу срећу сусрета са сазнањем. Мислилац онда доживљава неку врсту блаженства.

СПИНОЗА (1632-1677)

Барух де Спиноза родио се у Амстердаму, у породици португалских Јевреја и цео је живот провео у Холандији. За њега ништа у животу није било важније од независности мисли и њега као људског бића. Издржавао се брушењем сочива за наочаре. Целог је живота био релативно сиромашан, и кад је умро, морали су Лајбниц и неколико других пријатеља да поднесу трошкове сахране и да се постарају за његове рукописе.

За живота је објавио само два дела: *Принципе картезијанске филозофије* и *Теолошко-политички трактат*. А пошто су његова дела, нарочито друго, изазвала велики скандал, Спиноза је одлучио да више ништа не објављује. Тако се већина његових радова појавила тек после његове смрти – између осталих, и његово главно дело, *Етика*, једно од ремек-дела западне филозофије.

Спиноза је умро у својој четрдесет и петој години. А могао је да има и сасвим другачији живот: била му је понуђена катедра на Хајделбершком универзитету, једном од најчувенијих у оно време. Он је понуду одбио, мислећи да би тамо изгубио своју независност, да му не би допустили да слободно мисли и предаје о ономе што је сматрао истинитим.

Независност по сваку цену – то је главно обележје његовог живота и његове мисли. То нам изгледа још упечатљивије кад се упознамо с појмом који је он учинио средиштем своје филозофије: то је појам *нужности*. Независност-нужност, повезани цртицом, то је Спиноза.

Покушајмо, дакле, да схватимо тај парадокс. Бавићемо се ту само његовом *Етиком*. Била је написана на латинском и њен је пун наслов *Ethica more geometrico demonstrata*, што значи: *Етика приказана геометријском методом*. Има ту нечег што изненађује. О етици се стварно не може говорити не уводећи у игру слободу. О етици се не може говорити поводом ствари које нису слободне. Цреп који падне с крова и усмрти неко људско биће не извршава неки чин супротан етици. будући да није слободан. Ко каже „етика" мисли „слобода" – а како би се могла оправдати нека етика која се обраћа неизбежно слободи, *more geometrico*, путем геометријске методе?

Прва књига се бави Богом. Дело почиње као геометријска расправа, набрајањем аксиома и дефиниција, па наставља о теоремама и доказивањима. Ако Спинозин поступак упоредимо са Еуклидовим, констатујемо да Спиноза себи дозвољава само једну додатну слободу: да на неким местима уведе scolies, неку врсту маргиналних објашњења или коменатара, у којима се аутор слободније изражава. Кад му неки исказ изгледа посебно важан са филозофске тачке гледишта, он демонстрацији додаје сколију, коју може да разради на неколико страница, сходно свом филозофском импулсу.

Какав значај има тај геометријски облик, на шта он обавезује?

Етика је тако доказана геометријском методом. Треба, дакле, да схватамо како се ту спајају етика и геометрија, како *слобода* етике и *нужност* геометрије остварују своје јединство. Ту управо наилазимо на центар Спинозине мисли: слобода и нужност чине једно. Коначно, слобода *је* нужност, а нужност *је* слобода. Али треба да пођемо путем који води до таквог резултата и који му даје смисао.

Прво поглавље, *De Deo*, бави се Богом, а започиње појмом *супстанце*. Бог је супстанца. То нас подсећа на Милетску школу. Али код Спинозе реч „супстанца" има сасвим радикалан смисао. Она не означава ни воду, ни ваз-

дух, ни ватру, ни безграничност. Супстанца – то је биће утолико што је свој сопствени темељ, што је оно у себи, по себи и за себе – то јест, биће у апсолутној самодовољности, и не зависи ни од чега другог ван себе самог. Супстанца – то је Бог. Она је вечита, а за Спинозу то значи да је безвремена.

Ту смо веома далеко од хришћанске концепције. Човек-Бог је парадокс, потпуно туђ Спинози. У том погледу он остаје тесно везан за јеврејску традицију, која потпуно одбацује сваки антропоморфизам када је реч о Богу.

Супстанца, самодовољно биће, поседује *атрибуте*. Није их лако објаснити. Они одговарају разним начинима на које се Бог распростире. Када кажемо да је Бог у себи, кроз себе, свој сопствени узрок, ми конципирамо биће потпуно затворено у себе. које се не распростире. Атрибути су начини распростирања супстанце. По Спинози има их бесконачно много. Али нама су позната само два: *простирање* и *мишљење*. Ово нас опет подсећа на Декарта. Али ту се догађа нешто сасвим другачије. Код Декарта, била је реч о радикалном индивидуализму. Код Спинозе, простирање и мишљење само су, између безброј других атрибута који су нам непознати, два атрибута једне исте супстанце. Сваки је атрибут бесконачан, али Бог је *апсолутно бесконачан*. Он је бесконачност бесконачних атрибута.

Будући да је супстанца *једна* и да нема ничега ван ње, њена је јединственост истоветна са нужношћу. Одсуство нужности могуће је једино када је реч о мноштву елемената. Ако постоји само једна једина супстанца, и ништа друго, онда нема ни дуализма, ни плурализма – постоји само биће и његова нужност.

Ту нужност супстанце Спиноза претвара у оружје *против сваке финалистичке концепције* бића, против сваког коначног узрока. Видели смо да је Декарт приписивао Богу слободу равнодушности да му не би придао неку финализовану схему мишљења. Спиноза се с њим слаже у

том погледу. али он иде и даље. Он у Богу не сагледава слободу равнодушности, него нужност. Бог је нужност и ако треба говорити о божанској нужности, треба рећи: у Богу су слобода и нужност потпуно иста ствар.

По Спинози је, дакле, коначни узрок једна људска предрасуда, потпуно супротна идеји о Богу. Али она се супротставља и правој слободи. Шта то значи? Када ми настојимо да постигнемо неке циљеве у функцији недостатака од којих патимо, ми заправо нисмо слободни. Недостатак, мањак, нас, напротив, потчињава. Права је слобода у сазнању нужности супстанце, са свим што из тога следи, и то не само у њеној спознаји него и у пристајању на њу. Покушајмо да то схватимо.

Ту у основи постоји извесна аналогија са искуством сазнања и његовим обавезујућим својством. Када нам у геометрији доказују да три угла једног троугла заједно износе 180°, и кад ми на то на крају кажемо „разумем", то значи да кажемо „да" притиску доказа. Не можемо рећи: „Разумем, али се не слажем". Чим нам се нужност садржана у доказу намеће, наш дух осећа право задовољство, признајући његову ваљаност и нужност. По Спинози, постоји нешто аналогно у правој слободи.

Права је слобода у дубоком сагледавању нужности праве супстанце. То се сагледавање не састоји у простом интелектуалном схватању, него у схватању које је у исти мах и пристајање, једно „да", као доказ у геометрији. Ми смо сагласни, јер нас је аргумент убедио, јер је добио пристанак нашег разума.

Зато се коначни узрок може, по Спинози, само супротстављати, не само идеји о Богу, него и идеји о правој слободи. Декарт није тако мислио. Он је, напротив, говорио да слобода равнодушности, она која припада Богу, за човека представља најнижи ниво слободе.

По Спинози, човек има задатак да усвоји божанску нужност, да не би био више роб људске жеље, да не би желео ништа друго него само нужност Бога. Слобода и нужност се поистовећују.

Видели смо већ нешто слично код стоика. Бити слободан, за њих је значило бити сагласан са нужношћу света, нужношћу која је потицала из универзалне душе. Да би се такво учење схватило и доживело, слобода би требало да има неки импулс сличан ономе који сугерише Спиноза, иако не би проистицао из неког рационалног доказа. У оба случаја, тежња је усмерена ка истој врсти величине: величини воље која испољава снагу превазилазећи себе саму.

Није чудно што је човек који је у својој независности давао духу предност над било чим другим, разрадио филозофију која је морала да га доведе у сукоб са свим верским институцијама његовог времена. Имао је тешкоћа са јеврејском заједницом као и са хришћанским црквама, и управо је то и био разлог што већина његових списа није објављена за његовог живота. Међутим, тај исти човек је сматрао да је највише блаженство у поистовећивању слобода, с божанском нужношћу. У његовом делу наилазимо на неку врсту рационалног мистицизма. Етика изложена по геометријској методи мора да разоткрије божанску нужност оним истим сјајем којим зрачи математички доказ – тај очити доказ који, упркос сталној склоности нашег духа према коначном узроку, истовремено придобија нашу интелигенцију и нашу вољу. Супстанца код Спинозе је слична представи коју је о њој имао Парменид. По Парменидy, као што се сећамо, супстанца је једна, једноставна, недељива, вечна. Али „вечна" ту не значи да непрекидно траје. Супстанца је вечна зато што је она биће по себи. У томе се приближавамо библијској етици. У Библији, када Бог каже „Ја сам вечност", то не значи ништа друго него кад каже „Ја сам онај који јесте", а то значи „Ја сам Биће". Супстанца је код Спинозе бесконачна у истом смислу. Она је Бог. Зато је, кад он своју *Етику* излаже полазећи од супстанце, Бог заправо његова полазна тачка: *de Deo*.

Целокупна је Спинозина филозофија као изванредно широко и богато ширење једне варијанте онтолошког

доказа. У њеном средишту налазимо оригиналну тезу: Бог и супстанца чине једно. По Спинози, Бог-супстанца нужно постоји. Он не може да не постоји. Ту се сусрећемо с таквом снагом постојања – сви ти начини казивања клизе на неки начин један у други и замењиви су узајамно – да би само нека противречност у самом Богу могла спречити његово постојање. Али то је, каже Спиноза, немогуће: будући да је Бог бесконачан, он има и бесконачну моћ да постоји, и нема ничега, ни у њему. ни ван њега, што би могло да угрози ту моћ. Он, дакле, нужно постоји. Ако за Спинозу постоји неко обавезно сазнање, једна извесност, онда је то та. Све остало може да буде само изведено из ње, све остало извлачи своју очитост само из тог извођења. Густина бића у идеји о Богу као супстанци је толика да је помисао по којој Бог не би постојао напросто незамислива.

Хтела бих да ту нешто напоменем. Филозофи тог доба, Декарт, Спиноза, Лајбниц, имају једну заједничку црту. За њих је „природно" да постоји биће, а нимало није природно да је пре тога могло постојати ништа. Хајдегер је, напротив, у наше време обрнуо тај однос. Он поставља питање: зашто постоји нешто, а не ништа? Изгледа да је за духове нашег времена ништа постало „природније", непосредније исконско од бића. Да би постојало биће, требало би покренути посебну врсту узрочности, иначе би постојало само ништа, али непостојање ничег као да не захтева никакав узрок. То је ново становиште. Током целе историје мишљења, људи су полазили од идеје да је присуство бића „природније" од присуства ништа. То се јасно види посебно код Грка који нису хтели да знају ни за какво стварање. Јудео-хришћанској традицији потребно је стварање да би био створен свет, али Бог је вечан. Бог је као биће изгледао непомичан. Постоји једна тенденција, све јача у модерном добу – да се у извесном смислу небићу даје приоритет над бићем и осећа потреба за објашњавањем „да постоји нешто, а не ништа".

Спиноза мисли у самој пуноћи бића. Он чак не може да замисли да би бесконачни Бог, својом бескрајном моћи постојања, могао нечим бити спречен да то буде. Њему је, дакле, немогуће да не постоји. Ту се потпуно афирмише *монизам* постојања бића.

Две Декартове супстанце постају ту два *атрибута* једине супстанце, једина два која знамо, док их она има безброј. Простирање и мишљење су, дакле, та два атрибута. Бог је *causa sui* и темељ свега што јесте. А будући да је све што јесте, будући да ништа не може да буде на други начин него путем божанске супстанце, ту се суочавамо не само са *монизмом*, него са извесним *пантеизмом*

Треба још да схватимо шта су код Спиноза *начини* (*modi*).

Ако атрибути означавају бесконачне и вечите видове супстанце, начини су *афекти* супстанце. Та реч потиче од латинског глагола *afficere*, који значи: чинити нешто нечему или некоме. Начин је, дакле, пролазни вид постојања супстанце, који нам се појављује у једноме од два нама позната атрибута. Начини не постоје сами по себи или путем себе самих. Они, напротив, постоје у другој ствари (супстанци) путем ње, и због ње. Њихово постојање је потпуно зависно од друге ствари. Постоје начини атрибута простирања и начини атрибута мишљења. Ова књига је, на пример, један начин атрибута простирања; а мисао коју формулишемо је начин атрибута мишљења. Начини се нижу у атрибутима супстанце, има их безброј, који сви нужно проистичу из супстанце.

Како треба то разумети? Не узрочно, не каузално. Начини проистичу из супстанце, као што својства троугла проистичу из троугла. То значи да је у природи бића, супстанце, Бога да начини буду оно што су. Троугао није узрок чињенице да је збир трију углова једнак 180°. Он није узрок тога у модерном смислу речи. Начини проистичу из супстанце, они су оно што јесу путем изведене нужности.

Однос *нужност-слобода* приморава нас да уђемо у центар Спинозине филозофије. А пошто нас пре свега занима тема филозофског чуђења, дозвољена нам је претпоставка да је његово филозофско трагање поникло управо са те тачке, из тог чуђења: како помирити с једне стране божанску нужност, а са друге ту апсолутну независност у себи.

Сартр, на пример, у својој књизи *Биће и ништавило,* тврди да. ако Бог постоји, не може постојати слобода једног субјекта. Бог би, по њему, искључивао самом тежином свог бића слободу субјекта.

Спиноза је пошао од супротне извесности. Он није жртвовао ни нужност Бога. ни слободу. Тражио је, на најдубљи начин, решење тог сукоба. Он је овако размишљао:

Бог је слободан узрок. он је слободан узрок свега. То значи да Бог делује само по нужности свога бића. Код Спинозе нема ни трага од оне божанске слободе какву је схватао Декарт, услед које је Бог могао све да мења по својој вољи, све до закона природе и математичких односа. По Спинози је Бог слободан зато што делује сходно једино нужности сопствене природе. То треба разумети: будући да је Бог вечита супстанца, апсолутна густина бића, његова слобода у њему самом поседује највиши замисливи степен неизбежне нужности. Идеја о слободи се ту апсолутно поклапа са вечном нужношћу Божје природе. Ту не може бити говора о некој ћуди или промени.

Спиноза је без сумње филозоф апсолутног *par exellence.* И пошто он мисли „у апсолутном", они појмови које и обично разликујемо или супротстављамо нивоу релативних стварности изгарају, такорећи, у једној истој ватри – и супротност постаје јединство.

Слобода и нужност нису уопште два супротна пола: у апсолутном, они постају синоними. За Бога, бити слободно биће, значи постојати сходно својој сопственој нужности, и Бог је зато у исти мах слободан и нужан. Његова

слобода се поклапа с његовом нужношћу, као и са свом нужношћу која из њега проистиче.

Када, дакле, замишљамо да је принуда оног што долази од Бога једна нужност усмерена против наше слободе, ми се извесно варамо. Наша права слобода не може да буде ништа друго него божанска нужност. Нема слободе против Бога, будући да је Бог све, укључујући и нас саме.

Спиноза ту разликује два вида супстанце или Бога, два вида или две функције: *natura naturans* и *natura naturata*. То можемо превести као *стваралачку природу* и *створену природу*.

Стваралачка природа одговара супстанци, која је „узрок по себи"; створена природа проистиче из нужности супстанце, она је скуп *начина*. Нужност, која се у Богу поклапа са слободом, постаје у природи скуп нужних принуда који међусобно повезује начине. У свету је све нужно.

Зато Спиноза одбацује два појма: „контингентност" (случајност) и „могућност". За неку ствар кажемо да је случајна, кад постоји, али је исто тако могла да не постоји. За неку ствар кажемо да је могућа када мислимо да се може, али не мора остварити. По Спинозином систему мишљења, та два појма не означавају ништа стварно. Они напросто произилазе из чињенице да ми не познајемо ланац узрока и последица и не схватамо да они потичу из нужности супстанце. У ствари, постоје само *нужност* и *немогућност*, а обе проистичу из божанске нужности – слободе.

Сад можемо да разумемо шта код Спинозе значи *божанско савршенство*. То „савршенство" нема никакве везе са схемама вредности или коначним узроцима. Оно не садржи никакву тенденцију ка некој стварности коју бисмо сматрали „савршеном" због њене лепоте или среће коју би нам пружала. Не. Када кажемо: „све проистиче из божанског савршенства", то не значи ништа друго него: „све је нужно". Таква концепција, по којој се свака ствар посматра са гледишта божанске нужности, искључује

свако разликовање између доброг и злог, у људском смислу. Ако може да постоји само нужно и немогуће, нестају добро и зло. То значи да Спинозина *Етика* у суштини одбија оно што се обично назива етиком. На тај начин, доспевамо на ниво оне врсте „рационалне мистике" о којој смо говорили на почетку. Ни добро, ни зло: та филозофија, повезујући се са геометријом, поништава сваки коначни узрок, који се онда своди на предрасуду. Разликовање између добра и зла потиче само од нас самих, услед релативности нашег гледишта. Са Божјег гледишта – мада је то већ исувише људски начин изражавања – за онога ко разуме божанску нужност, постоји само савршенство.

Проблем јединства тела и душе, нерешив у Декартовој филозофији, код Спинозе се лако решава. Тело и душа су *модуси*, начини, два атрибута јединствене супстанце. Тело је начин простирања, душа – начин мишљења. Њихова веза се лако може разумети, будући да припадају јединству супстанце. Не би, међутим, требало замишљати да узајамно делују једно на друго: не може бити интеракције између два атрибута – простирања и мишљења. Између оног што се догађа у телу и оног што се догађа у души има, путем јединства супстанце, *паралелизма*. Спиноза нам каже да су поредак и ланчани редослед идеја истоветни с поретком и редоследом ствари. То је јединство, једна иста нужност, посматрана у два вида, али без икаквог међудејства. У супстанци, оба чине само једно. Тело и душа су, у дубини, онтолошки једно, они испољавају исто биће.

Вратимо се још једном на однос слобода-нужност код Спинозе, покушавајући сада да га конкретније схватимо, уз помоћ личног искуства.

Свако од нас, кад га о томе испитују, настоји да оправда одлуку коју је донео, износећи један или више разлога зашто је то учинио. Догађа се, међутим, да се та одлука наметнула чак и без поменутих разлога, јер је укорењена

дубоко у човековом бићу. Када је тако, он добро осећа да су разлози које наводи, иако нису лажни, недовољни и не досежу оно основно. Он је донео ту одлуку зато што, будући да је оно што јесте, није могао да поступи другачије.

О томе је реч: бити слободан у толикој мери да се не може поступити другачије, значи доживљавати коинциденцију слободе и нужности. Такво искуство, које понекад доживљавамо у личном животу, када осећамо да нисмо могли да поступимо другачије него што смо то учинили – то је управо знак одлуке која је потекла из апсолута наше слободе.

Али ако се сазнаје нужност која проистиче из јединствене супстанце, како треба схватити проблем заблуде? Како можемо да се варамо када је све нужно? (Сећамо се да је, у другим терминима, Декарт постављао тај проблем.) Спиноза на то одговара да је заблуда у ствари делимично сазнање, недостатно сазнање. Оно није ништа позитивно, а проистиче из чињенице да наша мисао није ишла довољно далеко ни довољно дубоко. У већини случајева, то је зато што је наша мисао остала под утицајем финалистичких предрасуда.

По Спинози, постоје три врсте *сазнања*. Прва је *чулне* природе: она остаје на нивоу општости, релативно нејасних, и лако је подложна заблуди, јер смо на нивоу чула посебно склони да схватамо ствари у терминима сврхе. Друга врста сазнања је она до које доводи рационална мисао, и помоћу ње се развија научно знање. Трећа је *интуитивна*. Рационално сазнање служи се дискурзивним методом, док интуитивно једним погледом продире у онтолошку дубину. Оно схвата начине као изведене из супстанце и у њима сагледава саму супстанцу и њену нужност.

Наука, рационално сазнање, узајамно повезује начине узрочним ланцима. Интуитивно сазнање не повезује узајамно начине, али и њих, као и њихов узрочни ланац, доводи у везу са онтолошком нужношћу супстанце. Интуи-

тивним сазнањем, ми на неки начин дешифрујемо божанску нужност у самој стварности начина. Интуитивно сазнање је право сазнање. За њим треба да тежимо.

Као и Декарт. Спиноза се пита шта значе *страсти*: каква им је природа и функција. Како се може разабрати из литературе тог века, страсти су у то време биле снажне, али су снажне биле и воља и слобода. Због тога је у душама долазило до сукоба чија нам се величина готово изгубила у сећању. Зато вреди напрегнути слух – можда ту има и нешто вредно сазнања.

По Спинози, душевне страсти представљају извесно ограничење сазнања, један начин самозаробљавања у незнање. Слобода се, дакле, не састоји у препуштању било којој страсти душе, него управо у њеном надвладавању, путем увиђања нужности.

То је, ван сваке моралне побуде, веома дубоко гледиште: кад нека страст наиђе на неотклоњиву нужност, она се гаси као страст. Никад нико није подлегао некој страсти чији је предмет апсолутно недостижан. Свака се страст потхрањује неким остатком наде, она гори захваљујући ваздуху могућег. За онога ко је умео да схвати очиту нужност, неће, дакле, бити потребно да, ради савладавања страсти, испољи изузетно јаку вољу. Снага воље је већ интервенисала *раније*, када је требало схватити очитост нужности. Ако се у томе успело, страсти су већ побеђене.

То је, по Спинози, слобода. Она по њему значи радост и сигурност. Обухватајући божанску нужност, она се поистовећује са њом. Тако нас оспособљава, како каже Спиноза, да сваку ствар посматрамо *sub specie aeternitatis*, са гледишта вечности, у вечитој божанској нужности. У њој вечност душе налази свој смисао: путем вечите божанске нужности која влада над свим што је смртно и пролазно, све је вечно. Могло би се поставити питање: да ли је то код Спинозе *филозофија имманентности или трансцендентности?* Сматра се углавном филозофијом имманентности, нарочито због њеног пантеизма: Бог не

постоји ни пре света, ни ван њега. Али у тој иманентности влада таква трансцендентност, такво превазилажење, које пролази кроз срж бића, да је могуће ту филозофију сматрати најтрансцендентнијом од свих.

Хтела бих, пре но што завршим ово поглавље, да наведем нешто из последње књиге *Етике*:

„Мудрац једва познаје душевни немир, већ, по некој вечитој нужности, свестан себе самог, Бога и ствари, никад не престаје да постоји, и увек поседује право душевно задовољство. Истина, иако пут на који сам управо указао изгледа веома тежак, он се ипак може пронаћи. А свакако мора да буде тешко оно што се тако ретко налази. Јер како би било могуће, када би спасење било ту, нама на дохвату, и кад би се могло наћи без велике муке, да буде од готово свих занемаривано? Али све што је узвишено, исто тако је тешко колико и ретко."

За Спинозу је најлепше оно што он назива „интелектуалном љубављу према Богу." То је *интелектуална* љубав зато што је реч о схватању божанске нужности. А љубав је зато што, кад је схватимо, желимо да будемо исто што и она и да се препознамо у њој. А љубав *према Богу* је због тога што је Бог идентичан са тоталитетом стварности.

ЛАЈБНИЦ (1646-1716)

У поређењу са Спинозом и његовим повученим животом, усредсређеним на рефлексију, Готфрид Вилхелм фон Лајбниц представља највећи контраст: он је био веома активан у свим значајним областима његовог времена. Рођен је у Лајпцигу средином XVII века, студирао је у Француској, у Енглеској и Холандији, где се спријатељио са Спинозом. Много је путовао. Ниједна наука његовог времена није му била страна. Нарочито математика: он је пронашао диференцијални рачун. Бавио се и политиком, законодавством и, што је било ретко у његово време, економијом. У његовом су се духу теорија и пракса узајамно подстицале. Био је саветник принчева. Бавио се архитектуром и технологијом. Занимали су га и верски проблеми: настојао је да зближи протестанте и католике. Као Лесинг, и као други мислиоци у то време, залагао се за узајамну толеранцију. Дописивао се са својим великим савременицима широм Европе, тако да нам се намеће питање, како је налазио времена за све то. А то га није спречило да студентима и потомству учини изузетну услугу написавши кратак преглед своје филозофије који носи чувени наслов: *Монадологија*.

Хтела бих ту да забележим једну малу, споредну напомену. Постоје аутори којима треба напросто прићи и не знајући од почетка тачно о чему је код њих реч и на ком се нивоу бића или живота креће њихова мисао. У њу се продире мало по мало, све док се не стекне способност унутарњег праћења њихових разматрања. Али постоје и други, чији је израз тако садржајан и строг да се не сме

напустити ниједна реченица пре но што буде потпуно схваћена, јер би у супротном она следећа била сасвим несхватљива. *Монадологија* спада у ту другу категорију. То је кратко дело, састављено од низа малих параграфа. Треба разумети сваки параграф, сваки редак, сваку реч.

Лајбницова филозофија се надовезује на све што смо досад изложили, али она у исти мах садржи нешто темељито ново. Он је, са више гледишта, и не знајући, био претеча нове мисли. Био је то изванредно инвентиван дух, као да је поседовао антене за будући развој науке. Неки филозофски појмови којима се служио, код њега су налик на предвиђања оних појмова који ће постати фундаментални за атомску физику или психоанализу.

Лајбниц се налази на прекретници, он припада истовремено најстаријој и најмодернијој мисли. Био је универзални геније. Све области знања утицале су на његову мисао, а из тога није проистекао еклектицизам, него нова мисао.

Сећамо се да је код Декарта супстанца „распростире ствари" (*res extensa*) био сам простор, само простирање тела, за разлику од празног, апстрактног простора геометрије, који је само један замишљен простор. Простирање, не простор, било је за њега права суштина тела.

И Лајбниц се бави проблемом супстанце – то је једно питање које нам је познато још из времена Милетске школе. Али по њему, простирање не може да буде супстанца ствари. Супстанца ствари је *енергија*. Он сматра енергију принципом активности, принципом који је стално у дејству, ако није спречаван. Лајбниц, дакле, не полази од неке инертне стварности, да би се после питао како може да дође до кретања. Он, напротив, полази од извесног принципа активности који треба објаснити. Полазна тачка је урођена енергија која у свом садашњем стању у себи садржи целокупну прошлост, као – у извесном смислу – и будућност. Она је бременита свим будућим могућностима. Да би то изразио, Лајбниц користи појам

коме придаје највећи значај: појам *потенцијалности*. (Сећамо се Аристотеловог „потенцијалног бића".) Енергија је активност која у себи садржи будућност, уколико је ништа не спречава да се догоди.

Зашто супстанца није простирање, него баш енергија? Лајбницов одговор: да би појам супстанце био кохерентан са самим собом, он мора да подразумева јединство. Иначе би супстанца била дељива и растворљива и престала би да буде супстанца. У суштини, супстанца је оно што се супротставља небићу; небићу се, међутим, може супротставити само оно што је неразложиво. Супстанца је, дакле, *суштински* једно.

Лајбниц онда, насупрот Декарту, тврди да се из простирања не би могао да изведе никакав принцип јединства, будући да је оно у суштини дељиво унедоглед. (Није Лајбниц случајно био проналазач диференцијалног рачуна.) Будући да је простирање бесконачно дељиво, оно је лавиринт непрекинутог, континуума, тог поља истраживања које никад не престаје. У њему нема никаквог јединства, било чега што би могло да заснује јединство, оно није супстанца и не ствара никакву стварност, никакво биће.

Морамо, дакле, поћи од нечег *недељивог*, од оног што се *не простире*. То нешто је код Лајбница енергија. Тој недељивој енергији Лајбниц је дао грчко име чији је смисао најпре истоветан са оним који већ познајемо: *атом*, то јест оно што не може да се дели. Он назива атом енергије *монадом*, од грчког *monos*, што значи „један". Монада је јединица енергије, нераспростирућа и недељива.

Лајбниц је дефинише овако: монада је атом енергије – једна тачка у простору, али нераспростирућа – она нема прозора, она одражава цео универзум.

Покушајмо да схватимо те карактеристике, једну за другом, а затим све заједно. Оне као да су испрва противречне или као да се чак узајамно искључују: али управо те тешкоће сачињавају *одговарајућу „представу"* о монади.

Свака монада мора да буде *смештена* у простору, јер она, као што ћемо видети, није само једна тачка у универзуму, него и нека врста *тачке гледишта на универзум*. Зато ће се, зависно од места које заузима, разликовати угао под којим ће она „видети" универзум. Она је, дакле, *смештена*, не случајно ни споредно, него суштински: она је конституисана, таква каква јесте, својом ситуацијом, својим местом.

Смештена у универзуму, монада је, каже нам Лајбниц, *стварна*, а не нека апстрактна тачка попут оних које, на пример, налазимо у еуклидовској геометрији и помоћу којих се може повући нека права, или конструисати неки тродимензионални простор. Није ту реч о математици, ни о геометријској конструкцији: свака монада је стварна. Управо ту се Лајбниц најрадикалније супротставља Декарту. Рећи да монада нема прозора, значи тврдити да није отворена ка спољашњости, ка оном што она није. Ништа не може да делује на њу споља. Њен отвор према оном што она није, налази се изнутра. Сећамо се да је за Декарта простирућа супстанца област механичке интеракције: свако простируће тело је у себи самом инертно, оно може да буде покренуто само споља, оно нема никакву унутрашњу спонтаност. Насупрот мислећој супстанци, *res cogitans*, која је по Декарту чиста воља, чист унутрашњи импулс, *res extensa* је подложна пасивности, у којој само спољни удар може да има неко дејство. Према томе, свака је простирућа честица потпуно зависна од оног што је налази споља, у спољашњем свету, она само од њега зависи, никад од себе саме.

Сасвим је другачије код Лајбница. Монада је „без прозора". Она се не простире, према томе, једноставна је. Ништа не може на њу деловати споља. Све се збива унутар ње саме. Она није пасивност, она је енергија.

Нешто нам можда може помоћи да схватимо шта је монада: покушајмо да је замислимо *у облику неке свести*. И свест је такође тачка, просторно ограничена (посебно не треба изједначавати свест и мозак), недељива (када

дође до цепања или удвајања личности, реч је о случају схизофреније, дакле, оболеле свести, а не свести као такве). Свака свест се налази у простору и заузима одређену тачку гледишта на свет. Свака свест је стварна, није никаква апстракција, а конструисана је рационално. Свест, у извесном смислу, „нема прозоре". Истина, могло би се помислити да су чулни органи прозори свести. Али чулни органи не делују на свест споља. Осећаји, сензације – на пример, осећај плаветнила – не налазе се нигде у нервном систему, нигде у мозгу: у њима не налазимо ништа плаво. Плаво се налази унутар свести. Неуролог може да помно проучава структуру нерава и њихову функцију, он ипак неће пронаћи плаву боју у оптичком нерву. Плаво је осећај, феномен свести не продире споља у свест. Свест остаје споља недоступна, на њу се не може деловати споља. Све се збива у њој, изнутра.

Према томе, све што делује споља на нерве чулних органа, мора, да би постало феномен свести, да буде *интериоризовано*. Само тада свест га препознаје као стваран, као дејствујући, и може да га асимилује. Кад вам говорим, ја очито прибегавам апарату ваших акустичких нерава; не обраћам се, међутим, том апарату, него вашој свести. Само ће се у вашој свести вибрације ваших нерава претворити у звукове, а затим у речи и у значења. Оно што вам кажем, треба да продре у вашу свест да би у њој пронашло свој смисао и тако деловало на њу, *изнутра*. Строго узев, увек само свест делује на саму себе.

Лајбниц је очигледно био дубоко зачуђен интериорношћу свести и тајнама које она садржи. Тај интериоритет и то чуђење изражени су снажно у његовом привидно парадоксалном опису монаде. Својом радикалном интериорношћу, она, као и свет, измиче свакој спољашњој механичкој принуди.

Монада без прозора одражава целокупни универзум: све што за нас сачињава свет – чак и оно што не можемо, или што једва можемо да познајемо, било то и само као могућност, као простор непознатог – све ми то можемо да

имамо у нашој свести. Цео свет за нас постоји утолико што се одражава у нашој свести.

По Лајбницу, у простртости не постоје ни прошлост, ни будућност. Постоји само садашњост. Насупрот томе, монада у својој садашњости концентрише сва своја прошла и будућа стања. Пошто је атом енергије, то јест, истовремено актуелност и могућност, она није нешто већ дато прошлошћу, она је и потенцијалност, будућност. Као одраз целокупног света, она на неки начин у својој унутрашњости концентрише сва своја прошла стања и сва потенцијална стања света.

Зато је Лајбниц о монади дао изненађујућу дефиницију: *она је живо и стално огледало универзума.* Живо огледало, јер она живи, у дословном смислу речи; стално огледало, јер као јединствена, проста супстанца универзума, она је неразорива. И коначно, будући да је монада као живо и трајно огледало перцепција универзума, то значи да га она присваја, као што то чини и свест. Она није свест, она само личи на њу. Другим речима: ми можемо представити појам монаде путем обрасца свести.

И ако је монада перцепција универзума, она не може подједнако да сагледа све његове делове. Све њене перцепције нису подједнако јасне. Лајбниц види разлику између јасних и разговетних перцепција, које назива и „великим перцепцијама" и конфузних или „малих перцепција". Узгред, треба напоменути да мале перцепције, по њему, играју битну улогу, испуњавајући специфичну функцију: оне обезбеђују континуитет, идентитет сваког индивидуалног бића током времена. Лајбниц се, на пример, чуди: како то да ја ноћу, у сну, не знам ништа о себи, а да сам кад се пробудим, ујутро, онај исти који сам био? То је стварно велика мистерија: испружиш се, препустиш сну, заборавиш све, све се прекида, не знаш више ништа о свом животу, а ујутро је све као да није било никаквог прекида: то си опет ти, онај исти који си био. Лајбниц објашњава: док спавам, монада која јесам наставља своју активност и даље има моћ малих перцепција.

Већ смо рекли: Лајбниц је у многим областима био изненађујући антиципатор. Ту смо сасвим близу теорије о несвесном.

Идеја о малим перцепцијама била је неуобичајена у рационалистичком времену у коме је владала јасна мисао. Мале перцепције служиле су одржавању континуитета. Лајбниц, проналазач инфинитезималног рачуна, није био склон било чему што нема континуитет. Он каже: природа не прави скокове. У свему постоји настојање да се одржи континуитет. И хијерархија бића је по њему, према степену јасноће малих перцепција, континуирана. Не само људи, цео се универзум. по њему, састоји од монада, међу којима он успоставља извесну *хијерархију*. На најнижи ниво смешта „једноставну монаду", која има само мале перцепције: и то је *вегетални ниво*. Затим постоје монаде способне за јасније перцепције, које поседују и памћење, а Лајбниц им придаје и „душу", у аристотеловском смислу речи. то јест принцип који од тела чини живо јединство: то је ниво *животиња*. И најзад, постоји трећи ниво, ниво духа, ниво ума, на коме монади постају доступне *вечне истине*.

Али разликовање малих и великих перцепција (или конфузних и јасних перцепција) игра код Лајбница још много значајнију улогу. Поставља се питање: постоји бескрајан број монада; како то да је свака од њих индивидуализована до те мере да је јединствена? Будући да свака од њих одражава универзум, склони бисмо били да их све сматрамо сличним, тако да би коначно постојала само једна, репродукована у безброј примерака, што не би имало никаквог смисла. Једна се од најоригиналнијих Лајбницових мисли састоји у томе што он, помоћу теорије о јасним и конфузним перцепцијама, објашњава индивидуализацију монада све до јединства сваке од њих.

Будући да се свака монада налази у простору, она има одређену тачку гледишта на свет, која јој је својствена. Свака истина, одражава цео свет, али зависно од свог гледишта, она један део света одражава јасно, а други

нејасно, конфузно. О једном делу универзума има јасне перцепције, о другом нејасне, зависно од њеног положаја у простору.

Према томе, оно по чему се монаде међусобно разликују и што чини њихову индивидуалност, то је посебна подела јасноће и нејасноће у њиховом начину одражавања истог света, са тачке гледишта која их конструише. Лајбниц је из тога извео још један принцип, принцип *неразликовности*: у универзуму не могу да постоје две истоветне монаде. И заиста, те би монаде одражавале свет на истоветан начин, заузимале би према томе исто гледиште, налазиле би се тачно на истом месту, све би биле само једна једина. Принцип *неразликовности* не обезбеђује само јединство, него појединачност сваке монаде. Ту видимо колико је идеја о тачки гледишта сходној месту у простору пресудна за лајбницовску монаду. Управо та тачка гледишта одређује њену јединственост и њен вечни идентитет.

Монаде нису међусобно повезане споља, оне не знају за механичке ударе старих атомиста, не подлежу никаквој спољној акцији. Али будући да све одражавају *само један исти универзум*, оне могу међусобно да опште путем своје *сопствене унутрашњости*.

Свака монада тежи да јасно одрази највећи могући део универзума. Свака монада је активност, атом енергије. Као енергија, она настоји да допре до више јасноће. Можемо ли замислити монаду способну да задовољи ту потребу за неком *универзалном јасноћом*? Под којим би то условима било могуће? За то би била потребна нека монада која би, уместо да поседује само једно гледиште на универзум, могла да их заузима све одједном. Такву монаду Лајбниц назива *монадом монадâ*: она је *Бог*.

Ту наилазимо на једно ново значење божанског свеприсуства. Оно не значи, напросто, као што се одавно говорило, да је Бог свугде присутан. Божје свеприсуство код Лајбница добија делотворност која извире из сржи целог његовог система. Пошто је Бог као монада монадâ

свугде присутан и активан, он поседује искључиво јасне перцепције о целом универзуму. А то значи да у њему коинцидирају постојање и знање.

Фасцинантно је видети како разне филозофије настоје, полазећи од различитих премиса, разним путевима, да дођу до савршеног бића – лајбницовским језиком речено, до монаде монадâ – или до Бога.

Постоје, наравно, филозофије које настоје да објасне зашто нам је Бог ускраћен. Филозофија тежи ка тоталитету, ка универзалном, ка јединству, ка супстанци. Она нам објашњава како постиже свој циљ, или зашто не може да постигне. Различитост њихових поступака и истраживања не чини их узалудним. Значај оног чему теже – јединству Бога које сматрају могућим или немогућим да постигну – зависи у основи од пута којим се креће рефлексија, од мисли којима се трага за савршенством и јасноћом, пре него за коначним резултатом.

У светлости оног што смо рекли у вези са јасним перцепцијама, хтела бих сад да поновим Лајбницову формулацију: монада нема прозора. Занимљиво је ту опет напоменути да је Лајбниц живео у времену и средини где је толеранција била превасходна врлина. Толеранција у њеном дубоком смислу, не она схваћена као просто равноправно упоредно постојање разних убеђења, него заснована на два доказа. Први би био: свако увек располаже само делимичним видом истине. Други би био: немогуће је деловати силом на нечију свест. Човек може да буде бачен у затвор, мучен, убијен, али се не може насиљем променити оно што он мисли. И то је оно што изражава Лајбницова монада без прозора.

Насупрот томе, та концепција „монаде без прозора" одупире се извесним савременим теоријама, по којима би било могуће, мењајући околни свет, преобразити људско биће, створити „новог човека". По Лајбницу, напротив, све зависи од унутрашњости свести. По њему је (монадска) свест нека врста тврђаве, која се из сопствене дубине

брани од свега што би могло да на њу делује споља. Она је непробојна за спољне утицаје зато што је проста и што нема прозора.

Платон је говорио да душа није Идеја, али да јој је аналогна и да је неразорива.

И Лајбниц мисли да монада, зато што је једноставна, не може да буде ни промењена ни уништена, она живи, она расте на свој начин. Стварно је само оно што се догађа унутар ње.

Међутим, не треба заборавити да је она енергија. Унутар монада постоји принцип конститутивне активности. Када кажемо да је она перцепција универзума, то не треба схватити као пасивност, по обрасцу планинског језера које одражава облаке на небу. По унутарњем нагону, који јој је својствен, монада настоји да стекне што јаснији и разговетнији „поглед на свет", и тим настојањем изазива и своје сопствено настајање. Тај унутарњи нагон Лајбниц назива *апетицијом*.

Принцип апетиције, који ствара монаду, чини да она пређе са мање јасне на јасну перцепцију. То је за њу суштински напредак: да пређе са нејасне на јаснију перцепцију.

Како да схватимо коегзистенцију монада? Лајбниц ту прибегава идеји *престабилиране хармоније*, која је често и карикатурално сматрана типичном за оптимизам Лајбница и његовог доба.

Хармонија која влада међу монадама, проистиче пре свега из чињенице да оне уопште не могу да се међусобно нападају, да њихово биће по својој природи искључује сваку спољну акцију. Осим тога оне се односе на стварност која им је заједничка: свака напредује на свој индивидуални начин, али све заједно одражавају исти универзум.

Како можемо у таквој филозофији да схватимо *однос између тела и душе*? Лајбницу се чини мало вероватно да

душа и тело заједно сачињавају само једну монаду. То су две сувише различите стварности. Сећамо се тешкоћа на које је наилазио Декарт, па је био наведен да помоћу епифизе превазиђе то место свог радикалног дуализма. Сећамо се и Спинозиног паралелизма, који је као решење олакшан концепцијом двају атрибута јединствене божанске супстанце.

Код Лајбница, проблем опет постаје тежи услед суштинске узајамне непробојности монада. Зато он, да би регулисао односе између душе и тела, прибегава *преустабилираној хармонији*. Он тело и душу упоређује са два часовника који увек показују исто време, исти сат. Како је то могуће? Један часовник се не може равнати према другом, а и тело се исто тако не може равнати по души, ни душа по телу. Постоје, дакле, две могућности: или постоји неки часовничар који регулише један часовник према другом, или је оба тако савршено направио неки тако одличан часовничар да заувек показују тачно време. По Лајбницу је само ова последња хипотеза достојна Бога-ствараоца. Одговор је, дакле, у почетном савршенству које је Бог дао створеном свету. Бог је од почетка створио душу и тело на тај начин да међу њима увек влада хармонија.

То нам омогућава да откријемо један веома важан аспект Лајбницове филозофије, који је тесно повезан са *преустабилираном хармонијом*: то је пресудан значај који он придаје *крајњем узроку*. Сећамо се да је Спиноза одбацивао финалитет као предрасуду која спречава да се у свакој ствари схвати и воли божанска нужност. Лајбниц се у томе враћа Аристотелу и финалности.

То не би требало да нас изненађује, будући да је, по њему, монада атом *енергије*, који сходно принципу *апетиције*, тежи да све јасније одражава универзум. Та „тежња је ...", дакле, посредством бића монаде, оно што сачињава биће света. Као код Аристотела, где је све покретано жељом да се пређе са потенцијалног у активно биће, и код Лајбница у центру постоји једна енергија која „тежи ка ...",

на пример, већој јасноћи. Коначни узрок подстиче биће да је оствари, циљ за којим се тежи је стварно један узрок: коначни узрок.

Финалитет делује у универзуму кроз монаде. Лајбниц исказује један принцип: *принцип довољног разлога*, у коме је изражена финалистичка суштина његове мисли: ништа не постоји без неког довољног разлога – што значи: што није оправдано нечим чему тежи.

Тај принцип финалитета коригован је једним другим, логичке природе: то је *принцип противречности*: ништа не може постојати што је противречно нечем другом што постоји. Противречност искључује постојање. Да би две ствари истовремено постојале, оне морају да буду обе могуће. Није све на том свету могуће. Постоји један централни принцип тенденције ка бољем путем коначног узрока, захваљујући принципу довољног разлога, али та је тенденција ограничена условом са-могућности, истовремене могућности, што значи да у коначном узроку не сме да буде ништа противречно.

Видећемо после да, кад Лајбниц говори о „најбољем од могућих светова", он тиме не исказује неку наивну похвалу овог света, као да не зна за трагедије које он садржи. Треба подвући: најбољи од *могућих* светова – то јест, да се никакав бољи свет не би могао замислити *без противречности*.

Сваки је филозофски систем на неки начин „монадски", то јест, у сваком великом филозофском систему све узајамно зависи од свега. Тако постоји нека врста посебне карактеристичне монотоније у делима великих филозофа: на свакој се њиховој страни препознаје јединствени глас сваког од њих.

Лајбницов глас, на пример, добро препознајемо када расправља о *проблему сазнања* на нивоу људског бића. Шта је за нас сазнање? По Лајбницу, чула нам омогућавају посебне констатације на основу којих не можемо да утврдимо рационалне истине. Математичар Лајбниц се није могао задовољити *индуктивним методом* по којем

би се са чињеница – дакле чулних запажања – прелазило на законе. Математика нам, напротив, пружа нужне и универзалне истине које нам чула никад не могу да обезбеде: оне проистичу само из ума. Узмимо један пример, који ће и после да нам буде од користи.

Теорема по којој три угла једног троугла заједно чине 180° важећа је за све троуглове. Али ако поседујемо ту извесност, то не постижемо цртајући троуглове различитих облика, тупих, оштрих, правих углова итд, и мерећи их, а затим сабирајући њихове углове уз помоћ полукружног мерила. Не: ако тако поступамо, никад не можемо бити сигурни да је упркос свему могуће нацртати троугао на који би теорема била непримењива.

Према томе, до нужних и универзалних истина долазимо једино помоћу нашег ума, путем рационалне јасноће схватамо појам „троугао", а не помоћу констатација наших чула. Како се то догађа?

Лајбниц преузима Декартову концепцију по којој поседујемо *урођене идеје*, које нам не долазе споља. То, уосталом, није чудно у мишљењу које оперише са монадама без прозора. Урођене идеје долазе до духа путем духа. То значи да су оне ту, пре сваког искуства, у стању виртуелности. Нисмо ту далеко од платоновске реминисценције. Али код Лајбница не може бити речи о реминисценцији, пошто монада не зна ни за рођење, ни за смрт, јер је вечна. Идеје су у њој *потенцијалне*, а принцип апетиције доводи до спонтаног унутарњег процеса. Систем урођених идеја представља управо оно што се назива *scientia*, наука. Свака наука тежи да установи систем урођених идеја.

Значи ли то да по Лајбницу искуство не служи ничему? Нипошто. Искуство помаже да се разјасне конфузне перцепције. Оно је корисно и делотворно, али је неспособно да обезбеди ону нужност и универзалност без којих нема науке достојне тог имена.

Монаде су, рекли смо, вечне. Али не у античком смислу. Оне су створене и између њих влада престабилирана

хармонија. Та два својства подразумевају божанску креацију.

Тако код Лајбница наилазимо на идеју о Богу. Чак и код њега налазимо онтолошки доказ. Али он је ту сасвим другачији, услед потпуно различитог мисаоног контекста. Онтолошки доказ је гласио: појам Бога подразумева савршенство, а савршенство подразумева постојање; рећи да Бог не постоји значи себи противречити. Такав логички облик онтолошког доказа о постојању Бога налазимо код светог Анселма.

Код Лајбница, он изгледа другачије. Принцип противречности се комбинује с принципом довољног разлога: ниједно биће нема тако јак разлог постојања колико га има Бог. С друге стране, Бог не садржи никакву противречност и нема ничег са чим би могао да буде у противречном односу, јер би зато било потребно биће постојано као и његово. Такво биће, међутим, не постоји. Али нема ничег што би могло да порекне или ограничи ваљаност принципа довољног разлога, кад је реч о Богу. Другим речима: управо поводом Бога принцип довољног разлога има своју највећу делотворност, што чини да *Бог, од тренутка када је могућ, нужно и постоји*. То је нов начин промишљања истог доказа.

Бог је тако темељ вечних, универзалних и нужних истина. Не бисмо их могли наћи у савршеном облику ни у једној монади – иначе би она била Бог. Сва друга бића су случајна, могла би да буду и да не буду. Она не би била уопште стварна да нису ношена нужним бићем, Богом. Он је тако и утемељитељ престабилиране хармоније.

Бог је, дакле, неопходан свему осталом. У основи, Лајбницов се аргумент своди на следеће: Бог је неопходан *и* ништа га не може спречити да постоји. Он, према томе, *јесте*.

У Лајбницовом систему, Бог је *монада монадâ*. Он је, дакле, суштински активност, он је Бог-стваралац. Он чини да оно што је потенцијално пређе у актуелност. Али док код Декарта божја воља располаже таквом свемоћи да

може чак и да мења вечите истине, код Лајбница се Бог поистовећује са сопственим нужностима. Он не би могао да мења вечне истине. У односу на идеју коју Лајбниц има о Богу, то би била чиста противречност.

Ни нужност у свету који је створио Бог није Спинозина геометријска нужност, коју треба схватити *sub specie aeternitatis*. Код Лајбница остајемо на настојању ка нечему, на нивоу сврхе. финалитета, и према томе, на неки начин, остајемо у времену. Није, дакле. у питању нека ванвременска нужност, без настајања, него је реч о некој врсти етичке нужности, о реалном процесу, о ефикасности коначног узрока који води ка избору бољег, не само од стране сваке монаде, него и од стране Бога. Бог бира оно боље. Отуд и чувена Лајбницова изрека којој се ругао Волтер – по којој је Бог створио *најбољи од могућих светова*, при чему „могући" ту значи: без противречности.

Да је Бог створио савршен свет, шта би то значило на лајбницовском језику? Значило би да би монаде имале само јасне перцепције, аперцепције. Свака би била јасно и адекватно огледало целокупног универзума. Биле би тако све идентичне са монадом монадâ, са Богом. Онда би постојале само монаде монадâ, без икаквог створеног света. То је радикална противречност.

Бог не би имао ништа да издвоји од њега самог. Не би створио свет. Не би постојала створења. Из тога следи да је идеја о савршеном универзуму, у коме би све било јасно као у Богу. противречна идеја и, према томе. немогућност. Отуд оправданост формуле: Бог је створио најбољи од *могућих* светова. То није приближни израз, као што га често схватају; он има прецизан смисао. Он значи: ако се жели да свет буде створен, онда безусловно треба пристати на ограничења и на нејасноће створене стварности, пристати на стање створеног бића, створења. У том је смислу Бог створио најбољи од могућих светова.

Отуд Лајбницов одговор на *проблем зла*: зло проистиче из несавршенства, из ограничења, из нејасноћа које условљавају постојање сваког створеног бића. Положај

створења подразумева, на неки начин, „пре" но што је биће створено, та ограничења без којих би се створење укинуло у коинциденцији с Богом.

Добро долази од Бога; зло – из положаја, из стања створења као таквог.

То зло је, међутим, за створење услов доброг; јер без тог недостатка, те мане, не би било ни апетиције, тежње ка јасном и разговетном. Не би било ни живота монада, ни тежње, ни слободе.

ЕНГЛЕСКИ ЕМПИРИЗАМ

Џон Лок (John Locke 1632-1704)

Прилазећи енглеској филозофији, мењамо климу.

Те мислиоце карактеришу два својства: 1) на нивоу знања, чулно искуство за њих није фундаментално; и 2) на нивоу етике. они се пре свега посвећују начину на који људи организују свој заједнички живот у друштву и држави.

Према томе, емпиризам Енглеза и њихова схватање грађанства тесно су повезани. Већина континенталних мислилаца занимала се истовремено за сазнање апсолутног и за деловање. Кад би поверовали да су постигли извесно сазнање о апсолутном, настојали су да из њега извуку друштвену етику. Енглези, међутим, развијају своје грађанске врлине, избегавајући. колико је год могуће, да се позивају на нешто апсолутно.

У апсолутном, по њиховом мишљењу, постоји нешто искључиво што се противи прилагођавању, док нормалан живот у држави подразумева да људи на нешто пристају и да се прилагођавају. Они, дакле, имају тенденцију да олакшају компромисе нужне за цивилни живот, остављајући по страни апсолутно. Они се ослањају на констатације и на искуства, или на договоре или расправе у којима нема ничег апсолутног, који не претендују ни на какву вечиту ваљаност, а којима се човек-грађанин може донекле прилагодити. Код њих се примећује извесна склоност ка оном што је релативно – а што можда, зачудо, одговара дубоком осећању за оно историјски конкретно и једин-

ствено, што је садржано у сваком чину слободног одлучивања.

Будући да ћемо да следимо непрекидни развој рефлексије који ће нас одвести од Лајбница до Канта, уздржаћемо се – да га не бисмо прекидали, од излагања друштвених и политичких идеја енглеских мислилаца.

Мада је Лок живео у другој половини XVII века, он је по многим својим цртама сродан с мислиоцима XVIII века. Студирао је медицину.

Као и други енглески мислиоци, он оспорава Платонову теорију о урођеним идејама. Он у њу не верује. Декарт ју је био прихватио, а и Лајбниц, на свој начин. Лок размишља овако: у духу не може да постоји ништа чега дух не би био свестан. Видимо да Лок радикално одбацује „мале перцепције" које, код Лајбница, и не постајући јасне, наводно обезбеђују континуитет и идентитет монаде. Лок, дакле, признаје само јасну свест, и то је за њега карактеристично. По њему, противречно је тврдити да у свести постоји нешто несвесно. Он одбацује свако прибегавање реминисценцији, виртуелности, итд. Одбацује, дакле, идеју о неком апсолутном примарном сазнању, које смо, наводно, имали у неком животу пре нашег земаљског постојања.

Душа је, по њему, у почетку *tabula rasa*. Лок хоће да подстакне филозофе да отворених очију посматрају стварни свет, то јест, свет искуства. Све су наше идеје, по њему, *стечене*, а не урођене; а стечене су захваљујући *осетима*.

Идеје имају само један извор: искуство, доживљај. Постоје две врсте искуства: *спољашње искуство*, које потиче од осета, и *унутрашње искуство*. Без осета дух не може ништа да учини – када их нема, врти се напразно; јер душа, најпре, није ништа. По Локу, ми не мислимо ништа пре но што нешто осетимо: правило је: најпре осетити, затим мислити. Лок наше осете назива *једноставним идејама*, при чему идеја значи репрезентација, представа, првобитна материја сазнања. Дух, својим радом, од њих

ствара *сложене идеје* упоређујући их међусобно, издвајајући из њих апстракције, итд.

Треба да се сетимо појмова номинализма и реализма. Номинализам је теорија по којој су појмови, услед своје општости, само један *flatus vocis*, један звук, једна реч: постоје само појединачна бића. Реализам, напротив, заступа мишљење да су само општи појмови стварни – на пример, коњство. Лок је одлучан номиналиста, што је разумљиво пошто он све заснива на искуству.

У искуству сусрећемо само индивидуална бића (појединачне објекте). Никад не сусрећемо „врсту" пас, него увек неког одређеног пса. Лок каже да у стварности постоје само појединци, али наш дух извршава операције које производе апстрактне термине. Извесна је привилегија људског духа способност да конструише те апстракције, сагледавајући заједничке црте извесног броја индивидуалних бића. Та способност апстракције омогућује људима да говоре. Појмови су, дакле, апстракције које увек означавају опште карактеристике, а ми располажемо језиком и говором управо зато што смо способни да апстрахујемо.

Лок разрађује теорију која је постала значајна управо по својим последицама – теорију по којој тела поседују *две врсте квалитета*.

Примарни квалитети су једноставне и позитивне репрезентације: чврстоћа, пространост, кретање. Оне су стварне у телима. Али тела поседују и другу врсту квалитета, на пример, боје, мирисе, звукове итд. Те друге квалитете стварају једноставне идеје (осети), али су они *производ нашег начина да их запажамо*; они, дакле, нису у телима.

Примарни квалитети су стварни у телу, онакви како их набрајамо: просторност, чврстоћа, кретање итд. Они други квалитети – они које називамо бојама, мирисима, звуковима – проистичу из начина на који тела делују на наша чула: зачињу их примарни квалитети, али их разрађује наш начин запажања. *Они, дакле, нису у телима.*

Ту – али само ту – Лок је сасвим близак Декарту, који је говорио: у *res extensa*, у распростртој супстанци постоје само просторност и покрет, остало не припада стварности.

Али код Лока, свођење тела на примарне квалитете има веће последице, јер се он не задовољава само тиме да телима одриче друге квалитете: он сем тога тврди да *не постоји супстанца* у традиционалном смислу те речи.

Досад смо увек видели да је супстанца оно што траје кроз све промене, оно што подржава квалитете, што обезбеђује трајање бића. То је била супстанца као *substratum*. По емпиристи Локу, то је сувише апсолутна претпоставка, сувише удаљена од искуства: никад нико није срео супстанцу у свом животном искуству. Будући да нам само искуство пружа оно о чему можемо да мислимо, морамо једном заувек увидети да нека супстанца, у виду *substratum*-а, не постоји. Она је само илузија.

Лок прави разлику између квалитета и идеје. Идеја је у духу, квалитет је у објекту. Само су примарни квалитети прави. Други квалитети нису с правом тако названи, они нису стварно квалитети. Они зависе од апарата наших чула, проистичу из начина на који запажамо примарне квалитете. У ствари, то су идеје. Видели смо: урођене идеје не постоје. Уз то, има још нешто: ми немамо никакву сигурност у погледу сагласности стечених идеја са стварношћу, будући да се стварност састоји искључиво од примарних квалитета, док смо ми неспособни да друге квалитете одвојимо од њиховог објекта. Не можемо, на пример, да одвојимо неку мараму од њене црвене боје: а црвена боја мараме је, упркос томе, једна идеја, а не неко примарно својство, као што је то, на пример, величина, просторност.

Могли бисмо Локу да одговоримо на то: одакле нам онда долазе идеје, као што су вечност, бескрај, несамерљивост, које очигледно не налазимо у нашем искуству? Лок би на то одговорио: то нису позитивне идеје, заиста присутне у духу: то су само негативне идеје. Оне проистичу из чињенице да наш дух може да превазиђе

било коју идеју; он превазилази, дакле, и оно дато. Он то превазилази, не доспевајући тако до идеје о вечности, о бесконачном, о несамерљивом. То су псеудоидеје које не одговарају никаквој стварности и изражавају само наше превазилажење датог.

Исто тако, родови, врсте, суштине, нису стварна бића, него апстракције, вештачки појмови којима се служи људски дух. Све стварне ствари, све што постоји, изузев Бога, каже Лок, подложно је промени. Када уобличујемо идеје које трају без промене, то никад нису стварни објекти, него вештачки производи рефлексије. Наше сазнање, на пример, не доспева ни до чега даље од наших идеја, њихових узајамних сагласности или искључивања. Лок је, дакле. емпириста који зна да у искуству не доспевамо до ствари онаквих какве јесу. *Ми не познајемо ствари онакве какве су саме по себи*, независно од нас. Познајемо их само разрађене и допуњене оним другим квалитетима које разабире наш дух. То не значи да треба одбацити наше знање као безвредно, него значи само да спољашња стварност није истоветна са скупом сазнања која ми разрађујемо; ми конструишемо један кохерентни скуп осећаја, апстракција, идеја, али то није познавање ствари онаквих какве јесу саме по себи.

То нас доводи до *рестриктивне филозофије*. Људски дух, каже Лок, може сасвим свесно да себи забрани неке поступке; филозофија мора да остави по страни трансцендентне проблеме. Она мора да се ограничи на искуство. Мора да призна своју немоћ да сагледа оно што се не манифестује у искуству. Душа постоји, али ми не можемо да знамо шта је она. Она не може за нас да постане предмет сазнања, пошто о њој немамо никакво чулно искуство. Зато и није на нама да постављамо питање је ли материјална или нематеријална, итд. Таква питања не спадају у нашу компетенцију.

Ту смо, дакле, већ далеко од ранијих метафизичара. Али, с друге стране смо и близу њих. Лок је пошао од њиховог учења, искористио га је, он припада истој тради-

ција, и они се у понечему, упркос језичкој разлици, још слажу.

Као што сам рекла, остављам по страни сваку Локову политичку, друштвену и чак етичку рефлексију. Хтела бих само да осветлим на крају још једну ствар: емпиризам који се у то време шири упоредо с математиком и који тада постаје фундаментални захтев модерне науке у развоју, остаје *критичан* и *ограничавајући* у односу према себи самом. Реч је о филозофском емпиризму; он преиспитује свој сопствени значај и подвлачи оно што, по самој својој природи, није кадар да достигне.

Иако Лок одбацује саму супстанцу тела, он ипак, целим током своје рефлексије, задржава смисао о нечем стварном што, такво какво је, измиче искуству, па према томе и сазнању.

Видимо да се на тај начин рађа нека врста „негативне онтологије", која ће ускоро имати знатне последице. Емпиризам није само једна метода и теорија сазнања. Он подразумева извесно филозофско чуђење: чуди се самој могућности искуства.

Џорџ Беркли (George Berkeley, 1685-1753)

Већ смо непоменули да епохе у којима се шире критика и сумња, уопште не производе широке, обухватне доктрине или монументалне системе. Али оне су зато посебно подстицајне и плодне кад је реч о новим гледиштима. Без њих, велики филозофи не би можда постојали. Можда се ово односи на енглески емпиризам, којим се бавимо.

Беркли се родио крајем XVII века, он је мислилац који припада првој половини XVIII века. Написао је, између осталог, теорију о виду, што нам указује на његово занимање за природу осета – једну расправу о принципима људског сазнања – и своје најпознатије дело, дијалог који се лако чита, занимљив, изненађујући: *Разговор Хиле и Филонаоја.*

Берклијева полазна тачка је Лок, али он иде даље. По њему, примарна својства као што су просторност, облик, кретање, која за Лока припадају стварности, постоје у стварности исто тако мало у самим стварима као и друга својства. Она постоје само за оног ко их опажа и кроз процес перцепције.

Могућа је једна од две ствари: чула опажају или не опажају просторност, облик и кретање. Чула их, међутим, очито опажају, они иначе не би постојали у свести – за коју и не постоје неки други извор ванчулне перцепције.

Према томе, примарна својства су, исто као и она друга, идеје. Кад примарна својства не би била опажана чулима, ми бисмо били у ћорсокаку, јер би то значило следеће: боја је копија једне ствари која је, сама, невидљива, јер је она просторност. Ако је просторност невидљива, ни боја не може да буде видљива. Установљавати две категорије својстава, значи заузимати неодржив став. Не постоји никаква разлика између примарних и других својстава. И једна и друга су идеје. *Ми сматрамо видљивим, осетним стварима оно што су идеје.* Све што постоји – постоји уколико је опажено неким субјектом.

Беркли је тако доспео до следеће двојне формуле: *esse est percipi* (бити значи бити опажен) или *esse est percipere* (бити значи опажати). Биће не постоји по себи, него само уколико је запажено. Међутим, да би било опажено треба да постоји неко ко опажа. Отуд друга формула: бити значи опажати. Једина два облика постојања која су нам доступна су облик опажања и облик да се буде опажен. Ако покушамо да себи представимо неку стварност која не би била ни једно ни друго, добијамо само неко илузорно биће, неку нествар. Идеје (перцепције) не могу ни на који начин бити узрок друге ствари, будући да су оне, у односу на наша чула, тотална пасивност. Узрок идеја нису ствари, њихов узрок је дух који опажа. Дух је једноставно биће, недељиво, активно, које перципирајући (опажајући) производи перцепцију (опажаје). Али не би требало тра-

гати за неком „идејом духа", јер би то било противречно: идеја значи пасивност, дух значи активност.

Беркли изражава формулу: *идеје су саме ствари.* Ми бисмо данас рекли: представе о самим стварима су саме ствари. Или, друкчије речено: ствари нису ништа друго него наше представе о њима. Овакво схватање назива се *апсолутним идеализмом.*

Очигледан је први крупан приговор који се може учинити Берклију. Искуство нас учи да смо, упркос свему, неспособни да одредимо опажање које бисмо сад да стекнемо. Када бисмо хтели да сада себи представимо да лежимо на топлом песку, то се не би одмах претворило у стварност. Наше су нам перцепције, дакле, наметнуте. По Берклију, наметнуте су нам вољом, духом који је јачи од нас. Ту он види интервенцију *Бога.* Људски дух је, дакле. врховна инстанца. Бог је тај који у нама, по строгим законима, производи осетне идеје, које онда конституишу свет нашег искуства. Те законе откривамо путем научног истраживања. Али чињеница да нам видљиви свет изгледа уређен законима, ни на који начин не подразумева да он још поседује стварност ван духа.

Фасцинантно је у целокупној тој концепцији да она наилази на једну границу. Беркли иде тако далеко да негира сваку стварност изван духа. Дух се, такорећи, више ни са чим не суочава. Али будући да се таква позиција не може одржати до краја, Беркли прибегава божанској свемоћи. Стварно бисмо се, без тог прибегавања Богу, нашли усред произвољног, у *солипсизму.* Увек би постојала само једна једина свест, која би у ништавилу могла да чини шта год хоће. Позиција апсолутног идеализма је неодржива. Беркли је увек био сматран стегоношом тог апсолутног идеализма (или апсолутног спиритуализма). Али чак и код њега, идеализам није апсолутан и не би могао да то буде, јер разара мисао која га мисли. Апсолутна произвољност води ка апсурдности. Али није

апсурдно покушавати да се схвати како је људски дух могао да одлута тако далеко.

Ту нас Бог спасава од апсурдног. Он мора да постоји да би то учинио. И Беркли додаје: постоје закони природе, они су строга правила у духу Божјем, али не и изван његовог духа.

Строга Божја правила. Према томе, видљиви свет по Берклију није сан, он нема његову пролазност. Беркли и даље у њега верује, али га лишава његове независне чврстине. Универзум више нема материјални супстрат, „супстанцу", оно што је „по себи". Сачињен је од идеја (перцепција) и тако постаје савитљив и прозиран, мада Беркли још настоји да одржи његову чврстину. Ја сам већ то подвукла: сводећи цело наше сазнање на искуство, емпиристи коначно долазе до тога да и само искуство, у њиховој мисли, постаје чудно пријемчиво за имагинарно.

По Берклију, само се помоћу апсолутног идеализма може победити скептицизам. Стварно, по њему, ако се сматра да ствари постоје по себи, независно од наше перцепције о њима, то нас доводи до тоталне сумње: постаје немогуће решити проблеме које поставља дуалитет стварности по себи и стварности за нас. Признати тај дуалитет значи признати да не знамо ништа о стварности по себи. Према томе, никакво ваљано сазнање више није могуће – што је неподношљива ситуација. Ако, напротив, кажемо да бити значи бити опажен, онда перцепције, бивствовање и сазнање поново стичу своју ваљаност. Као што видимо, Беркли у суштини жели да помоћу апсолутног идеализма валоризује науку.

Од тренутка када се постулира тотални монизам, било да је реч о апсолутном спиритуализму или о апсолутном материјализму, на крају се више не може разликовати спиритуализам од материјализма. Када мисао још задржава само један од та два пола, када је њихов поларитет нестао, неважно је које се име даје оном што преостаје. Само дуалитет двају термина чини да сваки од њих има

неки смисао. Чим постоји само један, оба се на неки начин истовремено гасе.

Дејвид Хјум (David Hume, 1711-1776)

Кратко поглавље које следи свакако ће у читаоцу изазвати утисак да о Хјуму овде не расправљамо ради њега самог. И мада је Хјум значајан мислилац, морам признати да ће утисак читаоца бити оправдан. Као што сам већ рекла, не покушавам да понудим потпуну галерију важних филозофа, него само да усмерим неколико рефлектора на неке тачке у историји мисли како бих снажније осветлила битне прекретнице и узлете западне филозофије, и учинила их јасним у погледу наше данашњице. Зато ћу од Хјума овде поменути само оно што је неопходно за разумевање Канта – пошто Кант за мене представља радикалан допринос свакој потоњој мисли у целом садашњем свету. Читалац је, дакле, обавештен о чињеници да је излагање о тројици великих енглеских емпириста сасвим недовољно да бисмо их упознали.

Хјум је шкотски мислилац из XVIII века. Он поставља исто питање као и други емпиристи: како је могуће сазнање? Шта човек сазнаје и, ако нешто сазнаје, где су границе сазнања? По емпиристима, једини је извор сазнања чулна перцепција, дакле, искуство, сусрет са датим. (Али већ за Берклија није било ничег датог ван перцепција и духа који опажа.). Хјум се пита да ли је човек способан да реши проблем бића. „Шта је биће?" – он одговара овако: да би се пришло том питању, треба заузети *критички став*.

Видећемо ускоро да ће тај термин „критика", одиграти битну улогу за Канта, који ће га унети у наслове својих трију главних дела. После се у то умешала мода и та реч је изгубила прецизност свог смисла.

У филозофији, термин „критика" има веома одређен смисао, који потиче из те епохе. Критички став се састоји

у следећем: дух сам себе испитује, посматра своје поступке и методе, да би јасно описао свој сопствени инструмент сазнања, да би схватио његову природу и проценио његов домет и ваљаност – уместо да се окрене објектима који га окружују. Реч је о упознавању самог себе, али не толико као моралног и егзистенцијалног субјекта (као код Сократа), колико као сазнавајућег субјекта. Шта чини дух који настоји да сазна? Шта је суштина оног што се назива „разумети"? Које основне операције омогућавају сазнање?

Могло би се помислити да је ту реч о психологији *знања*. Али не, у ствари је реч о томе да се открију вредност или безвредност, границе, домет оног што човек може да очекује од сазнања. Према томе, потребно је истраживати до највеће могуће јасноће саму *способност сазнања*. Достигнути резултати имаће већу или мању ваљаност у зависности од тога колико је сам мисаони процес био више или мање схваћен. Ако такво истраживање називамо *критиком сазнања*, термин „критика" ту означава испитивање суштине и домета самог сазнања.

Видели смо да, по Хјуму и по другим енглеским емпиристима, све идеје проистичу из чулног искуства. Идеје се ланчано повезују кад мислимо, сходно извесним принципима поретка; на пример: сличност, блискост у простору или у времену, узрочност. Ми неке идеје узајамно повезујемо зато што су аналогне, или зато што се односе на нешто што им је заједничко, или пак зато што се нека појавила поред или после неке друге.

Најважније питање које Хјум поставља. тиче се узрочности, каузалитета: шта је *каузалитет*? Проистиче ли он из нашег духа? Треба ли сматрати да наш дух, чим ступи у дејство, већ подразумева финалитет? Или је каузалитет, напротив, изведен путем наших чулних перцепција?

Две су перцепције блиске једна другој онда ако је перцепција Б *увек* следила после перцепције А. Онда међу њима постоји неки однос блискости и сукцесије. Али када

кажемо да је А узрок Б и да је Б последица А, онда, по Хјуму, кажемо нешто више. Онда говоримо о узрочности и хоћемо да кажемо да Б долази *неизбежно* и увек после А, да А *неизбежно* проузрокује Б.

Одакле нам тај елемент нужности? Он не може да потиче, каже Хјум, из спољашњег искуства. Унутрашње искуство нам, са своје стране, омогућује да сваки пут констатујемо следеће: наша воља ставља у покрет наше тело и користи га како хоће, али нам она не помаже да сазнамо каузалитет. Нужност коју подразумева каузалитет, не проистиче ни из интуиције, ни из логике или из разумевања. Треба, дакле, увидети да се она темељи само на нашој навици да у искуству утврђујемо извесне сталне сукцесије.

Каузалитет, по Хјуму, потиче напросто из искуства сталних сукцесија. Ми утврђујемо да се два феномена догађају увек један после другог, па кажемо да је први узрок другог. Према томе, идеја о каузалитету, са елементом нужности који обухвата, проистиче напросто из емпиријске навике на сукцесије, до којих видимо да долазе без изузетка.

Али онда схватамо да се по Хјуму каузалитет не налази у објекту: он је у навици субјекта, он је *субјективан*.

Међутим, ако се каузалитет више не оправдава ни као нужна структура духа оног ко га мисли, ни као емпиријска датост (видљива или унутарња), ако се објашњава једино радикализацијом навике субјекта који констатује сталне сукцесије, онда нужност коју он подразумева бива знатно ослабљена. То, међутим, није спречило Хјума да прогласи апсолутни *детерминизам* на следећи начин: *све има неки узрок и у истим условима, исти узроци производе исте последице*. Хјум је заступао детерминистичку концепцију историје и увео ју је у праксу настојећи да осветли нужност и кохерентност људских акција. Мислио је да распознаје исту нужност, исту повезаност у мотивима људи и у редоследу догађаја.

Нужност... Сусрећемо ли се ту опет са Спинозом? Наравно, не. Код Спинозе је нужност у свим атрибутима и начинима, изражавала присуство супстанце – једне, вечите, божанске – дакле, метафизичке природе. Код Хјума је реч о универзализацији физичког детерминизма, постулираном у научном истраживању.

Без Хјумове критике каузалитета, Кант можда не би никад створио своју филозофију.

ИМАНУЕЛ КАНТ (1724-1804)

Кантом ћемо да се бавимо дуже него другим филозофима. Он је стварно радикално, дубински преобразио перспективе и појмове филозофске мисли. Кад бисмо занемарили Канта, не бисмо много разумели цео доцнији развој филозофије, укључујући ту и многе мислиоце који су се највише посветили филозофији да би га оспоравали. Они су код њега нашли и изражајна средства потребна за тај њихов напад.

Кант је живео током највећег дела XVIII века Осамдесет година, то је у оно време био веома дуг живот. Провео га је у Кенигсбергу, на најустаљенији и најстрожије срећен начин. За разлику од Декарта и многих других мислилаца који су волели да путују и били пуни радозналости за све што постоји на свету, он је остао на истом месту. Као да је смелост његове мисли била довољна да у њему смири сваку жељу за авантуром. Спадао је међу оне који сву своју енергију и све напоре усмеравају ка свом делу, који себи не дозвољавају никакав ексцес, који живе од свог рада и за свој рад. То је верност једном начину живота који спречава свако расипање.

Кант је најпре био под пресудним утицајем мајке која је била пијетиста, а доцније под утицајем Њутна и науке његовог времена, нарочито физике. У филозофији је посебно проучавао Лајбницову мисао, највише посредством Волфа.

Кант је у свом прекритичком периоду објавио низ мањих радова, са знатним успехом. Затим је изненада заћутао. Током једанест година, живео је у тишини. А

онда су се, у кратким размацима, појавила његова три главна дела. *Критика чистог ума*, *Критика практичног ума* и *Критика моћи суђења* – три чувене Кантове *Критике*.

Када се 1781. појавила *Критика чистог ума*, Кант већ има педесет и седам година. Да је умро раније не би било кантовске филозофије.

Критика чистог ума. Термин „критика" значи да мисао саму себе доводи у питање да би спознала и проценила сопствени домет. Термин „ум" такође мора да буде објашњен. Кант умом у свом првом критичком делу назива мисао уколико она настоји да сазна, дакле, теоријску мисао која се одвија у субјекту сазнавања. Да би то било сасвим јасно, требало би рећи: „Критика чисто теоријског ума", јер је ту реч само о уму који производи теорију, који тежи ка сазнању. Што се тиче термина „чист" – постоји једна чисто кантовска примена те речи – он значи да се критика бави умом уколико он ништа не дугује искуству, уколико је на самог себе упућен, уколико нема никакве везе с емпиријским резултатима, са датостима које потичу од чула. Објект критике је, дакле, чист облик мисли, онакве какве је пре искуства и кад условљава искуство. Кант се ту служи једном другом речи, чији је смисао отприлике (али не потпуно) исти као и смисао речи „чист". То је термин *a priori*, као супротност оном *a posteriori*. *A priori* је оно што се налази у духу пре нашег искуства; *a posteriori* је оно што проистиче из нашег искуства. Према томе, *Критика чистог ума* поставља себи задатак испитивања теоријске мисли од стране ње саме уколико она садржи нешто *a priori*.

Критика практичног ума. Ум се назива практичним уколико се односи на деловање: одлуку, избор, понашање. Попут оног што је малопре речено поводом „Критике чисто теоријског ума", потпун наслов би ту гласио: „Критика чисто практичног ума". Практичним се назива ум који одлучује, у погледу деловања, које је понашање морално – дакле, ум који казује шта је моја дужност, шта

је моја морална обавеза да учиним (немачки глагол sollen). Тај ум врши критичко испитивање самог себе да би открио свој смисао. свој домет, своје могућности и своје границе. Он тим испитивањем треба да осветли шта у њему не проистиче из искуства, дакле, шта је у њему *a priori* или чисто. у наведеном смислу. Критика практичног ума је, дакле, испитивање ума као морално разјашњење практичног живота уколико он садржи априорно.

Критика моћи суђења. Најпре треба да објаснимо термин „суђење" (urteil). У логици он означава сваки исказ који повезује два појма. Једино почев од тренутка у коме исказујемо неки суд, ми можемо да се упитамо да ли је оно што кажемо тачно или погрешно. Ако кажемо „сто", то није ни тачно ни погрешно, али ако кажемо „сто је смеђ", то је или тачно или погрешно. „Тај сто је смеђ" представља известан суд. Критика суђења разматра природу ума уколико је он способност доношења судова – или, боље речено, као што ћемо после видети – извесне врсте судова.

Кант је рекао да га је Хјум извукао из догматског дремежа. Шта је, дакле, био тај „догматски дремеж"? Кант је био заробљен у обимном, кохерентном, безбедном систему који је конструисао Лајбниц – у филозофију која је обухватала тако богато и строго организовано знање да је било могуће држати га се и у њему живети. „Догматски дремеж" – то је супротност критичког ума. Кант је живео задовољан, ослобођен критичке сумње, унутар чврсте доктрине.

Хјум је, међутим, доводећи у питање само сазнање, постављајући самом себи питања о појму каузалитета, извукао Канта из догматског дремежа. Али Кант се није пробудио зато што га је Хјумова мисао задовољавала; она га, напротив, није нимало задовољавала. Хјум је поставио проблем каузалитета и решио га на један начин неприхватљив за Канта. То га је пробудило – путем једног процеса веома карактеристичног за филозофију.

Кант се чуди. Чуди се суочен са чињеницом да наука, уопште, може да постоји; да у ствари постоји извесно нужно и универзално знање.

Он се Хјуму много дивио. Хјум, међутим, тврди да се узрочност заснива једино на навици. Канта, заљубљеног у сигурност и у очитост математике, у којој је искључена свака сумња, не може да задовољи такво објашњење; навика не може да буде темељ било какве извесности. Хјумова је велика заслуга што је поставио проблем утемељености каузалитета у једно време када се физика заснивала на детерминизму. Данас је каузалност изгубила нешто од искључивог значаја који је имала за физику XVIII века, за коју је била апсолутан и пресудан захтев.

Тако је, дакле, Кант себи рекао да је немогуће заснивати науку која себе сматра сигурном, на основу нечег тако несигурног као што је навика.

Он се не пита да ли физика постоји или да ли наука постоји. Можда се такво питање и могло поставити током претходних векова. Али у Њутново доба није више могуће посумњати у стварност науке, у стварност физике: она постоји, то је чињеница. А она је у целости заснована на принципу каузалитета. Ако би се каузалитет темељио на нечем тако случајном као што је навика, онда не би постојала права наука. Међутим, она постоји. Отуд Кантово питање: „како је наука уопште могућа?"

То је полазна тачка, посебно карактеристична код Канта, али релативно честа и другде, у филозофском истраживању – оправдана полазна тачка: полази се од нечег што јесте, па се онда прелази на услове који морају бити испуњени оног тренутка кад то нешто јесте. У области мисли, нарочито у интелектуалној области, човек има право да каже: будући да ја сад то мислим, обавезно мора да су испуњени услови који омогућавају такву мисао.

Кант поставља питање: „како је наука уопште могућа?" – сматрајући под науком, поред математике, углавном физику. Налазимо се у тренутку у коме је математика, дотад образац и идеал сваке науке, била пре-

зазиђена физиком. Према томе, када се Кант пита како је могућа наука, он заправо тражи за физику неки темељ, кадар да јој по суду мисли, пружи неку оправданост и извесност, попут оних које су дотад припадале математици.

Како поступити? Кант каже: ако тражимо темељ извесности, без којег не постоји стварна научна истина, онда он треба да буде нужан и универзалан. Ако за физику хоћемо да нађемо темељ који омогућава да се њена открића сматрају нужним и универзалним, не треба да их тражимо на страни искуства, јер искуство не може никад да пружи ништа нужно и универзално. Чак иако смо хиљаду пута имали исто искуство са истим резултатом, оно би још могло да се одигра и другачије. Под углом искуства, логично је увек могуће да се ствари које се обично најчешће догађају на известан начин, једном догоде на другачији начин. Према томе, ниједно искуство не може да утемељи извесност која одговара математичкој – за то би она требало да буде *a posteriori*. Треба, дакле, да нађемо неку *a priori* основу у самој способности сазнања, у ономе што дух доноси са собом чим уђе у деловање и што је, дакле, већ увек присутно чим се мисли. Зашто су математички изрази нужни и универзални? Зашто су они за нас извесни чак и кад бисмо се нашли на некој другој планети, или хиљаду година у прошлости, или хиљаду година у будућности? Зато што као услови мишљења припадају духу.

Они су *а̄приорни*. Математика је чиста наука.

Хтела бих да избегнем неспоразуме. Кант тиме уопште не жели рећи да је цела математика унапред уцртана у дух новорођенчета. Потпуно је јасно да дете мора научити да су два и два четири и тако даље. Оно ће свакако прибећи искуству, ма то било и само рачунање помоћу прстију. Али Кант хоће да каже следеће: извесност да два и два чине четири не зависи, као очитост, ни од чега спољашњег, попут прстију или кликера, него само од сазнајне способности оног који мисли, и свугде ће неко ко мисли, тако мислити.

Критика чистог ума

Размотримо сад ближе *Критику чистог ума*, о којој је сам Кант рекао да је кроз њу његова мисао извршила коперниканску револуцију.

Сваки пут када нешто кажемо – ми исказујемо неки суд. Зид је бео, два и два су четири, све су то судови.

Кант утврђује између судова двојаку разлику. С једне стране, постоје судови који су априорни (засновани на самој мисли) и судови који су *апостериорни* (који потичу из искуства): с друге стране, постоје аналитички судови и синтетички судови.

A priori су судови који су нужни и универзални: они су слични математичким. Они не могу да проистичу из искуства, они су неминовно *a priori* утолико што условљавају сваку мисао. Емпиријски су, напротив, они судови који проистичу из искуства и који, према томе, нису ни нужни ни универзални. Кад кажемо да је зид бео, то није ни нужно ни универзално; али такав суд је можда тачан ако се односи на зид који је бео. То је прво Кантово разликовање.

Друго се односи на аналитичке и синтетичке судове. Сваки суд се, као што знамо, састоји од једног субјекта и једног предиката, углавном повезаних неким обликом помоћног глагола бити. На пример: „зид је бео". Зид је субјект, бео је предикат, а веза „је" повезује субјект „зид" с предикатом „бео".

Суд је аналитички кад предикат само истиче нешто што је већ садржано у субјекту. На пример, када кажемо: тела се простиру, ми само истичемо једну компоненту појма „тело", то јест, простирање. Ми не можемо себи ни да представимо неко тело које се не простире. Чим смо уобличили појам „тело", у њему је већ садржано простирање. Суд „тела се простиру" није, дакле, ништа друго него истицање, подвлачење „простирања". Ми тако издвајамо из субјекта неки карактеристични конститутивни

елемент и исказујемо суд: „тела су прострта", суд који је аналитичан.

Синтетички суд је, напротив, онај у коме предикат додаје нешто појму субјекта. На пример, каже Кант, представа тежине није садржана у појму тела, ми можемо да замислимо неко тело без тежине. Према томе кад кажемо „тела су тешка" реч је о синтетичком суду.

И судови *a priori*, као и судови *a posteriori* могу, каже Кант, бити аналитички или синтетички судови.

Није нимало тешко разумети могућност да исказујемо неки аналитички суд, будући да он не доноси ништа ново, него само објашњава садржај појма. Није нимало тешко разумети ни синтетичке судове *a posteriori*, а будући да веза између субјекта и предиката потиче из искуствене датости. Када кажемо „зид је бео", ми нешто констатујемо помоћу наших чула. Али такав суд није научан, јер не може да буде ни нужан ни универзалан.

Из тога следи: аналитички судови нам не саопштавају ништа ново, а пошто синтетички *a posteriori* судови не могу бити нужни ни универзални, треба на основу тога закључити да синтетички априорни судови (они који нам саопштавају нешто ново, а при том су нужни и универзални) могу да се сматрају научним.

Тако, када се питамо: „како је могућа наука?", то се своди на постављање питања: „како су могући синтетички априорни судови?". И ето нас у средишту проблема који поставља критика сазнања: „како је сазнање уопште могуће?". Ту треба да извршимо велики кантовски обрт. Пре њега, способност сазнања је увек захтевала да субјект учини напор окретања око објекта да би стекао сазнање о њему. Кант чини обрнуто; он пушта да се објект окреће око субјекта. Он у субјекту тражи априорне облике који најпре конституишу објект као такав и који омогућавају синтетичке априорне судове, од којих се састоји наука.

Кант разматра процес сазнања. Оно има два извора: осећање, путем којег се примају утисци, и разумевање, путем којег се објекти промишљају. Кант хоће да открије

да ли у осећању и у разумевању има нечег априорног, што би дозвољавало да се објасни како су априорни синтетички судови – дакле наука – могући. То је циљ критике чистог ума. Пре свега, постоји ли у осећању нешто што не проистиче из искуства? Критеријум остаје нужност и универзалност. Постоји ли у осећању нешто што је нужно и универзално, оно што мора да је априорно?

Наслов првог дела Критике је „Трансцендентална естетика". Кант каже: да би наш перцептивни апарат могао нешто да разради, нешто мора да му буде дато. Оно што му је дато, то су емпиријски примљени утисци путем чула: боје, мириси, звукови... Све је то *a posteriori*, емпиријско, али је подложно одређеном поретку који намеће апарат нашег осећања.

Узмимо један пример, у коме, уосталом, нема ничега кантовског: један жут и кисео лимун. Како то да ми повезујемо два утиска тако различита, као жуто и кисело? Нема никаквог прелаза од једног ка другом, жуто није кисело, а кисело није жуто. Како ми од тога себи можемо да створимо неко јединство? То подразумева да смо нашим осећајима наметнули неки поредак, извесну кохерентност. Тај поредак, каже Кант, који наша осетљивост намеће нашим осећајима, не проистиче из тих осећаја – ни од киселог, ни од жутог – него отуд што ми на известан начин жуто и кисело повезујемо у простору и времену. Ми стварамо поредак између наших разних осећаја у простору и времену. Кант, дакле, размишља о простору и времену и закључује: простор и време су нужни и универзални услови чулног искуства. Све што се налази у простору и времену, све што у њима сусрећем током искуства, могу да потиснем мишљу, али не могу да поништим простор и време. Где год се нашао да о нечему мислим, простор и време су увек ту. Простор и време мора да су, дакле, априорни облици осећања. Они не проистичу из искуства, они су априорни услови сваког могућег искуства (Кант разматра време као чист облик унутарњег осећања, а простор као чист облик спољашњег осећања).

Према томе, простор и време су за Канта облици нашег осећања; он их не посматра као да постоје сами по себи, независно од осетљивог субјекта или као да припадају стварима. Простор и време нису својства ствари, него услови сазнања које можемо о њима имати, а ти су услови априорни. Време је услов сваке сукцесије (сваког редоследа или узастопности) и сваке симултаности (истовремености) – време никако не потиче из сукцесије или симултаности. Захваљујући том *a priori* ми можемо разумети зашто могу да постоје нужна и универзална аритметика као наука о трајању и нужна и универзална геометрија као наука о простору. Простор и време су априорни облици осећања.

Али ако простор и време нису својства ствари, него априорни облици нашег осећања, који су онда облици стварности?

На нивоу искуства, свугде где га људи доживљавају. ма какво било. увек се сусрећу с простором и временом. На нивоу искуства, простор и време су стварности, простор и време су конститутивне стварности сваког искуства. С друге стране, са априорног гледишта, ако се трага за оним што је у нашој способности сазнања независно од искуства – а Кант такво трагање назива „трансценденталним" – „простор и време" имају природу идеја, јер припадају духу. Кант закључује да су простор и време емпиријске стварности и трансценденталне идеалности: увек присутни у искуству, али услови сваког искуства у својству трансценденталних идеалности.

Последица тога потпуно мења наш однос према свету. Ако се свако искуство догађа у времену и простору, и ако простор и време не припадају стварима, него су услови нашег доживљавања ствари, онда из тог следи да ми спознајемо све ствари на које наилазимо у искуству само онаквим какве нам изгледају, а не онаквим какве јесу. Термин „изглед", „појава" (Erscheinung) одговара грчком термину phainomenon, феномен, оно што се појављује. По Канту. ми, дакле, спознајемо ствари као феномене, то јест

онаквим какве нам се појављују. Ми упознајемо само појаве. Али погрешили бисмо ако бисмо том термину дали смисао варљиве илузије. По Канту, појава, феномен је нешто сасвим стварно, али истина није она ствар каква је по себи, независно од наше перцепције; феномен је ствар онаква каква се појављује нашем осећању. Свет, онакав какав нам се нуди, свет је феномена, а не свет ствари по себи.

То није идеализам на Берклијев начин. Стварност се не рађа из наше свести и не поистовећује се са њом. По Канту, свет је независан од наше свести, али остаје за нас непознат и несазнатљив.

То су битне црте Кантове „Трансценденталне естетике" у којој он проучава осећање, то јест рецептивни део наше способности сазнања, у оној мери у којој она садржи априорне облике.

Други део „Критике чистог теоријског ума" носи наслов „Трансцендентална логика". Али то уопште није излагање о формалној логици. Кант наставља трагање за априорним у нашој способности сазнања, за априорним облицима који могу да играју улогу на нивоу на коме мислимо објекте. Осетљивост је била пријемчива, рецептивна (Empfindungsvermögen): а сад је на реду оно априорно у мишљењу, у разумевању (Verstand).

Осећање је пасивно, разумевање је активна функција духа. Оно мисли објекте, то јест, прави синтезу чулних утисака распоређених у простору и времену. Кант се, дакле, пита: помоћу којих априорних структура оперише разумевање, када прави синтезу чулних интуиција? Он закључује: априорни облици разумевања морају одговарати разним категоријама суђења.

Ту морамо да се подсетимо: Аристотел је већ био установио извесну квалификацију судова. Кант усваја отприлике традиционалну класификацију. По њему, сваком типу суђења одговара одређен облик мишљења, који, као и чисти облици осећања, простор и време, не

проистиче из искуства, него је априоран и спада у чисто сазнање. Кант те априорне облике мисли назива категоријама разумевања. По њему, постоје четири групе, од којих свака садржи по три категорије. Ми нећемо ући у појединости. Само ћемо поменути најважнију групу – групу односа, релације – и унутар ње главну категорију – ону каузалитета. То нас, ето, враћа Хјуму, о коме је Кант рекао да га је извукао из догматског дремежа. Хјум је свео принцип каузалитета на навику, што је Кант сматрао потпуно недовољним да оправда науку, чији судови морају да буду нужни и универзални.

Поновимо још једном: будући да наука постоји, морају да постоје нужни и универзални судови; а да би били научни, треба да нам понуде неко ново сазнање и да, према томе, буду синтетички; међутим, да би били нужни и универзални, морају да буду априорни.

Кант онда поставља питање: како су могући априорни синтетички судови? Одговор гласи: могући су зато што је, на пример, каузалитет, једна категорија наше способности сазнања, нашег разумевања, априоран, што не потиче из искуства. Наравно, навика може да игра неку улогу, на пример, кад у искуству констатујемо да феномен А редовно следи феномен Б, и када онда на те феномене применимо категорије каузалитета. Али – а то је пресудно – категорија каузалитета није изведена из навике на ту сталну сукцесију, она а ргіогі припада разумевању, и то је оно што је у процесу сазнања чини нужном и универзалном. Запамтимо, дакле, следеће: да би сазнање било могуће, треба да постоји чулна рецептивна способност путем које ће осећаји бити примљени у простору и времену, априорним облицима осећања, а затим треба да постоји разумевање, које организује те осећаје уз помоћ априорних категорија. Треба разумети да Кант ту не супротставља емпиризам и рационализам, као што су то други чинили; по њему, за сазнање су истовремено потребни и осећај и разумевање. Иначе нема сазнања. Нешто мора да буде дато осећању да би се на то могле примени-

ти категорије. Кант каже: појмови су (што је други термин за категорије) без опажаја празни, чиста форма. Каузалитет посматран у себи самом, само је форма, а он мора да прими своју материју од осећања. С друге стране, опажаји без појмова су слепи, јер нису ни конструисани ни организовани. Отуд чувена Кантова формула: *појмови без опажаја су празни, опажаји без појмова су слепи.*

Ту доспевамо до главног проблема који је поставила критичка метода. Већ смо више пута говорили о филозофском чуђењу. У основи, и Кантова филозофија је поникла из чуђења: наука постоји – како то да наука постоји?

После раније добијених резултата, чуђење се другачије изражава. Како то да априорни чисти појмови и категорије, који потичу из духа а не из искуства, имају *објективан значај*? То је главни проблем критичке методе. Како то да се примењују на стварност? Ми ретко себи постављамо то питање. Али можемо да себи представимо неки свет у коме би те категорије нашег духа биле угрожене, јер би све у њему био чист хаос. Можемо замислити да им у искуству никад ништа не одговара. Такав проблем се не би могао поставити у једној доктрини по којој све проистиче из духа, јер је све у њему урођено. Не би се поставио ни у некој чисто емпиријској концепцији, по којој би све проистицало из искуства. У оба случаја, постоји *само један* једини извор свега, па се према томе све слаже. Али код Канта постоје два извора, хетерогена, два саставна дела науке, оба неопходна, а радикално различита: један нам долази из искуства, из оног што нам је дато, други долази из априорних облика наше способности сазнања. Намеће се, дакле, питање: како ти појмови могу да имају било какав објективни значај? То је главни проблем који поставља критичка метода на нивоу знања.

Кант одговара овако (што је битно добро разумети, јер управо то омогућује да се схвати и остало): мислити нешто, значи дати том нечему јединство, које се затим

промишља. Не конституише се више јединство без мишљења. Мислити значи управо то: *конституисати то нешто у неко јединство*. Дати неком објекту јединство, то је исто што и утемељити свест, то је сâм процес који установљава свест. Објект сазнања је промишљено јединство оног са чим је свест суочена, а та мисао поставља на неки начин и јединство субјекта истовремено с јединством објекта. Јединство свести се ствара путем јединства оног што она мисли и оног што се налази пред њом – оног што називамо објектом. Може се рећи да је оно најдубље у чисто теоријском субјекту управо претпостављено јединство објекта као таквог. Јединство објекта је на неки начин унапред постављено свешћу. Оно што свест назива објектом је јединство које она још не познаје, које још није сасвим разрадила, али који она за саму себе претпоставља и назива га објектом. Она пројектује сопствено јединство на оно што се према њој налази као објекат. Свест је увек свест о нечему и она се идентификује са тим нечим (објектом). Тек онда ће то претпостављено јединство бити разрађено, прецизирано, развијено путем априорних категорија способности сазнања. Та антиципативна, априорна свест јединства објекта – која заправо претходи примени категорија – то је оно што Кант назива трансценденталном аперцепцијом.

По Канту, дакле, не конституише искуство способност сазнања, као код емпириста, али не постоји ни унапред утврђен склад између способности сазнања и искуства, као код Лајбница. По њему, управо способност сазнања, са својим априорним облицима, структурише и конструише искуство. Не треба, дакле, постављати питање, на пример: како се каузалитет, та априорна категорија, може примењивати на емпиријске реалности? Каузалитет се *a priori* налази у феноменима, он је веза која сведочи о јединству мислеће свести. Ствари не извиру из духа, али он структурише природу помоћу априорних категорија разумевања, које конституишу јединство објекта. То је Кантов коперникански обрт.

Прва последица тога је да се закони физике оправдано могу назвати нужним и универзалним, будући да је каузалитет једна *(a priori)* нужна и универзална категорија. То објашњава да је наука могућа. Она је на тај начин афирмисана и озакоњена. Другим речима, колико год напредовали у нашем проучавању природе, ма који био предмет нашег истраживања, тамо где смо и сами присутни, наше разумевање дејствује и открива међу феноменима везе принципа каузалитета, који је њихов конститутивни део у својству априорне категорије. Ми на неки начин са собом носимо простор, време, каузалитет. Чим мислимо, они су присутни. То је оно што законе чини нужним и универзалним. Физика личи на метематику по томе што темељ своје нужности и универзалности налази у духу оног ко мисли. С друге стране, ако истраживање, наоружано каузалитетом, може да се протегне у бескрај, ако се универзум отвара без граница научном истраживању људског духа, то истраживање ће ипак у емпиријском свету доспети само до феномена, а не до ствари по себи.

Никад наше сазнање не сусреће ствари по себи. Свет феномена се нуди његовом бескрајном истраживању: нужност и универзалност су зајамчени априорношћу каузалитета. Научно сазнање не признаје ограничења. Па ипак, постоји једна непрелазна, коначна граница, без икаквог односа с напретком науке, која се никад неће укинути; ми ћемо и у бескрају упознати само свет феномена, а никад ствари по себи.

Поновимо: Кант је у свести субјекта разликовао два нивоа способности сазнања: разматрајући осећање, указао је на два априорна облика – простор и време; разматрајући разумевање, издвојио је дванаест априорних појмова или категорија, од којих је најважнији каузалитет. По Канту, свако наше искуство природе стичемо само кроз те априорне облике свести. Последица тога је да у искуству наилазимо само на феномене, то јест на оно што нам се појављује кроз те облике.

Природа нам је, дакле, доступна само кроз облике наше свести, али не ствара наша свест од њих стварност. На нивоу бића, наша свест нема никакву стваралачку моћ (док је за апсолутни идеализам целокупно биће само свест). Треба, дакле, да нам буде дато нешто што је независно од наше перцепције. Кант томе „нечему" даје назив *ноумен* или *ствар по себи* (као супротност феномену, оном што се појављује, то јест, према ствари онаквој какву је запажамо кроз облике свести). Ствари по себи су, за теоријски ум, апсолутно несазнатљиве; оне су на неки начин једно X, једна неопходна непозната, јер без њих не би било ничега.

Сада прилазимо оном делу *Критике чистог ума* који Кант назива „трансценденталном дијалектиком", а који сачињава трећи ниво способности сазнања; ниво ума у ужем смислу речи. Тај термин „ум" има код Канта, зависно од контекста, различит значај. У наслову прве критике, он означава целокупну способност сазнања. Али ту, на нивоу „трансценденталне дијалектике", он означава део способности сазнања у коме априорне идеје подржавају тежњу за целином. Трансцендентална дијалектика се са своје стране бави умом у ужем смислу речи, само уколико он садржи априорности. Пошто је објаснио априорне облике осећања, а затим и оне разумевања, Кант открива три идеје ума: идеју душе као тоталитета унутарњих феномена; идеју света као тоталитета спољашњих феномена; идеју Бога као тоталитета стварног и могућег.

Коју функцију имају те три идеје? Простор и време омогућавају спољашње и унутрашње утиске. Категорије омогућавају објективно искуство и законе који га чине јединственим. Те две врсте априорности су неопходне науци, али то није довољно. Треба још да у субјекту постоји *a priori* нешто што тежи ка сазнању, што на неки начин подстиче на деловање све априорне облике да би се, полазећи од множине и дисперзије искуства, дошло до што већег јединства.

Управо то је функција коју имају три идеје ума. Свака од њих означава тоталитет, који никад није дат (gegeben), него увек предложен као нужан задатак (aufgegeben) и који, као такав, захтева бескрајно напредовање сазнања. У основи, све три изражавају потребу за јединством свести.

Али затим Кант настоји да докаже да се наша мисао – полазећи од тријy великих идеја ума – душе, света, Бога – губи у неизбежним заблудама које он назива „трансценденталним илузијама". Узалуд ћемо да указујемо на те заблуде, стално ћемо их понављати и бити њихове жртве; јер оне су „трансценденталне", то јест утемељене у априорном.

Прва је идеја о души као тоталитету унутарњих феномена. Када говоримо о души, упуштамо се у област у којој више немамо ниједан објект искуства. Истина, поседујемо искуство о разним аспектима наше душе, представама, сазнањима, речима, али душа као таква, у својој целини, никад за нас не постаје објект. Душа је једна идеја. То значи да је она – као и друге две идеје – регулативна, а не конститутивна. Ми се упућујемо ка њој, хтели бисмо да је схватимо, она је један принцип који усмерава наше трагање, она је, дакле, регулативна – али не конституише, не сачињава за нас никакав објект, она није конститутивна. Међутим, непрестано желимо да говоримо као да је она за нас препознатљив објект – и управо је то она заблуда коју Кант назива паралогизмом. Тако се, по њему, „рационална психологија" претвара да нешто зна о души. Многи филозофи настоје да докажу бесмртност душе, на пример Платон. Међутим, сматрати да је то доказано значи сматрати да је душа неки предмет искуства. То значи подлећи илузији. Износе се аргументи, као да се поседује неко сазнање о души, а то значи варати се у погледу њене праве природе. Она није могући предмет за теоријски ум, него је само једна идеја. На *нивоу сазнања,* ми не знамо шта би душа могла да буде, немамо о томе никакво осећање, не познајемо је. (Видећемо да се нешто сасвим друго догађа

на нивоу практичног ума.) Да би илустровао такав паралогизам, Кант се позива на Декартову доктрину о бесмртности душе. Ту Декарт, по Канту, одлази предалеко, прелази границе ума, јер теоријски ум не може ништа сигурно знати о души у њеном тоталитету.

Исто се збива и са другом идејом, *светом као целокупношћу спољашњих феномена*. На ту целокупност, тај тоталитет, не наилазимо никад у искуству. То је немогуће. Увек наилазимо само на делимичне појаве у свету чији тоталитет не може за нас да постане објект. Ми смо сами за нас саме објекти у свету. Истина, можемо да стекнемо неко научно знање, нужно и универзално, о феноменима у свету, у васиони, али не о универзуму и његовом тоталитету. Према томе, кад је „рационална космологија" уверена да поседује неку доктрину о универзуму у целини, она прелази границе способности сазнања људског бића као теоријског субјекта. Такво је сазнање човеку недоступно, и Кант даје о томе један доказ који је без сумње нешто најизванредније у историји филозофске мисли. То су чувене „антиномије чистог ума".

У тим се антиномијама не ради о простим противречностима које треба елиминисати. Ради се, напротив, о противречностима у чију замку обавезно упада чист ум, када настоји да дође до метафизичких истина. Он тада бива суочен са четири антиномије, а то је једно пресудно откриће за филозофију. Видимо да се ту први пут у њеној историји појављује појам нужне заблуде нераздвојне од природе људског духа.

Реч је о универзуму у његовом тоталитету и о проблемима постављеним у вези са њим током историје филозофије. Кант суочава противречна решења која су им била давана; с једне стране тезу, са друге антитезу.

Прва алтернатива: свет је коначан – или: *свет је бесконачан*. (Да се подсетимо: видели смо како се раније, у ренесанси, Кеплер срдито успротивио новим теоријама о бесконачности света, док је та визија о бесконачном свету, најзад „достојном Бога", одушевила Ђордана Бруна.)

Друга алтернатива: свет је састављен од простих елемената – или: *свет је сачињен од једне бескрајно дељиве материје.* (Прости елементи: тезе атомиста, већ у антици, преузимане затим у разним облицима.)

Трећа алтернатива: цео свет је каузално одређен – или: *постоји и известан каузалитет путем слободе.* Што значи: могући су слободни чинови, који после делују као узроци. Ако нам је могуће да извршимо слободан чин, онда он нема одређујући узрок, него напротив; слободан чин је прва карика једног новог узрочног ланца. Алтернатива је, дакле, следећа: *универзум је потпуно одређен* – или: *могући су слободни чинови.*

Четврта алтернатива: у универзуму је све случајно – или: *у универзуму постоји нешто нужно.* (Сетимо се: код Спинозе је, видели смо, Бог свој сопствени узрок и он, дакле, нужно постоји. Или, напротив: постоји само случајно, ниједно нужно биће не подноси у егзистенцији случајна бића.)

То су те четири алтернативе. Ма колико да су историјски били различити одговори на филозофска чуђења, та четири проблема која се тичу универзума остају фундаментална. То су посебно горућа питања међу дивергентним тезама разних филозофа.

Али, битно је код Канта што он почиње да доказује – или да побија – и тезу и антитезу. Он доказује да је увек могуће оспорити антитезу, доказујући тако тезу, или оспорити тезу, доказујући тако антитезу. Кад прочитамо тако Кантове странице које се односе на антиномије у *Критици чистог ума*, најпре смо више збуњени но што смо то били раније. Констатујемо да је исто тако могуће доказати да је свет коначан, као и доказати његову бесконачност; да је састављен од атома, као и да је сачињен од бескрајно дељиве материје; да је све одређено, као и да су могући слободни чинови; да је све случајно, као и да постоји неко нужно биће. Наша збуњеност достиже свој врхунац.

Али онда интервенише одлучан Кантов одговор: у прве две антиномије (коначан или бесконачан свет, материја сачињена од атома или бескрајно дељива), погрешне су и теза и антитеза. У две последње антиномије (универзални детерминизам или могућност слободних чинова, универзална случајност или нужно биће) тачне су и теза и антитеза.

Како је то могуће? Није то неко чаробњаштво. Кант решава проблем на следећи начин: прве две антиномије, каже он, односе се на свет као да је он за нас, у својој целокупности, феномен, дакле, објект могућег искуства. Али будући да свет за нас не може бити феномен, посматрати га на тај начин значи размишљати о једном псеудо-објекту, објекту који то не може бити. Питање да ли он има или нема граница, има смисла само у односу на простор. Будући да свет као тоталитет није неки објект, он није подложан априорном облику нашег осећања; он, дакле, није просторан, спацијалан, па ни питање његових граница нема никаквог смисла. Оба одговора су погрешна јер се односе на објекат који, као такав, не може да постоји. Свет као тоталитет је заправо једна идеја.

Али како то да мислиоци могу бити наведени да поводом њега дају тако противречне одговоре? То је могуће зато што није вођено рачуна о разлици која постоји између феномена и априорних идеја. Кад би свет био феномен, био би као сви феномени коначан, и то бисмо могли доказати. Али свет није феномен. Ако је свет идеја, онда је, као и све идеје, бесконачан, и ми то можемо доказати. Али ми се уствари бавимо несигурним, противречним појмом света као феномена – идеје. Тако бива могуће доказати да је тај двосмислени „свет" бесконачан, кад га схватамо као идеју, а да је коначан кад га сматрамо феноменом. Али свет не може да буде истовремено идеја и феномен.

То исто важи за просте елементе и за бесконачну дељивост. Када би свет био феномен могли бисмо рећи да

се, као материја састоји од простих атома; ако посматрамо његово распростирање, он је већ услед простора, бесконачно дељив, априорни облик осећања.

Али пошто свет није феномен, оба су исказа погрешна. У односу на свет као идеју ми можемо да мислимо бескрајну деобу; у односу на феномен, наилазимо на ограничења. У оба случаја баратамо извесним псеудопојмовима.

Кант наводи један пример: када нас питају да ли је круг четвртаст или округао ми можемо доказати да је округао, служећи се појмом „круг", а и да је четвртаст, служећи се појмом „четвртаст". Међутим, не постоји четвртаст круг; то исто важи за наводни „свет-феномен". Свет није феномен.

Што се тиче двеју последњих антиномија: два противречна тврђења – тотални детерминизам или могућа слобода, бескрајна случајност или нужно биће – оне су, по Канту, обе истините. Ради се, међутим, о противречностима, подједнако искључивим као у првим антиномијама. Како долази до тога? У овом случају, све зависи од следећег: посматрамо ли свет као феномен или као ствар по себи? Ако посматрамо свет као феномен, у њему је очито све одређено. Видели смо: каузалитет, априорни облик наше мисли, нужан је и универзалан. Према томе, све на што наилазимо у нашем искуству је одређено. У свету схваћеном као феномен, влада потпун и апсолутан детерминизам услед тога што се категорија „каузалитет" примењује на све оно што се догађа у искуству. Али ако се свет посматра као ствар по себи, онда он више није подложан каузалитету, будући да више није феномен. Према томе, у њему би се могли остваривати слободни чинови, који не би били феномени и који се не би као такви указивали нашој способности сазнања: слободан чин не може да буде емпиријски констатован као такав. Када мислимо да у нашем искуству констатујемо неки слободан чин, ми превазилазимо наше могућности које обухватају само феномене. Психолози, на пример, покушавају да сваки слободан чин протумаче као последицу неког

узрока, јер они тај чин схватају као феномен, па су на нивоу феномена свакако у праву. Али то нипошто не искључује да су слободни чинови могући. Го исто важи *и за случајност и за нужност*. Сваки је феномен случајан, сваки феномен постоји путем нечег другог. Али будући да свет није феномен и не би могао то да буде, ништа не може да искључи могућност једног нужног бића. Али нужно биће није феномен. На њега не наилазимо у искуству.

Према томе, по Канту, прве две антиномије садрже погрешне одговоре са обе стране; друге две садрже одговоре који могу да буду тачни са обе стране, ако се једни примењују на феномене у свету, а други на оно што никада не може да буде феномен. Наш теоријски ум функционише савршено када се његови априорни облици примењују на феномене. Али он губи своју строгост кад покушава да спозна оно што је с ону страну феноменалне стварности. Теоријски ум нам омогућава да сазнамо само оно на шта наилазимо у искуству, то јест, оно што је подложно априорним облицима наше свести.

Покушаћемо сад укратко да објаснимо оно што Кант каже поводом треће априорне идеје ума: идеје о Богу. Он се и ту још служи аналогијом. Рационална теологија такође, по Канту, поступа као да је Бог неки могући објект сазнања. За то би требало да Бог буде феномен. Али Бог није никакав објекат, он није феномен; он је за нашу способност сазнања једна *идеја*, дакле, *регулативна*, а не *конститутивна*. Да би илустровао ту заблуду Кант помиње онтолошки доказ, онај који смо изложили када смо говорили о светом Анселму. Свети Тома га је већ био одбацио, а Декарт поново прихватио.

Кант га одбацује. Зашто? Зато што се доказ заснива на „савршенству" Бога, што као појам подразумева његово постојање; биће које постоји, савршеније је од бића које не постоји. Кант подвлачи да, ма колико богат био наш појам о неком објекту, ипак морамо да га превазиђемо да

бисмо могли приписати постојање објекту који он означава.

„Кад је реч о осетним објектима, то се догађа у вези с извесним нашим перцепцијама по емпиријским законима; али кад је реч о објектима чисте мисли, нема начина да се сазна њихово постојање..." Рећи да нешто постоји – то можемо једино ако се наш опажај придружи појму, јер, видели смо, појмови без опажаја су празни. Ми, међутим, немамо никакав опажај о Богу, чак не знамо шта подразумевамо под појмом „постојати" кад је реч о Богу – једној идеји. Неспособни смо, дакле, подједнако и да докажемо као и да оспоримо постојање Бога. Традиционална метафизика која хоће да нам пружи доказе о том постојању превазилази границе теоријског ума. Она успева само да нам улије предосећање нечег што може да буде; не може да нам докаже да то јесте. А исто је тако немогуће доказати да то није.

Ми поседујемо само сазнање о феноменима. У ноуменалном свету, који превазилази феномене, не може да постоји објект за теоријски ум.

Кант се, дакле, налази на прагу вере свог детињства, коју му је улила мајка, побожна пијетисткиња. Из немогућности да се Бог спозна и да се докаже његово постојање Кант не извлачи закључак по коме Бог не би постојао. Напротив: хтео је да јасно и строго установи домет знања да би направио места веровању. Човек је позван да развија науку на нивоу феномена. У томе не наилази ни на какве границе, јер га сваки даљи корак његовог ума приморава да поново на себе прими бесконачни рад сазнања – знајући да никад неће сазнати све, јер идеја је регулативна, а не конститутивна. Кад се пређе на тоталитет или на ноумен, свако знање губи своју ваљаност. Онда је дозвољено веровати. То значи: веровати није у противречности са умом. То значи да постоји област у којој ум поседује нека права, и нека друга у којој их нема. Али будући да нам наш ум сам открива своја ограничења, разумно је да их признамо. Ако нешто не можемо ни да докажемо ни да

оспоримо, дозвољено нам је да верујемо – а то чинимо или не чинимо. Наведимо још чувену Кантову реченицу: „Морао сам да ограничим знање да бих оставио места за веровање".

Критика практичног ума

Кантова филозофија је концентрисана око три питања: „шта могу да знам? шта треба да чиним? чему смем да се надам?"

„Критика чистог теоријског ума" одговара на прво питање: шта могу да знам? Досад смо покушавали да схватимо смисао Кантовог одговора на то прво питање. Ми можемо да сазнамо – и можемо бесконачно да продужавамо наше напоре да сазнамо – све што се тиче феномена, објеката који сачињавају наше искуство. Никада нећемо изаћи на крај са светом објеката, у њему ћемо наставити истраживање без краја. Насупрот томе, не можемо ништа сазнати о оном што није феномен, што за нас није предмет искуства. Ту је реч о „нечем" сасвим другом.

„Критика чисто практичног ума" настоји да одговори на друго питање: шта треба да чиним? Она се бави умом уколико он доноси практичне одлуке, усваја решења која се тичу деловања, и тако одређује морално понашање слободног субјекта. Ту се, међутим, не ради о провери моралних принципа, њиховом применом на конкретне ситуације, да би се открило шта дозвољавају или забрањују, сходно културама, епохама, местима итд. Оно што Кант жели да утврди, то су априорни услови сваке моралне одлуке, ма која то била.

Исто као што у *Критици чистог ума* није било речи о проучавању физичких закона, него о схватању под којим је условима могуће уопште упознати феномене и њихове законе, тако се и у *Критици практичног ума* не ради о сазнавању правила моралног понашања, него управо о

схватању под којим је условима уопште могућа нека морална одлука. У оба случаја ради се о схватању услова могућности: у првој *Критици,* услова сазнања, у другој, услова *моралног делања.*

Морална вредност, каже нам Кант, доживљава се непосредно као априорна, то јест, као нешто што не проистиче из искуства. По њему, морална вредност не зависи од спољашњег резултата који вреди постићи, ни од извесних одређених околности: она је вредна по себи.

Зауставимо се ту на тренутак. Наше се доба дијаметрално супротставља таквој концепцији. Наши савременици, већином заузимају потпуно супротан став. Они настоје да моралне вредности оправдају емпиријским резултатима које желе да постигну, или да их објасне на основу датих услова, који немају везе са моралном сфером.

Кант заступа супротно гледиште. Размотримо, на пример, вредности „рад" и „економија" које су достигле врхунац у пуританском моралу првобитног капитализма и на којима је Макс Вебер конструисао своју чувену теорију. Какав би став у вези с тим заузео Кант? Он би свакако био заинтересован за гледиште које су заузели социолози и психолози, настојећи да објасне зашто су се у неком датом друштву управо те вредности наметнуле. Али шта они, рекао би, у суштини раде? Они констатују историјско чињенично стање и траже његове узроке. Имају, без сумње, право да, као научници, истражују узроке једног друштвеног феномена. За њих је реч о емпиријској науци. Вредности „рад" и „штедња", констатоване су као феномени да би се постигло неко објективно сазнање о друштву. Међутим, они уопште не покушавају да објасне како нека морална вредност као таква делује на слободу људи. Мисле да објашњавају зашто су, у некој датој епохи, у неком датом друштву, „рад" и „штедња" били вредности, али не зашто се неки људи покоравају таквим вредностима, иако оне не одговарају њиховим жељама. Ван оног што се може емпиријски утврдити, у њима постоји нешто

што „заповеда", што наређује на нивоу моралне одлуке – нешто што објашњењима социолога остаје недоступно. То је пресудни моменат. Научни истраживач констатује присуство једног морала, он га описује и објашњава узроцима и последицама. Али то уопште не значи да га он и усваја, да он за њега има императивни значај. Када Кант, насупрот томе, каже да извесна морална вредност захтева послушност, да јој се човек мора покоравати независно од њених резултата, из простог разлога што је реч о моралној вредности, онда он чини нешто сасвим друго.

Још један пример: етнолог стиже у неко племе чија му је култура сасвим непозната и која се потпуно разликује од његове. Он настоји да схвати економске, климатске услове итд., који су делимично одредили етику и обичаје тог племена. То је свакако значајно научно истраживање. Он ће можда, на емпиријском нивоу, успети да протумачи последице на релативно коректан начин. Међутим, када се припадници тог племена труде да учине оно што треба да би одолели ветру, олујама или суши и врућини, они то можда не чине из побуда на које он мисли да су, виђене споља, битне. Он констатује присуство извесног морала и описује га – али за разлику од урођеника, он га не усваја. Међутим, прихватити га, „усвојити", дати му императивну снагу, то је управо нешто што не спада у свет феномена. Узрок ради којег се човек саглашава с овом или оном вредношћу је једна ствар. Одлука која вас упућује ка некој моралној вредности као таквој је друга ствар.

Код Канта се ради управо о моралној одлуци. За њега је чин моралан само уколико проистиче искључиво из одлуке да се послуша морални закон као такав, а не из разматрања спољашњих циљева или последица, на пример, жеље да се ужива поштовање суграђана. Ја морам – то је једина морална мотивација; један апел, један голи захтев.

Он се у нама обраћа нечему. То Кант назива *добром вољом*. Добра воља, то је оно што у нама жели да буде у сагласности са моралним вредностима. Наше склоности,

напротив, често желе да нас привуку ка нечем другом, оне зависе од спољашњих стварности. Између њих се налази воља, која постаје добра воља када жели да се подудари с моралним вредностима. Према томе: *добра воља самој себи даје свој закон.* То је оно што Кант назива *аутономијом воље.*

Схватићемо, дакле, да та аутономија није никад синоним самовоље, која дозвољава да радимо што нама одговара, у време и на начин који нама одговарају. У речи аутономија постоји реч *аутос* која значи „себе" и реч *номос* која значи „закон". Аутономија је статус воље која самој себи даје свој закон, а тај је закон покоравање дужности: ја морам.

Испуњавати дужност, по Канту, дакле, није присила која се врши над слободом, већ напротив: то је сама слобода. Слобода је способност аутономије коју поседујемо и која нас спречава да будемо играчка наших осећања и наших афеката, и омогућава нам, напротив, захваљујући доброј вољи, да себи самима наметнемо поштовање дужности.

И ту се Кантова мисао снажно супротставља уобичајеним ставовима наших савременика, који све што се назива *дужношћу* сматрају присилом или чак манипулацијом, док за њих наша расположења, наша спонтана осећања представљају нашу праву слободу. Кант очигледно мисли управо супротно. Расположења, осећај, осећања – то су феномени, и према томе, као све што припада феноменалном свету, подложни су законима каузалитета. Подвргнути се својим расположењима, својим импулсима, значи подвргнути се закону који влада у појавном свету, а који је супротност слободе. Ко хоће да буде слободан, може то постићи само сопственом вољом, то јест способношћу која му омогућава да себи самом наметне закон дужности, да би му се покоравао. То је смисао аутономије.

Кант се, говорећи тако, налази у ноуменалном свету, потпуно независном од емпиријских датости. Ма какве да су спољашње околности, добра воља мора, у ситуацији у

којој се налази, урадити оно што налаже дужност, и то је оно што ће субјект учинити аутономним, слободним. Узмимо Сократов пример: он је одбио да бежи, попио је пехар са отровом и до последњег даха дао је својој смрти морални смисао. Он се до краја покоравао аутономном закону дужности. У том смислу, аутономија је апсолутна и неуништива. У својству ноумена она је безусловна.

Кант онда разликује два императива практичног ума: категорички императив и хипотетички императив. Категорички императив је чиста (априорна) заповест моралног закона, дакле, владавина априорног у чистом облику. Он се актуализује увек кад човек каже: „Морам, јер морам. " Нема другог мотива. То „ја морам" не значи, како се често мисли, да морални субјект не води рачуна о последицама својих радњи, него управо да, доносећи одлуку, узима у обзир само оно што њеним последицама даје морални карактер. Није важно да последице буду пријатне или пожељне, важан је само њихов морални квалитет. Категорички императив је, дакле, чиста принуда дужности. А „чиста" ту значи да је реч о безусловној априорној принуди моралног закона (без икакве примесе емпиријског елемента) који одређује мој чин. Ако се у моју одлуку умешају емпиријски елементи, то мења аутономију категоричког императива: накнадна разматрања интервенишу путем емпиријских датости у времену и у простору. Безусловност бива замењена условним, апсолутно бива замењено релативним.

Тај релативни фактор Кант назива хипотетичким императивом.

Када кажем „морам зато што морам" мојој се одлуци могу супротставити сви могући аргументи и ти аргументи могу да буду емпиријски валидни, али не могу да промене ништа у том: морам зато што морам.

Такав императив је онај отеловљен у лику Антигоне. Краљ Креонт забранио је, под претњом смрти, да било ко сахрани Антигонину брата Полиника, Антигона је решила да прекрши ту забрану. Њена сестра Исмена

описује кобне последице које ће изазвати својим чином, и даља ће догађања доказати да су њена предвиђања била тачна. Антигона јој с муком одговара: на нивоу феномена, она не може да се оправда. Али она се мора „покорити неписаним законима богова". Ти „неписани закони" тачно одговарају Кантовом категоричком императиву, оном априорном, моралном закону: то је крајња безусловна слобода моралног субјекта „који мора зато што мора".

Насупрот категоричком императиву, хипотетички императив је заправо такође пропис који захтева одговор на неку одређену ситуацију. Али он има само релативну вредност која зависи од одређених услова и емпиријских резултата. Може се рећи да је „разуман" у банализованом смислу те речи. Пошто су ствари оно што јесу, ако хоћу да постигнем овај или онај резултат, морам да делујем на овај или онај начин, да се определим овако или онако. То више није категорички императив, ту више нема апсолутног морала. Емпиријско преовлађује над априорним. *У Критици практичног ума,* то је разликовање фундаментално. Кант, уосталом, није имао никакву илузију у погледу „људске природе" и снагâ које на њу делују кад је реч о доношењу неке одлуке. Он зна – и каже то – да, кад човек чини нешто што је добро, он се покорава моралу, чини то по дужности, из поштовања према закону, а на то мора да се примора: то он не чини из чисте љубави.

Он је антипод мисли светог Августина, о коме смо говорили. Августин је рекао: „Воли и чини што хоћеш." Ако волиш све што радиш, биће добро. За Канта је човек, напротив, неспособан да чини добро из чисте љубави. Ако хоће да се определи за добро, треба да донесе апсолутну, безусловну одлуку, толико су снажне силе које покушавају да га од ње одврате. Треба да се ангажује апсолутно по дужности, из поштовања према моралном закону, увежбавајући на себи самом безусловну принуду. Замишљати да човек може да извршава своју дужност из чисте љубави, то би по Канту био морални фанатизам.

У Критици чистог ума, сећамо се, Кант је снажно утврђивао разликовање између облика и материје сазнања. На то разликовање наилазимо и на нивоу морала у *Критици практичног ума*. Облик моралности је закон, апсолутна нужност оног „ја морам". Материја моралности су емпиријски резултати, последице чина, као и садржај разних моралних принципа, који се мењају сходно местима и времену. Као у *Критици чистог (теоријског) ума*, практично *a priori* је обележено својим особинама нужности и универзалности. Априорни морални закон је нужан и универзалан. Треба добро схватити шта то значи. Конкретни морални принципи могу да се мењају током историје, упоредо са променљивим сазнањима. Али оно што тим принципима даје императивну снагу моралног закона, то је нужно и универзално.

Хтела бих сад да наведем и протумачим једну чувену Кантову реченицу: „Поступај тако да максима твоје воље може у свако доба да важи као принцип универзалног законодавства".

Примећујемо пре свега да је формула прилично компликована. Зашто „максима твоје воље"? Зашто не рећи просто, као што се често чини: „Поступај (или ради) тако да твоја воља може увек истовремено да важи као принцип неког општег законодавства"? Ово би се могло још упростити и поставити питање: зашто говорити о „вољи"? Могло би се просто рећи: „Поступај тако да твоје понашање и твоја одлука могу у свако доба да послуже као образац свакоме ко мора да донесе било коју одлуку, у било каквим околностима у којима је доноси". Канта су, уосталом, тумачили овако: као да је одлука неког човека требало да пружа могућност да буде уопштена као образац, као модел за све; као да нека одлука донета у времену и простору није повезана с историјским контекстом. Али ниједна се одлука не доноси у празнини, независно од околности које је прате – на онај начин, на пример, на који троугао остаје свугде исти у геометријском простору.

Покушајмо да протумачимо целокупну Кантову формулу. „Максима воље" је принцип на који се позиваш кад твоја воља доноси ову или ону одлуку. То није само понашање које може да буде уопштено. Кант не жели да каже да постоје, да тако кажем, узори који би се могли програмирати у компјутеру, на пример, који би отад за све случајеве диктирао примерне одлуке које треба донети. Није реч о томе. Понашање ће се. наравно, разликовати, зависно од околности. Али оно што чини морални квалитет сваког поступка, није сам тај поступак, него управо она максима на коју се воља позива да би га извршила. Међутим, та максима је, као категорички императив, нужна и универзална, она не може да буде погрешна. Она чини део моралног закона путем којег се изражава дужност. На пример: ми извршавамо неки чин у име вредности „истине" и „правде". Вредности могу да буду увек и свугде уопштаване. Али њихово превођење у конкретне поступке може да буде различито у свакој емпиријској ситуацији. Зато Кант говори о „материји" моралности, то јест, о објективном садржају на који се она примењује. коме она треба да дâ облик, а који је дат путем историјске ситуације. Појам „максиме" је ту пресудан. Свако људско биће, ма какве да су околности, мора да се позива на такву максиму. која, као „облик моралности", може да се оправдано сматра способном да послужи као темељ универзалном законодавству.

Дужност. дакле. не намеће готов образац. Такав образац не би имао никакве везе са ситуацијом у којој се налази субјект. Али то нипошто не значи да је у моралу све релативно, да у њему нема ничег нужног и универзалног. Нужност и универзалност долазе од оног на шта се човек увек позива, то јест од максиме његовог чина, оне максиме коју слуша добра воља, максиме, по Канту, нужне и универзалне, која је облик моралности.

Не треба, међутим, заборавити да тај облик не постоји без материје моралности, то јест, без емпиријских услова путем којих она мора да одреди извесну акцију. Прочитај-

мо још једном Кантов израз: „Поступај тако да максима твоје воље може у свако доба да важи као принцип универзалног законодавства". Кант, дакле, захтева да максима на коју се позивамо приликом сваког нашег поступка буде универзална, тако да може да послужи као принцип, увек и без разлике, законодавству важећем за цео свет. Тако Кант изражава нужност и универзалност које карактеришу априорну моралност у њеној апсолутној безусловности.

Међутим, ми добро знамо шта је морално понашање људи: они пре следе хипотетички императив, што значи да раде у циљу неког емпиријског резултата, по схеми средства за неки одређени циљ. Или, пак, ако држе до свог својства „моралних субјеката", жељни су готових прописа који им потврђују да су поступили морално. Настоје, међутим, да себи уштеде труд, који захтева Кант, да продру до ванвременске априорности морала, како би из те максиме воље извукли правилну одлуку у датој ситуацији.

Кант врло добро зна да хипотетички императив делује готово увек (увек?) приликом доношења неке одлуке. Он упркос томе жели да објасни ово: оно што је стварно морално у некој одлуци, оно што заслужује име „морал", то нису жељени или хипотетичким императивом постигнути учинци, то није ни избор средстава у циљу неке одређене сврхе, то није процена успеха у неким одређеним околностима; то је једино и искључиво активирање апсолутног безусловног захтева, априорне максиме у датој ситуацији.

Хтела бих да наведем веома важну Кантову формулу, коју често мењају, тумачећи је: „ти можеш, јер мораш".

Неки су тврдили да је Кант тим исказом тотално занемарио људске слабости. Међутим, то је његовој личности потпуно страно. Реч је о нечем другом.

Кант се позива на једну чињеницу и констатује следеће: човек, било да врши своју дужност или не, разуме смисао речи „дужност" (или *морати*). Та реч за њега има неки смисао. Ако се одлучи да учини нешто сасвим друго, а не

оно што му налаже његова дужност, он врло добро зна да не врши своју дужност. Или, пак, себе обмањује. А обмањујући се, самим тим признаје да реч „дужност" има за њега неки смисао.

Кант ће из те чињенице извући неке последице. Реч „дужност" може за нас да поседује смисао само ако имамо могућност да се определимо за њу или против ње. Кад не бисмо имали ту могућност, глагол „морати", именица „дужност", не би за нас имали никакав смисао. Морална дужност претпоставља обавезно да можемо донети овакву или онакву одлуку. Могућност таквог избора зове се слобода. У основи, формула: „ти можеш, јер мораш" значи: „ти си слободан субјект, будући да у себи самом поседујеш смисао дужности".

Ти покушаваш да то порекнеш, кажеш да ниси слободан. Позиваш у помоћ психологију, биологију, социологију, да би доказао да ниси слободан и да си, према томе, у погледу твојих поступака, невин, неодговоран, као што су то животиње. Али има ли реч „дужност" за тебе неки смисао? Ако има смисао, то је могуће само зато што си слободан, иначе не би имала никакав. „Ти можеш, јер мораш", то јест ако „дужност" за тебе има неки смисао, ти не можеш добронамерно да порекнеш чињеницу да си слободан субјект.

То је значење те формуле. Њен смисао је много више егзистенцијалан него морализаторски, он се на неки начин тиче фундаменталне природе човековог бића, и онемогућује нам да одустанемо од наше слободе. Могуће је да поступаш као слободно биће пошто имаш смисао дужности.

Кад се говори о Кантовој етици, најчешће се наводе *три постулата практичног ума.* О којим „постулатима" може да буде реч? Познати су нам постулати еуклидовске геометрије. Постулат је врста принципа који се поставља на почетку неког система мишљења, и који служи да се докаже оно што следи, док он сам не може да буде доказан. Он се разликује од аксиома: ни аксиом се не

може доказати, али се сматра да је очигледан сам по себи. Постулат то није, али је неопходан за све даље поступке. Реч је о конвенцији коју треба обавезно прихватити. Три постулата практичног ума, то су три неопходна услова да би „дужност" практичног ума имала неки смисао. Они, заправо, на једном другом плану, одговарају оном истом филозофском чуђењу које смо запазили на почетку *Критике чистог ума*: како је уопште могућа нека безусловна дужност?

Захваљујући формули: „ти можеш, јер мораш". ми смо већ наишли на један од тих услова: то је слобода. Практични ум са својим заповедањем дужности нема никаквог смисла ако не признајемо (човекову) слободу. То је први постулат практичног ума.

Сад треба да се сетимо ситуације у којој смо се нашли на крају *Критике чистог ума*. Проучили смо услове, априорне облике, сазнања. Дошли смо до чувених антиномија, и нашли смо се, с једне стране, пред тезом по којој има слободе у свету, а с друге стране, пред антитезом по којој је у свету све одређено. Кант решава ту противречност овако: свет искуства, свет феномена, сав је подложан принципу каузалитета; али то је тачно само на нивоу феномена. Већ смо навели Кантову реченицу на крају *Критике чистог ума*, у којој каже да је морао ограничити знање да би направио места веровању. Морао је ограничити знање зато што оно доспева само до феномена, а да феномени нису целокупно биће. Они су само биће онакво какво можемо да схватимо путем априорних облика осећања, путем облика разумевања и путем регулативне функције трију идеја ума.

Међутим, практични ум се бави моралом, а да би морал имао неки смисао, претпоставља слободу. Да ли је он онда у противречности са универзалном владавином каузалитета установљеном на нивоу феномена у *Критици чистог ума*? Не, ту нема противречности, ако се сложимо да слобода није неки феномен. (Кад би она била феномен,

онда би стварност на коју бисмо наилазили на нивоу искуства била, као и све остало, подвргнута каузалитету.)

Слобода, дакле, није феномен. Али ми знамо да она мора постојати, будући да је она претпоставка за дужност. Она је на неки начин место – и то једино – на коме, по Кантовој филозофији, сусрећемо ноумен. „Сусрећемо" није, уосталом, тачна реч, јер је ми не сусрећемо на исти начин на који сусрећемо феномене, него само у деловању, у моралној одлуци. Када поступамо морално, ми смо слободни. Али чим покушавамо да сами себе посматрамо као субјекте деловања или одлука, то јест: чим се смештамо као психолози изван нашег деловања и насупрот њему, ми опет постајемо, за наш сазнајни апарат, феномени. Наше деловање, наша воља, постају феномени које посматрамо у простору и времену, и које срећујемо и узајамно повезујемо узрочношћу, каузалитетом. Све универзално важеће што смо открили у *Критици чистог ума* је и ту тачно. Према томе, чак и кад би неко нешто урадио из чисте свести о дужности, из послушности категоричком императиву у чистом стању, то јест, из чисте слободе, не би могао томе да се радује. Јер, у истом тренутку у коме би покушао да се диви сопственој слободи, он би пренео своју ноуменалну слободу на ниво феномена, који се констатују у простору и времену. Ту сагледавамо сву захтевност и аскезу кантовске мисли. Нема никакве противречности између *Критике чистог ума* и *Критике практичног ума* – под условом да се увиди да слобода може да буде само један ноумен. Она, дакле, не може да буде предмет сазнања и ми не можемо ни да је опредметимо, ни да из ње извучемо неко задовољство.

Према томе, слобода је први постулат практичног ума. *Критика практичног ума* нам омогућава да га прихватимо, а да притом не упаднемо у противречност с нашим разумевањем. Међутим, оно нам не пружа никакав доказ о постојању слободе – а то не пружа ни *Критика практичног ума*. Она нам само указује на то да је слобода услов без којег би моралност, која ефективно делује у

људском бићу, била лишена смисла. Она је „један услов смисла", један постулат, недоказан, неспоран, неоспорив, али неопходан моралном процесу.

Пређимо сад на други постулат практичног ума. Али то захтева извесну припрему.

Кант није био један од оних који посматрају свет на посебно оптимистички начин; напротив. Он није веровао у иманентну правду. Иманентна правда захтева да поштен човек буде награђен већ на овој земљи, а да зао буде, обрнуто, на њој кажњен. Уосталом, кад би било тако, захтев дужности коју треба испунити једино зато што је дужност, био би компромитован: кад би човек био сигуран да ће бити награђен, то би био крај чисте моралности. Иманентна правда се супротставља безусловности категоричког императива. Штавише: тешко је испуњавати своју дужност, то се не чини из склоности, него у муци и патњи. За човека постоји разилажење између дужности и среће; дужност најчешће захтева да се срећа жртвује. Међутим, каже Кант, у нашој моралној свести постоји нешто што захтева сагласје дужности и среће. Будући да је оно немогуће у свету, приморани смо да пронађемо једну димензију која превазилази појавни свет. На тај начин, практични ум разоткрива други постулат: онај о бесмртности душе.

Та бесмртност, код Канта, остаје веома тајанствена. Она уопште не подразумева неку могућност награде или казне, која би на неком другом свету исправљала овоземаљске неправде. Она само значи да, ван емпиријске стварности, ноуменална димензија отвара једну перспективу у којој би дужност и срећа могле да се састану. Могла би у њој да постоји нека срећна дужност, можда неко блаженство, али сасвим друге природе од блаженства објективног искуства. А пошто, по Канту, ништа од тога није могуће на земљи, треба прихватити да у души постоји нешто што превазилази, трансцендује свет феномена, то јест, пре свега, време. Вечност је управо то: душа која

трансцендује време. Бити смртан значи имати крај у времену, немати никакву наду ван времена. Међутим, бесмртност душе свакако не значи да сам, ако сам умро у уторак, још жив у среду, или напросто другде. Не. Она значи да у ноуменалном свету не постоји време и да је, према томе, дозвољено поставити постулат да је душа, по својој слободи, у њему бесмртна. Само таква бесмртност отвара перспективу могућег помирења дужности и среће. А таква је перспектива потребна кохерентности морала: јер она стварно захтева правду.

Често су тврдили да је Кант у својој *Критици чистог ума* испољио зачуђујуће модеран дух, у научном смислу те речи; али да је у *Критици практичног ума* поново упао у неку врсту морализаторске теологије, развијајући утешне мисли од којих се раније строго бранио. После су многи мислиоци били склони да се инспиришу једнострано, било *Критиком чистог ума*, било *Критиком практичног ума* – при чему је једна искључивала другу. Мени се чини, напротив, очигледно да све три Кантове *Критике* спадају заједно, да се ниједна не може стварно разумети ако искључује оне две друге, да свака од њих даје двема другим њихов аутентични филозофски значај. Иначе, ако се не узму заједно, онда то више није Кант.

Треба схватити да други постулат *практичног ума* уопште не противречи чистом уму, а и да није доказан у *практичном уму*. Он треба само да буде прихваћен као услов смисла овог последњег. Али треба схватити бесмртност душе као нешто што не налази свој смисао у неком временском континуитету, него само у ноуменалној природи душе.

Сад стижемо до *трећег постулата практичног ума*. Да се најпре подсетимо: *Критика чистог ума* нам је изложила како конституишемо јединство објекта путем априорних категорија разумевања, затим, како напредујемо према недоступном тоталитету феномена помоћу регулативних идеја ума. *Критика практичног ума* поступа слично: она поставља захтев за конвергенцијом вредно-

ти, једном трансцендентном конвергенцијом свих конститутивних елемената моралног живота. Та трансцендентна конвергенција – то је Бог. И ту нам Кант опет каже: ми не можемо доказати Бога.

У *Критици чистог ума,* Кант је подвргао критичком испитивању традиционалне доказе о постојању Бога. Он их одбацује јер су засновани на претпоставци да је Бог феномен. Ми немамо о Богу никакав јасни појам. Да бисмо га имали, требало би да нам буде дат неки опажај о Богу; њега, међутим, немамо. Неспособни смо да кажемо нешто извесно кад је реч о Богу. Не можемо ни да докажемо, ни да оспоримо његово постојање. Можемо само констатовати да је његово постојање услов смисла за целокупни практични морал. Оно се подразумева у свакој практичној примени моралности и слободе.

Тако Бог постаје трећи постулат. *Критика чистог ума* ослободила је место потребно за веровање. Веровање има право да се афирмише тамо где се ради о ноуменалном свету, јер предмет науке је само свет феномена. Када *Критика практичног ума* поставља своја три постулата, није реч о неком знању, него о веровању – међутим, то је веровање које не противречи знању. Такав је кантовски рационализам.

У овом свету феномена, Кант не обећава ни награду, ни задовољство, чак ни оно чисте савести или неке извесности. Он нам одобрава само могућност да верујемо без противречности. И доказује да је у основи то веровање већ присутно у моралном понашању, што се испољава чим се озбиљно упитамо шта је оно.

Треба још да подвучемо једну карактеристичну црту кантовске мисли: оно што Кант назива „дужношћу", та апсолутна принуда моралне свести, код њега је синоним „слободе".

То нас подсећа на нешто што смо нашли, у сасвим другачијем контексту и на другом језику, код Спинозе. Изучавајући Спинозину мисао, покушавали смо да схватимо коинциденцију „слободе" и „нужности". Код њега сло-

бода није била ништа друго него оно „да", апсолутно пристајање на нужност. На такву перспективу наилазимо, у разним облицима, код већине великих филозофа. Она је антипод оном што се обично данас назива „слободом", а што означава могућност да се ради било шта, што год се жели, кад се жели и како се жели – то јест, апсолутну самовољу.

Ко год о томе тако мисли, види у дужности супротност слободе. Али Кант је рекао следеће: кад мислите да радите шта хоћете, ви у ствари допуштате да вас одређује каузалитет који влада у свету феномена, а коме и ви припадате својим телом, својим чулима и својом афективношћу. Потпуно сте подложни закону природе, а слободом називате њену узрочност, њен каузалитет. Права је слобода, напротив, служити дужности, јер само она, својом нужношћу и универзалношћу пролази кроз стварност феномена до стварности ноумена, једине у којој је слобода могућа. Бити слободан – по Канту – значи афирмисати аутономију своје воље, а аутономија, то је деловање руковођено једино моралним законом у његовој апсолутности.

Критика моћи суђења

Критика моћи суђења се теже може разумети и резимирати од двеју других *Критика*. Као што смо већ рекли, да би се разумео Кант, треба схватити три *Критике* као целину, јер се оне узајамно условљавају: *Критика чистог ума* поставља питање способности сазнања; *Критика практичног ума* поставља питање о могућности моралне одлуке; трећа, *Критика моћи суђења* се коначно пита како то да ми уопште имамо способност исказивања судова.

Централни појам треће *Критике* је појам финалитета, коначности. Сећамо се, међутим, да смо, кад смо се бавили Лајбницом, подвукли да идеја о коначности и престабилираној хармонији управља целим његовим мишљењем.

Могло би се рећи да је финалитет, коначност, супстанца целокупног лајбницовског универзума. А видели смо да је Кант, пре него што је Хјум прекинуо његов „догматски дремеж" био под јаким утицајем Лајбницове мисли.

Међутим, међу категоријама чистог ума, не налазимо финалитет. Како би се, уосталом, финалитет могао увести у систем категорија по коме каузалитет влада целокупним појавним светом? Финалитет не постоји ни у *Критици практичног ума*. Он је чак из ње искључен будући да се, као што смо видели, морално понашање подвргава само налогу дужности, зато што је она дужност, не оправдавајући се никад неким предвиђеним циљем. Изгледа, дакле, да код Канта (као код Спинозе) мисао одбија однос финалитета, инкомпатибилног са чистом владавином дужности.

Зато се *Критика моћи суђења* од почетка до краја, у најразноврснијим облицима, бави финалитетом. Али проблем се за Канта поставља на двосмислен и тежак начин, услед двоструког одбацивања финалности: путем каузалитета у *Критици чистог ума*, и путем апсолута дужности у *Критици практичног ума*. Где ће финалитет да нађе неко место?

У излагању које следи, удаљићу се од кантовских текстова, у нади да ћу остати верна његовом фундаменталном надахнућу. За нас се ради о томе да разумемо зашто се проблем финалитета поставља истовремено с проблемом способности суђења (у смислу исказивања неког суда). Ми изричемо неки суд, на пример: два плус два су четири. Или: зид је бео. Шта нам је намера кад то чинимо? Ми хоћемо да тај исказани суд буде тачан. Суд, то јест било који вербални исказ, подразумева неку сврху, неку финалност, он следи неки циљ. Укратко, цело поље вербалног исказа је финализовано. Говоримо да бисмо нешто изразили, дефинисали, наговестили: без тог „да бисмо...", апсурдно би било говорити. Кад формулишемо неки морални принцип или неки научни закон, ми исказујемо

судове да би они имали неки смисао. *Наша способност суђења је финалитет.*

Битно је то разумети. Финалитет, дакле, улазећи у противречност с првим двема критикама, ипак је, мада у њима није реч о њему, конститутиван у оном што се у њима догађа. Ово Канта наводи да потражи у свету неки објект у коме би финалитет био очит, што би му омогућило сазнање да смисао стварно има неки смисао – другим речима: да финалитет стварно има право грађанства у уму.

Понављам: Кант не поступа изричито на тај начин. Ја га тумачим; али мислим да то чиним верно.

Кант најпре разматра феноменални свет. Он се пита не би ли се у њему могла наћи нека врста феномена коју каузалитет не би био у стању довољно да објасни и која би захтевала неко финалистичко тумачење. Он се посвећује *сфери живих бића.* То су бића чији су делови неопходни целини и чија је целина неопходна деловима. Ту каузалитет, каже Кант, мада је он универзална категорија природе, сам по себи није довољно објашњење. Елемент „живот" садржи, као такав, још нешто друго, пре свега ону способност коју има сваки део, сваки орган живог бића, да буде користан целом организму. Та функција коју испуњава сваки орган у служби организма, а и организам у служби сваког органа, тај узајамни однос интериоризоване и као у себе саму затворене сврсисходности, тј. финалитета у живом бићу – то је нешто друго, а не каузалитет. У појавној природи, у којој очито влада универзални и нужни каузалитет, постоји, међутим, још нешто друго, што се претвара у затворен финалитет, а то су жива бића. Она су као нека мала острва финалитета у океану каузалног детерминизма. Истина, чак је и живо биће подвргнуто каузалном детерминизму; подвргнуто је, као сва тела, физичким и хемијским законима. Али у њему је додато то нешто, тај делотворни финалитет који везује целину за део, организам за орган.

Затим се Кант посвећује другој врсти објеката: пошто је размишљао о живим бићима као сведоцима живота, он

разматра сведочење лепоте. *Лепо се манифестује на два начина:* постоји лепо на које наилазимо у природи и лепо које налазимо у људским делима, у уметности. У оба случаја, откривамо у лепом неки финалитет, који није одређен, ни подвргнут неком технички одређеном циљу, него, напротив, то је *слободни финалитет,* који у нама изазива утисак да се бесконачно шири у бескрај. Лепо чини да доживљавамо финалитет без граница – или напротив, у узвишеном, неку врсту диспропорције, несразмере. која нас суочава са бескрајношћу.

У живом бићу видимо на делу интериоризовани смисао: органе који врше своју функцију служећи целини. Исто тако, лепо актуализује за нас неки смисао. Уметничко дело је на неки начин кристализација извесног смисла, финалитета без циља, финалитет без краја, каже Кант.

Нећемо се даље бавити Кантовим анализама о лепом у природи, о узвишеном, о лепом у уметности. Хтели бисмо само објаснити да он у томе на неки начин види места ослонца, неку врсту знакова. Могло би се ту помислити на оно што Јасперс назива „шифрованим писмом": чињеница да постоје жива бића, да постоје уметничка дела, да постоји лепота – то су све знаци који нам омогућавају веровање у могућност неког смисла, финалитета суђења, који нам омогућавају да схватимо нашу способност суђења и да наш суд може да има смисао.

У основи, ту се не ради о објашњењу, али Кант повезује нашу способност коришћења језика за нешто друго. Језик је изванредна реалност: по Канту, он постоји само кроз смисао, путем финалитета смисла – а тај финалитет престаје да буде сасвим стран универзуму када се може приближити унутарњем финалитету живих бића, или финалитету лепог у природи и у уметности. Појављују се сродности које нам омогућују да се сложимо с таквим начином мишљења као не сасвим чудним, застарелим, изолованим, без везе са било чим. То је, по мом мишљењу,

битна функција *Критике моћи суђења*. Она настоји да одговори на треће Кантово питање: „Чему се смемо надати?".

Дозволите ми да додам још неколико речи о Канту. Он је, по мени, највећи међу филозофима. Можда можемо поред њега да ставимо Платона. Кант је див филозофије по радикалности свог чуђења и свог постављања питања, по способности да разоткрије фундаменталне услове људског бивствовања; по трезвености која му омогућава не само да избегне сваку патетичну апсолутизацију на нивоу релативне објективности, него чак и да је учини немогућом; и по луцидности његовог ума и аутентичности његовог веровања, помоћу којих се задржава стриктно унутар људских граница, омогућујући притом предосећање трансцендентности.

Ниједан човек који се упушта у филозофију не може да избегне Канта. Може се рећи да је његово дело сада већ интегришући део филозофског језика. То не спречава противничке реакције, одбрамбене ставове пре сваког разумевања, критике које не доспевају до правог кантизма, него само до његове карикатуре. Неки суде са висине, као учитељи, дајући му понекад за право, подвлаче понешто црвеном оловком – што је наводно заблуда или претеривање.

Често се реакција састоји у издвајању неког дела његовог опуса, које оставља по страни све остало, и придавању искључивог значаја том фрагменту, што Кант не би никад прихватио. Други су сводили Канта на банализованог портпарола века просвећености, филозофа површног рационализма, што их је ослобађало сваког дубљег проучавања. Једни га своде на најпразнију апстракцију, страну животу: други, напротив, на једностран морализам, који прописује дословно формулисана конкретна понашања. Све су то неспоразуми. Кант од нас очекује нешто друго. Он од нас захтева да уронимо у дубину његове најапстрактније рефлексије, све док кроз њу, „опонашајући је", не доспемо до конкретне ситуације

човека у актуелности света. „Конкретна ситуација", то значи његово *hic et nunc* у том свету који он настоји да спозна, у коме он мора да доноси моралне одлуке и о коме, без извесности, мисли да му трансцендентност даје смисао.

Подвукла сам већ да је Кантова филозофија сувише апстрактна да би била потпуно актуелизована у било чијем конкретном животу. Узмимо један пример: категорички императив је једноставно исказан овако: „ти мораш извршити своју дужност". То је, рекло би се, формула тако апстрактна, која ни у чему не помаже, не каже шта треба да чиним. Кант не даје никакав савет, не изражава никакво мишљење. Чему сва та апстракција? Али, заправо, када би вам Кант говорио шта треба да чините, он би вас ослободио деловања присуства и трансценденције, путем којег, потчињавајући се категоричком императиву, пролазите кроз феноменалну стварност. Лишио би вас ваше најконкретније, егзистенцијалне слободе.

Поновимо још једном три питања наведена на почетку овог поглавља: шта могу да знам? шта треба да чиним? чему смем да се надам?

Шта могу да знам? Могу научити да спознам феномене током бескрајног процеса. Научно истраживање заиста не наилази ни на какву границу. Могу да знам и то да увек спознајем само феномене, и да је, према томе, моје знање, по природи ограничено.

Шта треба да чиним? У свакој ситуацији морам, *hic et nunc*, да се позивам на категорички императив, који се не разликује од моје слободе ако превазилази сваку појавну стварност, да би се наметнуо само као дужност, која сама конституише, путем свог апсолутног карактера, морални карактер мог чина.

Ја могу да водим рачуна о последицама мојих поступака, али те последице не треба да одређују моје одлуке. Напротив: ја и саме те последице вреднујем сходно моралној максими која управља мојом вољом.

Чему смем да се надам? Дозвољено ми је да се надам свему чему ми моје познавање феномена не забрањује да се надам, а што је постулирано моралним законом: мојој слободи, бесмртности душе, у смислу њене ноуменалне суштине, која измиче времену; и постојању Бога. Али изнад свега, дозвољено ми је да се надам *неком смислу*. То је надање које се темељи на знању, које није могуће ни доказати, ни оспорити. То је веровање.

ОД КАНТА ДО НЕМАЧКОГ ИДЕАЛИЗМА

Кант је на пресудан начин изменио целокупну филозофску климу, и то не само у Немачкој. После њега се више не може филозофирати као пре њега. – Зашто?

Да се подсетимо: Кант је почео тиме што га је зачудило постојање науке. Она постоји, састоји се од судова, који морају да буду нужни и универзални, који су априорни. Како разумети да се априорни судови слажу са искуством?

То је била полазна тачка *Критике чистог ума*: то чуђење чињеници да наука открива законе којима искуство одговара. Зашто је то слагање представљало проблем? Више него било који ранији мислилац, Кант је установио у сазнању апсолутну раздвојеност између субјекта и објекта – оно што се отад зове „расцеп субјект-објект".

Априорни облици и категорије који, по њему, чине могућим сазнање, па нам омогућавају да спознамо само феномене, а никад – по његовој терминологији – ноумене. Реч је, дакле, кад су у питању резултати науке, о једној аскетској концепцији. Научно истраживање се никад не може зауставити, оно не зна ни за довршење, оно мора да се увек наставља. С друге стране, нечег је заувек лишено, а то је сазнање ноумена, бића по себи. Ми спознајемо стварност само уколико нам се она указује у простору, кроз време и каузалитет. На нивоу сазнања, осуђени смо на принципијелну аскезу. С друге стране, на нивоу моралности, Кант захтева да деловање, ако се сматра моралним, буде испуњавано само по дужности. Ми не можемо, чак ни у том случају, из тога извући никакво задовољство. Препуштање таквом задовољству значило би поново

упасти у самопосматрање, у расцеп субјект-објект, на нивоу хипотетичких судова, и, према томе, емпиријски датог с његовим условима: простор, време, каузалитет. То би значило разматрати објективно унутарње феномене, без икаквог приступа ноумену слободе. Према томе, апсолутни захтев моралности не допушта никакву награду. Кант постулира само наду: да душа трансцендује време и тако постигне неку врсту бесмртности; да дужност и склоност „негде" коинцидирају у извесном блаженству. И дозвољена нам је нада да Бог постоји.

То је филозофија која нас у нашој људској условљености оставља пуним чежње. Она нас не ослобађа из тог нашег стања, будући да неусловљено налазимо само у облику дужности. У том смислу, можемо рећи да Кантова филозофија стоји такорећи на слемену људског бивствовања. Можда је тај начин мишљења превасходно филозофски: он се не предаје ни наукама, ни теологији, креће се слеменом у једној неугодној и аскетској ситуацији. Једва се неко може одржати ту где усправно стоји Кант, с толико одбијања и захтева. То значи да је тешко бити човек кад се једном продре кроз људску условљеност. Велико је искушење да се намерно човек спусти, да се сиђе са тог слемена, са једне или са друге стране. Које су то стране?

На једној страни, мислиоци су, после Канта, искључили ноумене. Тврдили су да их је Кант увео кад то није било потребно. Од тренутка када их више не сусрећемо у искуству, они више нису никаква стварност. Ти су кантовци доспели до порицања сваке суштинске стварности, сваког бића по себи. Остала је само емпиријска стварност, искуство. Једино легитимно сазнање је експериментално.

Налазимо се пред виртуелном и тотализујућом науком која, истина, још не постоји, али која може оправдано да полаже право на постизање тоталности и апсолутности. Све је у њој сведено на иманентност. Све је искуство. Трансцендентност (кантовски ноумени) више не постоји. На плану морала, још је реч једино о проналажењу оног

што је корисно. Вредност проистиче из успеха. На нивоу деловања, нема више априорних вредности које имају трансцендентални извор, постоје још само оне вредности чија се корисност проверава током индивидуалног или колективног живота. Онда се људи задовољавају потпуно емпиријским моралом.

Тако изгледа једна страна. На њој се налазе многи људи, чији се утицај проширио далеко ван света филозофа, освајајући морал наших савременика.

Али постоји и друга страна. На њој долази до обрнуте реакције, која није више усмерена ка објективно датом, него ка субјекту. Видели смо како код Канта субјект конструише своје искуство путем априорних облика и целокупне природе. И моралност је урезана у морални субјект као такав, у његову слободу. Међутим, по Канту, тај субјект не спознаје никад не само ствар по себи, него ни чисту моралност. Слободни чин путем којег он једино допире до ноуменалне стварности, он, истина, може да изврши, али никад да га и констатује. Осим тога, кад су се мислиоци после Канта спуштали том другом страном, они су себи приписивали, као субјекти, управо оно што им је Кант одрицао, то јест сазнање и савлађивање ноуменалне стварности. То је, по Канту, значило изгубити се у фантастичном, оном што Кант – а после њега и Јасперс – назива schwarmen (сањати, маштати). Schwarmen, то значи служити се мишљењем да би се доспело ван оног што људи могу да сазнају на легитиман и поштен начин. Они се сматрају демијурзима сазнања и моћи, који се уздижу и до божанског нивоа.

Хегел, на пример, сматра да промишља Божје мисли пре стварања.

Међутим, једна је од битних интенција кантовске филозофије била управо то да докаже немогућност апсолутног сазнања и да објасни зашто је то тако. Може се рећи да Кант закива човека за његову људску ограниченост. Али он га је, чинећи то, доводио у искушење

сталног превазилажења. Та два својства: бити закован за људску условљеност и одржавати у себи чежњу за њеним превазилажењем, дугују своју снагу људској мисли.

Често се о Канту каже да представља врхунац просвећености. А просвећеношћу се означава оптимистичка и искључива вера коју је његово доба приписивало људском уму, као одговарајућем инструменту сазнања о свету, без икаквог компромиса с неком помоћи натприродне или ирационалне природе. Ум је у просвећености био самодовољан за морал, државу, религију; он је, по њој, био довољно јемство – ако се њим правилно служило за напредак човечанства. Човек се сматрао независним, човечанство није имало другу сврху осим себе самог, свог сопственог процвата.

Треба схватити да Кант уопште није у том смислу био врхунац просвећености; он је био њено превазилажење.

Он усмерава човека у правцу бесконачног процеса, у бескрајну борбу, не окренуту спољашности, него ка унутарњем, борбу против своје сопствене коначности и релативности, коју, међутим, треба да открије и да призна. Тако, када Кант говори о путевима који се отварају човеку, он одмах уводи и факторе ограничења, раскида, дисконтинуитета, нетоталности. А када оправдава то настојање које треба непрекидно остваривати, јер је нужно управо због непремостивих граница и неизлечивих прекида, он се афирмише као антидемијуршки мислилац, у најдубљем смислу речи. Човеку није дозвољено да се сматра двојником Створаоца. Он не зачиње ништа у бићу по себи, он му ништа не додаје: у онтолошком смислу, он уопште нема својство створаоца.

Његови наследници су реаговали против тог ограничења. Одмах после њега, младе филозофе је обузела освајачка грозница у области духа. Њих више не занима – као Канта – овладавање неком методом. Не занимају их више трезвеност прецизних разликовања априорног трансцен-

денталне рефлексије, као ни строга ограничења која проистичу из расцепа субјект-објект. С њима се већ налазимо у извесној клими немачког идеализма.

Истина, Канта су често сврставали међу идеалисте, због огромног значаја који је придавао активности субјекта. Међутим, по мом мишљењу, то је варљиво и неправедно поистовећивање. Важно је схватити Канта у његовој посебности, у његовој јединствености, на слемену мисли.

Немачки идеализам обухвата три веома велика филозофа: Фихтеа, Шелинга и Хегела. Ми ћемо се бавити само Хегелом, чији је дубок и изванредно разноврстан утицај деловао у веома различитим правцима, све до мисли нашег времена.

ГЕОРГ ВИЛХЕЛМ ФРИДРИХ ХЕГЕЛ (1770-1831)

Кад је избила Француска револуција, Кант је имао шездесет година. Хегел је тада имао деветнаест. Млади немачки филозофи су се одушевљавали догађајима у Француској. Били су одушевљени и Кантовом филозофијом, али им она није била довољна. Личила им је само на зору, а они су желели сунце у пуном сјају.

Тврдећи да настављају Кантово дело, потпуно су занемарили његову суштину. То је, уосталом, и сâм Кант тачно предвидео. По њему, они уопште нису схватали шта је он хтео. Он је увек наглашавао да сазнајући субјект не може апсолутно ништа додати бивствовању. Уочио је такође да је немогуће служити се разумом ако није поткрепљиван чулним запажањима: он делује на облик света феномена, путем априорности чистог ума, а не на његову суштину. Потребно је да му буде дато опажање; сâм разум га нема. Додавао је да свако ко тврди да има интелектуално опажање, то јест, непосредна интелектуална схватања, може само да се изгуби у илузији (Schwärme), у фантастичном.

Међутим, ти млади филозофи су заиста сматрали да располажу интелектуалним опажањима, помоћу којих су могли да схвате наизглед мистичну, а заправо рационалну истину. Хегел је веровао да мисли Божје мисли – што би Кант одбацио из најдубљег уверења темеља своје филозофске мисли. Тај начин превазилажења граница имао је, као што ћемо видети, застрашујуће последице.

Хегел је конструисао грандиозан систем, трећи велики систем западне филозофије, после Аристотела у антици и Томе Аквинског у средњем веку.

Рођен је у Штутгарту. Отац му је био чиновник. Студирао је са Шелингом и Хелдерлином. Постао је најпре учитељ, а затим професор Јенског универзитета. Било је то време немачког романтизма. Хегелов систем се појавио као чудесна конструкција, с претензијом да буде тоталан, свеобухватан. По Хегелу, мисао која не обухвата све, не може бити истинита. Он се тиме супротставља Канту, за кога је ограничење било један од услова истинитог.

По Хегелу, само се у тоталитету може тежити за истином. Али како се може схватити тоталитет? Јер, по њему, као што је то сâм формулисао „све што је стварно, умно је, и све што је умно је и стварно". Другим речима: он поставља потпун идентитет стварног са умним.

Наравно, такво тврђење се не може непосредно „доказати". Ту изненађујућу формулу Хегел пре свега жели да илуструје. Он прибегава у том циљу безбројним конкретним датостима. Конструкција Хегеловог система не личи нимало на неку мршаву, апстрактну, чисто интелектуалну филозофију. Он из историје извлачи гомилу чињеница и догађаја и њима, стављајући их у перспективу свог времена, подупире свој систем. И у оној мери у којој те чињеничне датости налазе своје право место у претходно конципираном систему, може се мислити да га и потврђују. Не ради се, дакле, ни о неком егзистенцијалном, ни о рационалном доказу. Хегел, међутим, успева да обиље својих чињеничних датости прилагоди својој систематичној мисли, оснажујући тако саме премисе из којих је систем потекао.

Систем који се, попут овог, темељи на принципу: „све што је стварно, умно је и све што је умно је стварно", назива се *панлогичким системом* (*пан* на грчком значи „све"; тако је за пантеизам „све Бог"; „панлогично" значи да је

„све логично", сходно разуму). То је концепција која искључује сваки дуалитет између „стварности" и „ума".

Могло би се поверовати да се код Хегела налазимо у парменидовској ситуацији. Видећемо, међутим, да је често, напротив, поређен са Хераклитом – и то из веома оправданих разлога.

Засад смо констатовали његов панлогизам, врло изненађујуће својство у филозофији: све што је стварно је умно и све што је умно је стварно. Али одмах треба додати ово: Хегел ставља у центар стварности, као и у центар ума, оно што је увек било сматрано *негацијом* ума и логике, а то је: *противречност*.

Све досад смо увек сматрали да је оно што је противречно супротно оном што је логично. Кад се Хераклит служио противречношћу да би описао стварност као борбу супротности, он се на неки начин супротставио фундаменталном правилу логике – што Парменид није пропустио да му замери. Парменид је говорио: „Не може се истовремено рећи ‚биће јесте' и ‚небиће јесте'". Противречност је, дакле, супротност ума, *logos*-а, самог бића. По Хегелу, противречност, напротив, заузима централну позицију, и управо је, *захваљујући тој централној противречности*, могуће да подржи свој *панлогизам*, који поистовећује стварно и умно. Јасно је да се то може замислити само путем једног процеса, развоја, настајања. Код Хераклита, сећамо се, то се догађало путем борбе, што ће рећи, још једног процеса. Код Хегела, процес је *историја*. Може се рећи да је у центру хегеловског система мисаона схема проистекла из живог, изоштреног смисла за историју.

Сретали смо већ мислиоце чија је рефлексија налазила инспирацију у неком обрасцу математичке природе: сетимо се Платона, питагорејаца, Декарта. Сретали смо и такве за које је науку пре свега представљала физика, као Канта. Други као да су били посебно инспирисани биологијом – Аристотел, на пример, с његовом готово биолошком репрезентацијом о развоју бића у целини

– или Лајбниц, с његовим веома заводљивим монадама и његовим финалитетом. Хегел је, међутим, инспирисан историјом. И може се рећи да је то један од значајних аспеката утицаја који је извршио на модерно доба, пресудан са више гледишта, чак и за оно претерано значење које је историја стекла у нашој мисли.

Противречност, као што смо видели, постоји у средишту стварног и умног, а бива „превазиђена" процесом који се у њима одвија. Захваљујући противречности, и путем ње, догађа се нешто, нешто се збива. То се у почетку тешко може разумети. Погледајмо најпре схему коју следи хегеловска мисао, у њеном апстрактном облику. После ћемо видети његов битнији поступак.

Да бисмо јасно сагледали структуру те мисли, замислимо три велика круга. А онда, у сваком од тих кругова, три мања круга, и тако даље, у бесконачност. Таква схема најпре значи да се Хегелова рефлексија одвија у облику круга, затим да се одвија по трајном ритму, и најзад, да тај трајни ритам конституише *тријаду*, чувену Хегелову тријаду, која садржи *тезу*, *антитезу и синтезу*.

Узмимо одмах један пример – у Хегеловој *Логици*. Видећемо после какав смисао добија реч „дијалектика"'

Његова дијалектичка логика се одвија на основу појма бића. Ако тај појам треба да обухвати целокупно биствовање, он мора да буде применљив на све што јесте. Све што јесте мора да буде одговарајуће „покривено" логичким појмом бића. Тај се појам мора примењивати како на једну јабуку, тако и на један принцип, или на један суд, или на било шта друго што јесте. Али да би тај појам бића одговарао било чему што јесте, да би имао, као што каже логика, ту неограничену обухватност, потребно је да буде лишен сваког посебног својства или одређења. И заиста, кад би у својој обухватности имао и најмање посебно својство не би се више примењивао на нешто што јесте, без тог својства, или можда неког другог.

Да би био универзалан, појам „бића" не може да садржи никакво својство. Али онда се, каже Хегел, апсо-

лутно чисто биће ни по чему не разликује од *небића*. Биће је идентично с небићем. Каква би разлика могла да постоји између бића и небића ако биће не поседује никакво својство, никакав квалитет? Има ли можда својство да постоји? Нема ни то. Чисто биће је по логици супротност небића, али је и потпуно иста ствар. Ту, дакле, имамо две речи, од којих једна представља *тезу*, друга *антитезу*, радикалну негацију тог бића (тезе) путем небића (антитезе) – а то небиће, међутим, изгледа да је идентично са њим. То значи да досад нисмо доспели ни до чега *стварног*. Прва *синтеза* која нас приближава нечем реалном је она која у себи садржи у исти мах биће и небиће: то је *настајање*.

Прва је тријада, дакле: биће, небиће, настајање. Зашто настајање? Зато што у њему постоје истовремено биће и небиће. Настајање, то је прелажење из једног у друго, из бића у небиће и из небића у биће. Унутар настајања, нешто се мења, нешто прелази из бића у небиће, а нешто прелази из небића у биће. Нешто се, дакле, мења: нешто се догађа. Постоји нека историја, неко дешавање, неки процес. То је прва хегеловска тријада. Таква се тријада – теза, антитеза, синтеза – налази свугде у Хегеловој мисли, она, по њему, представља основну схему *мисли*, па према томе и логике. Али, сходно тој истој основној схеми, актуализује се и стварно настајање.

Биће је теза, небиће је антитеза. Између њих долази до оног што он назива *негацијом*. Ту треба да веома тачно схватимо битну улогу коју Хегел у свом систему приписује *негативном*. Негација је активна и стваралачка, она је покретач настајања.

Хегел, видели смо, живи усред романтичке епохе. А и та је улога, коју игра негација, дубоко романтичка. Узмимо чувену Гетеову формулацију у његовој песми „Selige Sehnsucht" (блажена чежња): „Умри и настани". Оно *не*, негативно, деструктивно, смрт, то су полуге помоћу којих се догађа оно што се мора догодити. Теза једино захваљујући антитези производи синтезу; само се

захваљујући негацији теза и антитеза стапају у синтези, која је двострука негација, негација негације.

Таква се мисао може назвати „онтолошком": она дејствује унутар бића. Она помоћу негације настоји да се укључи у битни животни процес бића.

Сад, међутим, треба да схватимо зашто Хегел два прва појма, биће и небиће, назива „апстрактним", док је настајање, та прва синтеза, реалан појам.

Он те речи користи на веома посебан начин. Ако су биће и небиће апстрактни појмови, они су то у етимолошком смислу речи, „апстрактно", која значи: извучено из ..., одвојено од ... По Хегелу, биће је апстрактан појам зато што је унилатералан. једностран, искључив. Он није погодан ни за какву комбинацију с нечим другим. Негација још није у њега продрла. Његова антитеза, небиће, такође је апстрактан појам, јер из себе искључује биће, остајући у својој јаловој изолацији. Насупрот томе, настајање је први концепт у коме се биће и небиће стапају да би зачели нешто ново. Реч „конкретно" долази од *concrescere*, *concretum* „расти заједно", повезати се у једном заједничком расту. Тај смисао „конкретног" и „апстрактног" је веома важан за сваког ко жели да разуме Хегела.

Надам се да сам сад довољно објаснила стваралачку улогу негације код Хегела. Двострука негација је изазвала настајање, које је први конкретни појам. Могло би се рећи да по схеми хегеловске мисли, Хераклит „обухвата" Парменида: путем борбе између два противречна апстрактна термина, долази до конкретне синтезе. Зато је хегеловска дијалектика често упоређивана са Хераклитовом.

Али шта је то *дијалектика*? Већ смо више пута наилазили на тај појам, нарочито кад је било речи о Платону. Сада треба да схватимо на који се начин Хегел њоме служи. Она код њега – као доцније у марксистичкој мисли – игра фундаменталну улогу.

Хегел назива *дијалектиком* оно до чега долази у кретању тријаде кроз двоструку негацију. Видели смо да

се Хегелова логика не прилагођава формалној логици Аристотела, ни оној традиционалној: код Аристотела се афирмација и негација статично супротстављају једна другој и између њих се ништа не догађа. Логика се развија у једном статичном свету, налик ономе чисте математике, који не садржи никакво настајање, никакву историју. Хегелова логика је, насупрот томе, дијалектичка: она подразумева активни процес који, путем негације, омогућује „укидање" (aufheben) противречности, чинећи је *стваралачком*, у току историјског развоја који, на неки начин, конституише супстанцу бића.

Једна од фундаменталних разлика између Хегела и Канта је то што се, следећи Хегела, доспева до настајања бића, до стварног онтолошког процеса, док кантовски појмови конструишу импозантну структуру коначних граница истовремено с њиховим превазилажењем.

Хегелова филозофија обрађује три велике теме: 1. *логику*; 2. *филозофију природе*; 3. *филозофију духа*. Свакој од њих су посвећена три дела; а свако дело, уколико је то било могуће, три књиге; свака је књига подељена на три дела; сваки од тих делова садржи три поглавља; и тако даље. Та тројна подела није само извесна метода излагања: она карактерише суштину једне мисли и, по Хегелу, одговара суштини бића. Хегелова мисао се уклапа у тројни карактер самог настајања.

Видели смо да је *логика*, која се бави чистим мишљењем, мисао о бићу, мисао о небићу, мисао о настајању. Реч је, дакле, о поновном промишљању мишљења у његовој чистој апстрактној унутарњости. Истраживањем чисте унутарњости, мисао – дијалектички – доспева до негације своје унутарњости, према томе, сопствене екстериоризације, до свог *ширења ка спољашњости*. По Хегелу, облик те друге дијалектике – то је природа у свом ширењу. Природа је, дакле, за њега још увек мишљење, али то је мишљење које је прошло кроз негацију. То је тема *филозофије природе*. Идеја пориче своју унутра-

шњост, свој битни интериоритет, она проучава саму себе испољавајући се, ширећи се, као природа, у простору и времену.

Теза је, дакле, била интериорност *логике*. Антитеза је екстериорност *филозофије природе*. Размотримо сад синтезу: *филозофију духа*.

Она је мишљење које, после прве негације њене интериорности, испољавајући се кроз облике природе, пролази кроз другу негацију и тако се враћа интериорности: она мисли екстериорност и тиме је укида (aufhebt). Дух мисли екстериорност природе и чинећи то враћа је својој интериорности. Али то није просто враћање првобитној интериорности: негација негације, која је извршена, има за последицу да је дух, када се врати самом себи у филозофији, обогаћен двоструким истраживањем и двоструком негацијом коју је извршио.

У структури хегеловске мисли, свакако постоји тројни елемент, позајмљен од хришћанства.

На први поглед, тај систем је сличан Аристотеловом. Он обухвата све, и сам представља једно чудесно настајање; па се јасно види да је много „историчнији" од Аристотеловог. А посебно га његова тројна структура чини дубоко различитим, та свеприсутна структура која се намеће свему што постоји, а пре свега мишљењу. Ма којом да се темом Хегел бави, тројна структура се намеће као битна.

Заправо, као што смо већ видели, Хегел не доказује оно што тврди: он илуструје схеме које намеће разноврсним конкретним примерима које налази у стварности. Износи много емпиријских детаља који налазе своје место у великој схеми. У већини случајева, ти су детаљи веома убедљиви; међутим, понекад се стиче утисак да их Хегел помало насилно уклапа у своју схему.

Један пример: и у његовој *Филозофији историје* налазимо неизбежну поделу на три дела: азијску историју, класичну историју, хришћанску историју. *Теза* би била: азијска историја је време огромне несразмере између

човека и Бога: човечанство је на неки начин смрвљено божанством. *Антитеза*: грчко-римски период (не могу да постоје четири дела – па отуд такозвани грчко-римски период; Хегел му, додуше, посвећује два узастопна излагања, али он је ипак само један елемент тријаде): представља етапу равнотеже између људи и богова. *Синтеза*: хришћанско доба, у коме су једнакост и неједнакост „укинуте" (aufgehoben) истовремено, на неки начин – то јест, у исти мах превазиђене и пренесене на виши ниво, захваљујући Христу, који је у исти мах човек и Бог. Та епоха конструише синтезу тезе и антитезе, будући да у њој универзални дух пролази кроз негацију једне (неједнакости) и друге (равнотеже).

Према томе, могли бисмо Хегелову филозофију у целини да сматрамо чудесним метафизичким романом, или биографијом онтолошког субјекта који он назива *идејом* или *појмом*. Морамо још да објаснимо те термине. Хегел их често користи у разним контекстима и на веома различит начин. Да упростим објашњење: код Хегела постоји једна врста огромног и моћног субјекта целокупног тог тројног развоја о коме смо говорили. Видели смо пре тога какав је пресудни значај Кант придавао субјекту. Филозофи немачког идеализма су тај кантовски „обрт" искористили да би се на неки начин уздигли на ниво самог Бога. Међутим, како каже Хегел, идеја или појам су субјект универзалне историје; онај који, пролазећи кроз све тријаде, кроз сву логику, „настаје" или се „догађа". Постоји суштина, то је апсолутни субјект стварног настајања и, у исто време, умног развоја.

Рекла сам да Хегел на неки начин говори у име Бога зато што верује да може да нам изложи биографију универзалног субјекта, то јест, коначно, захваљујући игри негације и укинутој и превазиђеној (aufgehoben) противречности, *Бог* код Хегела *настаје* и, у исто време, *не настаје,* Бог је истовремено субјект универзалног настајања вечног, које се не мења; а кретање између та два тренутка је, по Хегелу, дијалектичко – у сваком случају,

сматра се дијалектичким. Друго је питање да ли је то „замисливо" или није. Извесно је, међутим, да Хегел хоће да нас заведе да у то верујемо. Трећи део хегеловске филозофије, после *логике* и *филозофије природе*, је, дакле, *филозофија духа*. Она представља крајњу синтезу система. У *филозофији духа*, природа, створена чистим мишљењем које пориче сопствену интериорност, своди се на интериорност мисли која се промишља. Али, далеко од тога да буде, као на почетку, сиромашна и апстрактна мисао, она стиче стварност, она је сад „биће", захваљујући томе што је прошла кроз двоструку негацију. Природа – то је владавина спољашњег, екстериоритета, што смо већ видели код Декарта. Али за Декарта је та „спољашњост" била одвојена од мисли тако радикално да се више није знало како је било још могуће повезати простирање и мишљење. Код Хегела то није тако. Јер, ако је природа царство спољашњости, она је у исто време мишљење које пролази кроз сопствену негацију. Разумљиво је, дакле, да се она може вратити мисли. Као владавина спољашњости, природа је владавина нужности, свакако не у Спинозином смислу, него у смислу детерминизма, као нужног каузалитета. У природи као таквој, нема слободе. *Дух* је, насупрот томе, само унутрашњост. Будући да је све у духу, то значи да дух више није подложан никаквом спољњем утицају. Из тога следи: ако природу карактерише спољашњост, а дух унутрашњост – дух је апсолутна слобода. Дух као такав – не дух неког индивидуалног бића – дух као универзални субјект је апсолутна слобода. Али та апсолутна слобода духа је у природи негирана нужношћу која у њој влада. У природи постоји најпре само виртуелна слобода. Ту опет наилазимо на Аристотелову терминологију. Постоји на неки начин виртуелна слобода, потенцијална, могућа слобода у чистој нужности природе. Ако та нужност може да прође кроз негацију, она се отвара ка апсолутној слободи духа.

Хегел описује тај процес овако: дух, који је на почетку само потенцијално слободан, постаје чињенично слободан

уколико у природи ефективно „стварно" (*wirklich*) делује. Ту опет сусрећемо реч *Wirklichkeit* о којој смо већ говорили. Она долази од *wirken*, што значи „произвести неким чином стварну последицу". Тако дух, који дејствује у природи, који мисли природу, пориче, *негира* на неки начин екстериорност коначних природних ствари, он их укида и превазилази, обухватајући их сопственом бесконачном слободом.

Сад морам да објасним једну реч коју смо већ више пута користили, а која код Хегела има веома посебан значај: то је глагол *aufheben*. Тај глагол код њега има симултани двојаки смисао: он значи „укинути", али исто тако и „сачувати на вишем нивоу". Путем негације, природа бива *aufgehoben*, укинута као спољашња, али не у целости: нешто од ње бива „сачувано", „похрањено", „преображено у једну вишу стварност" унутар духа.

Да поновимо: дух не уништава природу, него њену екстериорност, да би од ње начинио нешто друго, што може да постане интериорно. Узмимо, на пример, један природни закон који се примењује на велики број феномена. Одређујући каузални однос у природи је потпуно спољашњи. Он је, међутим, потпуно поунутрашњен, интериоризован у једном нужном унутарњем односу који ће убудуће припадати бесконачној природи духа. Природа није уништена, она постоји увек, али дух ју је на неки начин интериоризовао. Апсорбовао је оно што је у њој спољашње, да би од тога створио један однос утемељен у његовој бесконачности. На тај начин дух остварује једну стварну бесконачност, савршену бесконачност – насупрот оној „рђавој бесконачности" (*schlechte Unendlichkeit*), подразумевајући под њом бесконачност лишену смисла, праву линију без краја (насупрот затвореном кругу) која припада схемама природе.

Тако видимо да се дух манифестује чином који „укида и премашује" (*aufhebt*) довршено, да би од њега створио бескрајно, бесконачно. Он чини да довршено прође кроз

негацију своје екстериорности. То је пут истоветан са оним чувеним *Stirb und werde*! („умри и настани!").

Тако се природа, путем негације, враћа интериорности духа.

И дух ће са своје стране имати извесну метафизичку историју, а и она ће, разуме се, садржати три етапе, три „момента": *субјективни дух*, *објективни дух*, и *апсолутни дух*. Објективни дух је сасвим очито негација субјективног духа, а негација и једног и другог, утолико што остају супротстављени у својој апстракцији, остварују се у тоталном, коначном, конкретном појму *апсолутног духа*. *Субјективни дух*, то је дух на свом првом нивоу, онакав какав је кад изникне из природе да би се вратио себи. И само то изнићање садржи три нивоа: *душу*, *свест* и *ум*.

Душа сачињава први ниво: дух је још сједињен с телом. Да душа може да буде једна са телом, то у Хегеловој филозофији не представља неку посебну тешкоћу, будући да је тело, по њему, екстериоризована мисао која је изгубила своју интериорност.

На другом је нивоу *свест*: душа *негира* своје јединство са телом, она се од њега дистанцира, да би могла одвојено да мисли шта је она и шта је оно. То враћање себи ствара свест. По Хегелу, свест је извесност коју душа поседује о себи самој. Ту опет наилазимо на тезу (душа) и антитезу (свест). Свест се супротставља природи и одваја се од ње.

На трећем нивоу објективног духа, коначно налазимо *ум*. Ум је дух који је актуализовао синтезу два претходна нивоа и који је разрешио противречност између духа и природе, доспео до извесности да су дух и природа једно. То је највиши ниво субјективног духа који је кроз негације и противречности стекао свест о идентитету појмова обухваћених дијалектичким процесом, открившн тако јединство духа и природе.

Размотримо сад *објективни дух*. Што више о њему размишљам, он за мене стиче све већи значај.

Објективни дух, то више није душа која каже „ја", ни свест која још каже „ја", ни ум који такође каже „ја". Објективни дух, то је нека врста стварног света, створеног духом, који осваја свет ствари. Реч је о свету свега оног што се односи на *право*. Шта је право? То је, каже Хегел, свет у коме влада нека врста дифузне воље. То није ни свет природе, ни субјективност ега. Право је објективно као природа, оно је објективно присуство колективне воље, разума друштва. Право није нека субјективна мисао, оно се налази у књигама, зборницима закона, оно нас окружује, оно постоји независно од било које индивидуалне стварности. Размотримо, на пример, неки јуридички текст: он колективно обавезује све правнике, не зависи ни од којег индивидуалног пристанка, нема у њему ничег личног: оно припада колективном духовном свету који објективно постоји.

У том свету права, Хегел још једном разликује три нивоа: први је ниво *апстрактног права* које обезбеђује сваком људском бићу могућност да по својој вољи располаже оним што поседује. Како? Захваљујући *уговору* у коме је изражена општа воља да се то право гарантује сваком грађанину. То се право назива апстрактним зато што је утврђено само уговором; ако се намеће, оно то чини својом једностраном објективношћу, а ако је прекршено, та се његова негација назива злочином. Апстрактно право, дакле, одговара оном што ми називамо „правом" у чисто легалном смислу те речи. То је право које још није засновано на некој моралности, него налази свој темељ само изван појединих субјеката.

То би био први ниво објективног духа. Погледајмо сад други. Пошто први припада спољашњој објективности, други може да проистиче само из негације те спољашњости. Онда је ту реч о *моралности*. Моралност је дух који размишља о себи, који се повлачи из објективности права, да би у себи самом нашао темељ универзалног права, извор његовог смисла. Ту није реч о овом или оном пропису, него о самом смислу неког пакта, о

оном на чему се темељи ваљаност сваког уговора: то је моралност.

Видимо јасно: кад би право поседовало само једну објективну стварност, не би се никад могло наметнути било чиме другим него физичком принудом. Самим тим, то не би било више право. Потребно је, дакле, да објективно право располаже и неком врстом субјективног корена, помоћу којег стиче смисао и признање. Није ту реч о садржају права, него о његовом смислу, о оном што чини и намеће валидност. То је оно што Хегел назива моралношћу.

Али најзад, да би на трећем нивоу објективни дух стварно могао да прошири своја дејства, примењујући конкретно објективно право, није довољно да његова утемељеност, као и његов морални смисао, буду признати; потребно је и да то објективно право има одређени садржај. Тај одређени садржај – тај трећи ниво – Хегел назива *моралном и друштвеном стварношћу*. Њу сачињавају сви закони и све политичке институције, обичаји, правила, облици и обрасци који структуришу дато друштво. Међутим, управо то није чест случај.

Да би се објективни дух стварно актуализовао у неком друштву, потребна су три нивоа: ниво апстрактног (објективног) права, ниво субјективне моралности који оном првом даје његову универзалност, и коначно, конкретна синтеза оба та нивоа у *моралној и друштвеној стварности*.

Хегел је рекао: „сунце и месец мање утичу на нас од моралних и друштвених снага". Ту смо већ далеко од велике класичне традиције, по којој нека велика личност намеће свој пример потпуно независно од места, времена и историје у којој се налази. По Хегелу, ми смо урођени у историју и у друштво. И отад, после Хегела, тако ће модеран човек наставити да себе схвата.

На трећем нивоу објективног духа, где влада морална и друштвена стварност, Хегел опет разликује три степена или нивоа.

Први је ниво *породице*: она подиже индивидуална бића, у служби нужности коју намеће васпитавање деце, изнад случајних страсти.

Други је ниво *друштво грађана,* као организован систем споља удружених појединаца у циљу задовољавања њихових потреба. Ту налазимо стручне организације, организације економског живота, укратко, све што је у стварности потребно да би се преживело. Док се породична заједница заснива на осећањима, у друштву се ради о задовољавању спољашњих и објективних људских потреба.

На трећем нивоу, налазимо синтезу двају претходних нивоа: афективност породице и нужности које грађанско друштво намеће, удружују се путем двоструке негације да би формирале *државу*.

По Хегелу, држава је на неки начин довршење, плод целокупног историјског развоја. Он је убеђен да управо држава гарантује да ће универзална историја остварити свој коначни циљ, то јест, актуализацију слободе.

Држава је, по Хегелу, суштина, у истом смислу у ком се говори о породици, о друштву. Држава је, уосталом, синтеза породице и грађанског друштва. Она обухвата афективну страну породице, одбацујући при том њен егоистични партикуларизам; у исто време, обухвата грађанско друштво, дајући му смисао и оријентацију, указујући му пут својом вољом и својом слободом. Држава је за Хегела суштинска стварност, она је ум који настоји да се актуализује у људској заједници. Људи треба да учествују у животу државе – јер ако то не чине, недостајаће им стварност, неће се актуализовати. (Сетимо се стоика, који су о томе исто мислили.)

По Хегеловој историји филозофије, смисао историје, то јест, њено значење и њен смер налазе се у прогресу људског духа који постаје све више свестан своје слободе, путем организовања државе засноване на учешћу грађана.

Таква је, у суштини, Хегелова теорија државе. Она је често била злоупотребљавана у разним начинима обожа-

вања државе; то није било у његовом духу. Треба, међутим, признати да је његова доктрина била погодна за такве злоупотребе.

Сада смо доспели до нивоа *апсолутног духа*. Апсолутни дух је дух који се путем човечанства враћа сопственој најбогатијој и најдубљој интериорности: то јест, интериорности која у себи чува највише могуће природе. Природа, укинута, сачувана, уздигнута (*aufgehoben*) опстаје, кроз све негације унутар духа, који се враћа самом себи.

Унутар апсолутног духа, налазимо три нивоа: ниво *уметности*, ниво *религије* и ниво *филозофије*.

Како можемо разумети да уметност и религија представљају тезу и антитезу?

По Хегелу, уметност је спољашња репрезентација апсолутног. У религији, апсолутно, напротив, постаје унутрашњи доживљај; а синтеза спољашњег и унутрашњег се остварује у филозофији, која апсолутно схвата чистим мишљењем.

Размотримо најпре *уметност* као спољашњу представу апсолутног. Хегел разликује три велике етапе. Најпре постоји *симболичка уметност* Истока и Египта. Посебни облик те уметности је, по Хегелу, архитектура. Зашто је то „симболичка уметност"? Зато што уметничко дело, то јест споменик, приказује један вид божанства, али не и само божанство. Растојање између божанства и људи је тако велико да се никаквом представом не може прећи. Зато уметност такве епохе може да буде само симболичка; зато се она и манифестује највише у архитектури, која не мора да представља богове.

Друга је етапа *класичне уметности* која је процветала код Грка. Ту је дошло до извесне равнотеже између људи и богова, до хармоније између људи онаквих какви јесу и њиховог смисла за апсолутно, које је на неки начин сведено на људску меру. Зато у класично доба вајарство постаје битна уметност. Из камена се клешу кипови који, иако имају људски лик, представљају богове. Али ту ипак нешто недостаје: у тим се репрезентацијама губи оно

апсолутно. А у симболичном стадијуму оно се наметало ван сваке мере; у класичном се претерано намеће мера.

Синтеза тих двеју епоха представља *хришћанска умет-ност*. У њој је представљено апсолутно, али као трансцендентност која се наслућује кроз репрезентацију. Карактеристичне уметности тог трећег периода су сликарство, музика и поезија. Дела сликара, музичара и песника могу да буду прожета трансцендентношћу и њеним божанским карактером, не искључујући ипак могућност да га покажу.

Други ниво апсолутног духа је *религија*. Ту је искључена свака спољашња репрезентација. Остаје само унутрашње стање или кретање душе која, уздижући се до Бога, у себе ресорбује све чулне облике.

Најзад, трећи и последњи ниво апсолутног духа је *филозофија*. Хегел, разуме се, будући да путем активних негација у свакој тријади „укида, преносећи их" сваку апстрактну једностраност, отвара тако дијалектички пут који апсолутном духу омогућује да се врати себи кроз чисту мисао и да се тако учини схватљивим. Филозофска мисао, онаква како ју је Хегел развио, сматра нужним све раније етапе развоја: нужност уметности, нужност религије – али их превазилази и употпуњује.

И заиста је тачно да у Хегеловој филозофији ум сâм себе крунише. Али он је у њој на неки начин нешто више од ума. По Хегелу, тај је чудесни систем био намењен довршавању значења универзалне историје човечанства и поновном проналажењу мисли које су биле Божје пре Стварања. Та је грандиозна филозофија извршила утицај који се не може проценити и који још и данас врши. Међутим – што је само привидно парадокс – као систем, она је била само за Хегела „станиште". Вероватно је то тако: што је неки систем више конструисан као свеобухватан, он постаје све мање могућ као станиште за било ког другог осим за његовог аутора.

Узмимо пример: за Хегела се *историја* завршава у његово доба. То му је често замерано. Кад се погледом

обухвати историја универзалног духа како ју је он описао у свим његовим видовима, мора се констатовати да сваки дијалектички развој – било да је реч о државним структурама, о уметности, религији или филозофији – налази свој врхунац, своје довршење, у његово доба, у његовој земљи, у његовом делу. Речено је да је Хегелова филозофија мисао без будућности – и то је истина. Он, на пример, у једном пасусу своје *Филозофије историје* каже да нас Америка као земља будућности не занима. Па ипак је свакако мислио да преостаје још много ствари које треба побољшати, остварити; али на нивоу принципа сматрао је да је све довршено.

То је несумњиво озбиљно ограничење у погледу значаја његовог дела, будући да доцније нико више не може само у том систему опстати. С друге стране, ипак мислим да је то ограничење доказ аутентичности: без њега би га дијалектичка нужност његове мисли принудила да игра улогу пророка. Хтео је, истина, да промишља Божје мисли – али је то чинио током свог живота. суочен са стварношћу коју је познавао. Није се упуштао у апстракције будућих историјских предела, ван стварности. Имао је, дословно, само једну тачку гледишта: ону у којој се налазио. Да се послужимо Лајбницовим терминима: Хегелова монада аутентично је одражавала историјски свет полазећи од места на коме се налазила. То је знак аутентичности ако се Хегел из принципа задовољио тим по себи апсурдним ограничењем, које га је присиљавало да целокупну универзалну историју даље од свог доба не узима у обзир. То је била једина поштена могућност ако је хтео да конструише тоталан систем попут свог.

Он није био филозоф будућности, па ипак се стално отад на њега позивају, управо у вези с политичким системима. Како да то схватимо? Можда је битна Хегелова функција била да изазове реаговања на његов систем. Видећемо после да се његови бројни, крајње различити следбеници и не могу разумети другачије него на основу њихових жестоких реаговања на његов систем.

Тај систем је чудесан, тако глобалан, тако тоталан да су му се они који су га најбоље разумели најжешће супротстављали и тако откривали свој оригинални пут. Што, уосталом, важи и за самог Хегела у односу на Канта.

Да напоменемо на крају: Хегел је остварио то зачуђујуће дело, с вишеструком тројном архитектуром која обухвата све – логику, природу, дух – током свог доста кратког живота. Кад је умро, било му је шездесет година. Невероватне су његова радна снага, брзина којом је конструисао своја дела. Тако је своје, без сумње, најгенијалније дело, *Феноменологију духа*, написао за неколико недеља.

ОГИСТ КОНТ (Auguste Comte) (1789-1857)

Хегелов систем је свакако последњи који импресионира својом монументалношћу. Истина, други су после њега покушавали да промишљају Божју мисао и да открију кључ универзума, као и историје човечанства. Али код њих је брзо постајала очигледна крутост претераног упрошћавања, као и догматска претензија, или напросто произвољна и фантастична машта. Изгледа заиста да је напредак појединих наука, постигнут захваљујући специфичности и диференцијацији њихових симбола и метода, осудио убудуће на неуспех сваки покушај дискурса о тоталитету, као и да је још једино могућ говор о чежњи или о раскиду и слому.

Па ипак, још увек постоји тежња за целовитошћу. Зато Хегел и даље фасцинира живе филозофе, који неуморно тумаче његова дела. Они само у њима још налазе неисцрпно ткиво историјског и вечите трансцендентности, нужности и делотворне наде, најапстрактније мисли и најконкретнијег животног искуства, магије и рационалности.

Сада ћемо се позабавити много мање значајним мислиоцима, али таквим који су покушавали, сваки на свој начин, у доба науке и сами фасцинирани научним сазнањем, да продуже и обнове напор филозофске рефлексије.

Говорићу најпре о једном француском мислиоцу, који се родио у години Француске револуције и живео у првој половини XIX века: о Огисту Конту. Он је био оснивач такозване *позитивистичке школе*. Данас тај термин,

„позитивистички", често добија и пежоративан призвук: кад неког називају „чистим позитивистом", тиме се жели рећи да се није ослободио претеране, наивне вере у моћ науке и да и даље од ње зависи, као што су од ње зависили људи у XIX веку.

Али не тако давно, рецимо пре педесетак година, као да је позитивизам завладао целим француским универзитетом, тако да се Бергсон, кад је конципирао своју филозофију чистог трајања и интуиције, морао свим силама борити против постојеће струје.

Па и данас још позитивизам влада у најразличитијим областима, изазивајући, уосталом, као реакцију, многе ирационалне и произвољне правце у савременој мисли, замореној баналношћу и буквалношћу његових тумачења. Савремени позитивизам тежи пре свега да представи као застарео сваки облик метафизике, и да га замени одсад једино легитимном науком.

Већ смо једном, кад смо се бавили рационалистима XVII века – Декартом, Спинозом, Лајбницом – напоменули да нам данас рационализам често изгледа баналан и лишен дубине зато што не схватамо богатство његовог првобитног смисла. У оно време, вера у ум, љубав према просвећености, наклоност према рационалној евидентности, били су неодвојиви од религиозног поштовања. Код Огиста Конта наилазимо на нешто слично – мада на сасвим другом нивоу, али његово дивљење је мање упућено вечном разуму него напредовању наука током историје. Он се много одушевљавао научном извесношћу, јасноћом хипотеза, њиховим повезивањем и неоспоривим резултатима. Рачунао је на будућност науке. Био је убеђен да ће научно објашњење све више проширивати своју област и да ће она на крају обухватити целокупно поље искуства. Штавише: кад буде могуће све објаснити, желећемо да се ствари одвијају управо онако како је то разоткрила наука. Наука је за Конта не само сазнање, него и припадност сазнању и тако спознатом свету.

Конт се дивио једнозначности и извесности које је обећавала будућност науке – и волео их је. Говорио је да је историја наука биографија интелигенције.

А то значи да, кад проучавамо разне науке, по реду којим су се конституисале, онда се то проучавање не односи само на предмете тих појединачних наука, него и на развој, настајање и будућност саме интелигенције. Проучавати науке значи проучавати нас саме – свакако не у сократовском смислу, него нас као оригиналне истраживаче. Најчувеније дело Огиста Конта *Предавања о позитивној филозофији* (Cours de philosophie positive) објављено је између 1830 и 1842. „Позитивно" код њега нема уопште смисао нечег супротног „негативном", него, напротив, супротног „спекулативном": теорија је позитивна ако је научно заснована на чињеницама. У „позитивној филозофији" не сме да постоји никакав траг метафизике, она се мора бавити једино класификацијом чињеница и закона. Према томе, *Предавања о позитивној филозофији* обрађују филозофију која почива само на чињеницама и законима, коју не занима ништа друго и која не признаје ништа друго.

Огисту Конту, међутим, није непознато филозофско чуђење. Он се чуди множини, разноликости, а нарочито редоследу наука. Цео низ наука развијао се узастопно, сукцесивно, а могу се разликовати и етапе развоја сваке од њих. Те етапе, та разноликост, изазивају најпре чуђење, затим истраживање, а на крају објашњење Огиста Конта.

У свакој области научног развоја, констатујемо *три начина* објашњења, која следе један за другим. (Видимо, као код Хегела, да и код Конта историја интервенише у једном пресудном моменту – мада је ту њен смисао потпуно другачији. Ту је реч о историји науке, а не о историји „појма" или „универзалног духа" као јединог, вечног, а ипак историјског субјекта.) Конт проучава настајање научног схватања, онаквог какво се стварно манифестује кроз етапе научног напретка. Али битно је да схватимо: у XIX веку је свака мисао била прожета историјом. Данас свако говори о историји, али малобројни су они који желе

да знају шта се конкретно догађало целим током историје. Тада, у XIX веку, није било тако.

Која су то *три начина објашњења* у наукама? По Конту, свака наука најпре пролази кроз етапу коју он назива *теолошком*; затим долази етапа названа *метафизичком*, и најзад трећа, *позитивна* етапа.

Теолошка етапа је она у којој се чињенице и догађаји објашњавају теолошким факторима, то јест натприродним, везаним за божанство. По Конту, и сама теолошка етапа је подељена на три фазе. У првој, и сами предмети, конципирани као живи, бивају на неки начин персонализовани. Ток ствари се онда објашњава спонтаношћу којом су обдарени објекти. То Конт назива *фетишизмом*. Таква је прва метода којој човек прибегава да би задовољио своју потребу за схватањем.

У другој фази теолошког стања, предмети бивају лишени своје живе спонтаности. Они постају пасивни и допуштају да њима споља управљају невидљива божанска бића. Таквим се објашњењем, на пример, служе Грци, а Конт га назива *политеистичким*.

У трећој фази теолошког стања, активни фактор коме прибегава објашњење још се више одваја од предмета. Ток догађаја не зависи више од мноштва богова, чија интервенција остаје мање-више скривена, него од једног јединог бога. То је објашњење *монотеистичко*.

После теолошког стања, следи *метафизичко стање*. Настајање феномена се више не објашњава њиховом сопственом спонтаношћу или вишим бићима која њима манипулишу споља. Њима сад управљају *апстракције* које се сматрају стварним. Ту можемо можда помислити на скривена „окултна" својства средњег века, на душе, есенције, тежње, снаге, принципе. Може се поставити питање не налазе ли се још увек, у извесним теоријама класичне физике, апстракције те врсте, о којима не можемо тачно да кажемо шта су, али које на извесном ступњу развоја одређене науке, могу неко време бити хеуристички корисне. По Конту, то друго стање траје до краја средњег века.

Треће стање, које влада у науци од краја средњег века, је стање у коме објашњење мора да буде *позитивно*: то значи: ни путем спонтаности ствари, ни путем божанских фактора, него једноставно и непосредно. Оно се задовољава тиме што посматрањем констатује стални редослед одређених феномена и тако утврђује непроменљиве законе њиховог настајања. Позитивно објашњење се, дакле, темељи на сталним законима који узајамно повезују феномене током њихове сукцесије. Та три стања, по Огисту Конту, налазимо у историји сваке науке. Разне се науке појављују у разним епохама, али свака од њих пролази кроз та три стања током своје историје.

По Конту, свака нова наука садржи и ону претходну. Покушао је да установи између њих неки истовремено хронолошки и систематски ред: оне се развијају једна по једна, крећући се од најједноставнијих до најсложенијих.

Најпре наилазимо на апстрактне науке: на аритметику, за којом следи механика, а затим се, захваљујући аритметици и механици, развија астрономија; затим се, на основу претходних наука, појављује физика; а онда, захваљујући физици, хемија; затим, захваљујући физици и хемији, следи биологија. На крају, наука проучава најсложенији предмет – друштво; отуд се коначно појављује и друштвена физика, која би се могла назвати „социологијом". Она се развија у правој линији, без прекида, из целог тог континуитета наука.

У истој мери у којој науке постају сигурније у себе, теолошка и метафизичка објашњења уступају место позитивним законима. А јасно је да је развој статистике у епохи Огиста Конта био веома погодан за концепцију социологије као „физике друштва": уместо да се друштвеним појавама даје метафизичко тумачење, сад су се оне могле протумачити квантитативним законима.

Видимо ка чему је тежила таква еволуција: да се историја стопи с науком. О тој осмози ћемо морати још да говоримо поводом Маркса; али она се остварује већ код Огиста Конта.

Један пример: Конт подвлачи чињеницу да број злочина и прекршаја следи извесне статистичке кривуље – то се већ знало у његово време – што значи да су злочини и прекршаји подложни друштвеним законима. Можда ни сам Конт није схватао филозофски значај такве хипотезе.

Потребно је, мислио је Конт, разрадити неки научно заснован друштвени морал, знање о оном што је за друштво добро. као позитивну науку. Супротно оном што се традиционално слушало на првом предавању о филозофији, то јест, да *никад* није могуће утврдити шта је добро на основу емпиријске датости, ту је то управо оно што треба учинити: треба засновати добро на емпиријском, или, тачније речено, на законима „друштвене физике". Будући да, с друге стране, друштвена законитост влада као и законитост природе над свим феноменима, коначно постоји само једна димензија за сву позитивну стварност, укључујући и морал. Треба, дакле, изградити друштвени морал који би истовремено био позитиван морал. Ово се своди на то да се науци допусти да обухвати – или ресорбује – морал.

Али у то време је дивљење научном духу било тако снажно да је Контова намера да изгради један друштвени морал који би се наметнуо као позитивна наука, морала да се учини врхунцем и остварењем људских тежњи као позитивна наука о моралној, етичкој одлуци.

Међутим, по Конту, та позитивна наука још није постојала. Она се тек рађала, он је могао да укаже само на њене премисе и виртуелност. Позитивна наука је требало да постане систематска синтеза целокупног људског знања, како теоријског – у кантовском смислу – тако и практичног. Сећамо се радикалног расцепа који је Кант установио између чистог теоријског и практичног ума – при чему је практички посвећивао апсолутном; био је то строг расцеп, без кроласа и прелаза, без икаквог могућег мешања, изузев ако је теоријско истраживање било подстицано истом тежњом за истином као и практички ум. Али код Канта налазимо *извесну* осмозу: најпре

постоји искуство; затим, полазећи од запажених чињеница, појављују се закони: закони омогућавају сазнање о току стварног, чак и у области људи и друштва. Метафизика, дакле, нема више никакву функцију, никакав објект. Све што је дотад било предмет метафизике, виртуелно може – али актуелно још не може да постане предмет науке. Огист Конт је веровао да је тако коначно елиминисао већ превазиђену метафизику.

Све га то није спречило да, упркос свему, разради једну политичку и друштвену доктрину, у којој налазимо комбинацију позитивизма и хуманитарног става. Конт без страха користи све што може да послужи његовим циљевима, уводећи у игру и емоције и субјективна стања. Истина, субјективни живот такође емпиријски постоји, па и смисао за религију, што такође треба да буде признато као чињеница. Конт констатује да људи осећају потребу за неким култом. Та потреба за њега није било какав предмет проучавања, којим би се бавио са одстојања, као уверени позитивиста. Не, он ту потребу усваја. Појам „феномена", тако строг код Канта, постаје код Конта несигуран: он се меша с потребом религиозне праксе, с носталгијом за великим свеобухватним Бићем.

Зато се тај систем не може лако схватити у његовом филозофском јединству.

Али, као што смо већ напоменули, и енглески емпиристи, који су хтели да се држе једино искуства, уступили су на крају пресудно место религиозној димензији, полажући притом највеће наде у људски напредак. Тако постоји специфични морални идеализам, својствен емпиристима. Већ смо код Лукреција подвукли ту веру у напредак људи. Ту још једном сусрећемо удруживање емпиризма који себе сматра строгим, с потребом веровања у прогрес, његовог идеализовања, кретања у сусрет неком великом божанском Бићу.

То је чудно искуство: унутрашњи доживљаји се пробијају до нивоа психолошких чињеница – па било то и науштрб систематске строгости учења.

КАРЛ МАРКС (Karl Marx) 1818-1883

Данас је тешко говорити о Карлу Марксу – филозофу. Толико је место које је тај мислилац заузео у идеологијама као активна снага у нашем свету на нивоу економске, друштвене и политичке стварности била преовлађујућа током нашег века. Није уопште могуће све то апстраховати да би се разматрало шта он представља са филозофског гледишта. Треба томе додати да се о њему толико писало и говорило – и у добром и у лошем смислу, с правом или не – да је слика коју о њему данас имамо измењена безбројним личним опцијама. Оно што још више компликује излагање о њему је чињеница да је постојао млади Маркс, затим Маркс зрелог доба и коначно онај из трећег периода. Треба такође узети у обзир да се у неким списима не може јасно разабрати шта је Маркс могао да мисли, а шта треба приписати његовом пријатељу Фридриху Енгелсу. Мада су заједно редиговали нека од својих дела, њихова филозофска оријентација није била истоветна. Да би конфузија била већа, у то су се умешали бројни „правци" више или мање „марксистички", према којима би сâм Маркс осећао најдубљи презир.

Није, дакле, лако говорити о Марксу, као филозофу. Па ипак, изгледа да се на изворима његове мисли заиста може наћи извесно чуђење које га је дубоко потресло, кад се суочио са контрастом, са расцепом који је сагледао с једне стране између оптимизма XIX века, заснованог на успесима науке, великог Хегеловог *да* његовој епохи, а са друге, беде и немоћи радничких маса у свету који је био његов: свету првобитног капитализма.

На почетку наших излагања, разматрали смо чуђење које се односило на природу; затим смо наишли на једно друго чуђење, у суочавању са идејама или сазнањем. Међутим, код Маркса је чуђење изазвано призором друштвене стварности и историје која се из ње рађа – у времену када је ипак изгледало да напредак науке обећава човеку повољније животне услове. Маркс је са запрепашћењем констатовао немоћ људи и моћ механизама који су притискали и мрвили људске масе.

Не треба заборавити да је Маркс потекао из буржоаске и либералне немачке средине; био је високообразован, много је читао, у много шта био упућен. Нарочито је био прожет Хегеловом филозофијом. Она је за њега била пресудна, нарочито обухватном јасноћом своје структуре, својом амбицијом да захвати тоталитет, великој моћи коју је придавала историји и својим дијалектичким поступком. Сетимо се ту хегеловске схеме, тријаде коју чине теза, антитеза и синтеза. Подвукли смо пресудну улогу негације која, укидајући једну страну стварности, изазива појаву супротне стране, а затим, укидајући и њу, остварује синтезу две супротности – актуализујући на тај начин, током историје, тројни тоталитет настајања. Та хегеловска структура која управља целом мишљу, свим настајањем бића, дубоко је импресионирала Маркса.

Према томе: тоталитет, историја, дијалектика, хегеловски научни оптимизам, упоредо са призором људске беде – то су у почетку биле полуге Марксове мисли. Поводом Хегела, подвукли смо да је он, пошто је постао „биограф универзалног појма", заузео „Божје гледиште" и да у том смислу без сумње нико више после њега не може себе да сматра хегеловцем. Многе је, свакако, занимао његов систем, али се у њему не може живети. Маркс је, међутим, усвојио историјску и дијалектичку динамику хегеловске мисли, али ју је усмерио против *хегелијанизма*, којим се непосредно инспирисао. О томе ћемо мало после још да говоримо.

Али засад треба да подвучемо још један утицај: Фојербахов. *Фојербах* је водио жестоку борбу против Бога и религије, што је по Марксовом мишљењу била „велика теоријска револуција", која је разоткрила религиозно отуђење човека, револуција која је створила неопходан претходни услов сваке праве критике. Уместо да на небу тражи неког натчовека, који би могао да буде само нестварна сенка оног што је он, дакле, неки „нечовек", човек ће на земљи да трага за сопственом стварношћу.

Маркс одбацује и филозофију као суштински религиозну, јер се бави трансценденцијом. Он неће само да скине са престола Бога него и Хегелов „универзални дух". И, као што смо већ рекли, обрће дијалектику. Он против Хегела тврди да права стварност није стварност духа, чија би екстериоризација била природа, него је то управо *материјална, друштвена и економска* стварност, на основу које се све остало објашњава. Маркс полази у принципу од људске стварности, а не од универзалног духа, нити од чисте природе. У тој људској стварности, по њему, материјални услови људске егзистенције одређују свест, а не обрнуто.

Ако хоћемо да делујемо на људе и на њихову историју, као и на њихову свест о себи, морамо да променимо управо материјалне услове њиховог живота. Међутим, њему се чини да се кључ материјалних и духовних структура којима робују сви савременици налази у производним односима, *средствима за производњу*.

Ту наилазимо на чувену тезу марксизма: *класична филозофија је тумачила свет, а ради се о томе да се она промени*. Према томе, оно што Маркс пише нису напросто теоријска дела. Она су у служби акције и борбе. Код њега се не могу наћи ни две врсте дела, једна теоријска, друга борбена. Целокупно његово дело је *борбено, пропагандно*.

Негде сам написала да је пропаганда супротност филозофије. Али код Маркса оне коинцидирају, јер су сва

његова теоријска дела „теоријски-практична", усмерена ка једном објективном циљу; она желе да произведу стварни преображај у друштву и у историји. Кад бисмо му рекли: филозофија треба да трага за истином, а не да врши пропаганду, он би нам одговорио: истина у филозофији, у којој се увек ради о тумачењу људске стварности, увек је у исти мах чин путем којег се та људска стварност мења.

Тај појам „теоријско-практично" добио је код Маркса свој назив: то је *praxis*. Отад је тај израз био често коришћен на неодређен и погрешан начин. Прибегавало му се да би се прикриле разне врсте обмана и лажи. Међутим, тај појам „праксиса" указује на нешто важно: на јединство теоријског и практичног, на теорију као делотворан чин. Тако, по Марксу, теоријска дела налазе своју примену у начину на који преображавају људску стварност. Њихова се делотворност не састоји само у очувању истине коју садрже, него су она сједињена са том истином. Није, дакле, једноставно применити на Маркса схему коју смо досад примењивали.

Поставља се питање: да ли је у том новом типу мишљења реч о значајном и плодном заокрету, чије ефекте треба учинити трајним? Или је, напротив, реч о једној перверзији филозофске мисли? Веома је занимљиво да, ако заиста разумемо постављено питање, на њега не можемо дати чисто теоријски одговор: оно неизбежно претпоставља извесну *одлуку*. Кад Маркс успоставља јединство теорије и праксе, он га не схвата науштрб истинитости теорије: то јединство никако не оправдава, на пример, да се лаже у име праксиса. Маркс сматра једино да теорија мора истовремено да буде и праксис, зато што је то, по њему, услов њене истине.

Таква теоријско-практична истина, која мења људске односе, не би могла да постоји у неком друштву у коме влада нечовечност отуђења.

Шта је *отуђење*? Тај термин је отад тако често коришћен, са разних гледишта, често и на тако сентимен-

талној основи, да се уопште не зна шта заправо значи. Код Маркса, међутим, он има врло прецизно значење.

Као што смо већ видели, материјални животни услови су за људска бића пресудни, дакле, начин на који производе оно што им је потребно за живот – што зависи од *производних односа*. Маркс, међутим, констатује да за већину људи средства за производњу припадају другима. А онај ко сам не поседује средства за производњу оног што му је потребно за живот, не располаже више ни самим собом. Он више не припада себи. Он је *отуђен* од себе самог. Постао је туђа својина, својина другог – или боље речено и својина једног објекивног, анонимног система. То је основни смисао отуђења. Зато су у капиталистичком друштву људи подељени на две категорије, две друштвене *класе*: оне који поседују средства за производњу – *капиталисте* или послодавце, и раднике који сачињавају *пролетаријат*: они производе помоћу средстава која припадају другима. Сам чин рада је тако, у суштини, отуђен. Полазећи од тога, а у вези с поделом рада о којој ћемо мало касније говорити, Маркс је разрадио схему која се, по њему, примењује на целокупну историју. Покретач историје је увек *класна борба* између поседника и експлоатисаних; нижа класа на крају побеђује вишу, постајући тако виша класа, с једном новом нижом класом, и тако даље. Та схема, по Марксу, представља кључ који омогућава разумевање целе универзалне историје. Клица теорије о класној борби налази се већ код Хегела, у његовој чувеној *дијалектици господара и роба*.

Међутим, та „тотализација" код Маркса, тај начин да се класна борба уздигне до апсолута да би се од ње створило једино објашњење, једини покретач целе универзалне историје, остаје једно од најслабијих места његове мисли. Када се проглашава закон таквог значаја који се односи на целокупну историју, требало би поседовати могућност – као што је то случај у природним наукама – да се он провери на мноштву историјских примера, а посебно на оним који изгледају за њега непово-

лни. То није оно што Маркс чини. Он је, напротив, међу безбројним историјским примерима изабрао два или три примера изузетно погодна (као, на пример, успон буржоаске класе у време Француске револуције), што се много више своди на илустровање његовог универзалног закона историје него на његову проверу.

Досад смо приказали Марксово учење као чист и једноставан материјализам: пресудни су у свему материјални услови. Али ствари нису тако једноставне, Марксов материјализам се не своди на традиционални материјализам. У свом зрелом добу, Маркс је чак оспоравао и одбацивао тај „стари материјализам". Зашто? Зато што он настоји да све сведе само на материјалну стварност за коју зна физика (као, на пример, атомисти) у којој су сами детерминистички закони довољни да све објасне. У том случају не може више уопште постојати историја. За такав материјализам постоје само закони који се примењују на потпуно пасивну стварност, у којој постоје само објекти – што искључује сваку историју. Али за Маркса историја је била у средишту његове мисли и људског биствовања. *Историја је*, говорио је Маркс, *дубоко преображавање природе путем људског рада*. Историја, по њему, није подложна законима природе; напротив, природу преображава људски род. То је мишљење веома значајно. Видели смо да код Маркса разлика између теорије и праксе има тенденцију да нестане. Тада ће да буде превазиђена разлика између природе и историје. Посредством људског рада и сама природа ће ући у историју. Он сâм, људски рад, постаје историја.

Та доктрина, у којој више не постоји траг пасивности традиционалног материјализма, назива се код Маркса *историјским* или *дијалектичким материјализмом*. Људски рад је вођен извесном интенцијом. Према томе, појмови губе своје традиционално прецизно значење. То би могло да буде обогаћење за мишљење, али то садржи и извесну опасност: ми више не знамо о чему говоримо кад се служимо марксистичким речником.

Тако долазимо до изванредно парадоксалног резултата. По материјалистичкој концепцији, у традиционалном смислу речи, људи су, као и сва друга бића, подложни објективним законима материјалног света, никако историјским – док Маркс као да одједном скаче у другу крајност: суочени смо са „прометејском" визијом неке људске свемоћи. Материјални свет постаје производ тоталне, живе активности самих људи. Марксов материјализам не само да не намеће људима пасивно потчињавање физичким законима, него се приближава „прометејизму": ту више уопште није реч о материјалистичком натурализму. Крећемо се ка човечанству које мења свет, као да је Бог. Човек, међутим, није натчовек, али се упућује ка могућности да потпуно замени Бога.

Шта су онда предмети? Предмети су конкретизација људске делатности, једна практична, субјективно схватљива стварност. Видимо, дакле: није више могуће користити чврсте категорије, у неком непроменљивом смислу, као на пример: материјализам, спиритуализам, субјект, објект, теорија, пракса; категорије су изгубиле своју непокретност, подвргнуте су дијалектичкој промени. Саме речи којима се служимо да бисмо исказали дијалектичко кретање, постале су дијалектичке. Појмови измичу дефиницијама.

И заиста, у рефлексији и дискурсу оних који говоре о Марксу или се служе његовим језиком – као и код самог Маркса – запажамо извесну осцилацију мисли, која може да фасцинира духове. Она им нуди сваковрсне лакоће, дијалектичке могућности, омогућава игру, жонглирање. Појам истине добија неку врсту флуидности, појам праксиса укида на неки начин објективност света, у коме би требало да постоји могућност провере готових хипотеза. Хипотезе зависе од других хипотеза, чијем су стварању и саме делом допринеле и, зачудо: та интелектуална ситуација коју је створио Маркс наишла је после на узајамни однос интеракције, који је увела модерна физика,

између посматрача и посматране стварности. Ако данас знамо да у физици посматрач до извесне мере утиче на процес који посматра самим својим посматрањем, ту опет наилазимо на нешто од оне осцилације, оне фасцинације својствене Марксовој интелектуалној схеми. Из тога проистиче осећај вртоглавице, вероватно карактеристичан за модерност. Далеко смо од првобитног једноставног материјализма. Проверити, потврдити, оспорити, постаје тешко. Ако је противречност конститутивни део дијалектике, ако се она на њој темељи, како онда можемо нешто логично да аргументујемо? По мом мишљењу, управо се у томе претензија марксизма на строгу научност показала погрешном: она се не може ни доказати ни оповргнути.

Свака велика филозофија нас збуњује, јер нас увек доводи у питање. Под називом *идеолошка критика*, Маркс је разрадио теорију намењену управо разоткривању скривених идеолошких опредељења. Та критика има задатак да размотри идеје које људи имају о себи самима, о свету и о свом односу према свету, како би доказала да те идеје не објашњавају и не осветљавају ништа, да служе, напротив, прикривању њихових интереса у ситуацији у којој се налазе. По Марксу, такве дволичности сачињавају највећим делом оно што називамо „културом". А култура у ствари зависи од средстава за производњу у датом тренутку и од односа које она стварају у друштву.

Маркс у историји човечанства разликује три етапе производње, начина и услова рада. Производња, начини рада, услови рада, одређују, видели смо, начин на који људи себе сами схватају у сваком датом времену.

Прва етапа: примитивни човек готово још не поседује оруђа. Он још није свестан себе као индивидуе, има само *племенску свест*. Он је још на неки начин окружен и апсорбован друштвеним племеном коме припада.

Друга етапа је далеко најважнија. Постепено се проналазе оруђа, продуктивност сваког појединца се увећава. Онда долази до пресудне појаве: оруђа доводе до

открића да је погодније поделити послове. Услед *поделе рада* људи се индивидуализују. *Индивидуа* схвата себе као такву. Она зна да је „једно ја", које се не утапа у племе.

У основи, подела рада врши код Маркса улогу аналогну првобитном греху у библијској повести. Исто као што Адам и Ева постају свесни себе услед исконског греха, тако то постају и људи услед поделе рада. И то је почетак оног што Маркс назива *предисторијом човечанства*.

Да се разумемо: та предисторија није она која се обично тако назива. Маркс назива предисторијом оно што ми обично сматрамо заиста својом сопственом историјом. Кад је реч о примитивним људима, још подложним племенској свести, онда још нисмо чак ни у предисторији. Тек поделом рада, том *felix culpa*, тим плодним стваралачким „грехом" који изазива људску индивидуацију, почиње предисторија, а упоредо са њом и класна борба.

Тада у вишој класи долази до још једне пресудне поделе: оне између *материјалног и интелектуалног* рада. Отад, поред активних поседника средстава за производњу, налазимо и оне који испуњавају функције мишљења. То су идеолози који зарађују за живот присвајајући илузије које владајућа класа мора неговати о себи самој, да би им подарили облик и израз. Људима који припадају нижој, експлоатисаној класи, пролетаријату, преостаје једино принудни рад, који их баца у отуђење.

Од тада човек више није првобитна племенска животиња: он постаје припадник једне класе. Класа којој припада одређује шта је он, чинећи га заробљеником једне нужности које он није уопште свестан. Он више није, као код Хегела, роб неког господара који њиме влада, него роб једног једноставног процеса, целокупног збивања које механички проистиче из слепе међузависности тржишне економије. Маркс је веровао да у тој механичкој међузависности препознаје неку врсту модерне аналогије са *fatumom*, слепом судбином антике. Људско биће *губи своју слободу и престаје да припада себи, постаје отуђено*.

Подела рада га је, међутим, учинила потенцијално слободним: али он је слободан само на онај начин на који то није. Он је свестан своје слободе само путем лишавања слободе. Не постоји отуђење неког бића без слободе. Човек је слободан само да би могао бити отуђен.

То је друга етапа, она која најдуже траје, етапа „предисторије", чији је најсавршенији стадијум, по Марксу, актуализован у капитализму његовог времена. „Савршено", разуме се, ту нема моралну конотацију: та реч означава коначно довршење процеса поделе рада, који се одвијао хиљадама година и достигао свој врхунац у индустријском друштву и раду на покретној траци.

Трећа етапа је етапа *будућности*, етапа *комунизма*. По Марксу, комунизам означава крај предисторије и улазак у историју у правом смислу речи.

Али ту примећујемо нешто чудно: управо се ту код Маркса прекида сваки опис и свака конкретна анализа. Он се задовољава тиме што каже да ће у комунистичком друштву бити разрешене све противречности, да више неће бити ниједног отуђеног људског бића; захваљујући колективној својини над средствима за производњу, појавиће се потпуно нов човек који ће да се оствари управо у свом (стваралачком) раду. Како то? Маркс одговара: подвргавајући заједнички рад свих људи свесној контроли свих слободно удружених појединаца, без капитализма, без експлоатације, без класне борбе. Тако ће се доспети до нивоа у коме ће држава морати да нестане, јер више неће имати никакву функцију. То је оно што Маркс назива коначним скоком у слободу.

Вероватно је непотребно објашњавати да се између друге и треће етапе намеће апсолутни скок. Није довољна револуција; треба извршити апсолутни скок, којим се доспева до савршенства, до коначног краја. Маркс, истина, тврди да ће то бити почетак праве људске историје и да, по њему, оно што није историја не постоји. Али шта би заправо могла да буде историја у свом савршенству? У довршености у којој је све завршено? Кад једном буде ели-

минисано све што би могло да угрози слободу и историју, преостаће само рај на земљи. Да ли се у рају може замислити историја? Не треба ли у њему да се угаси време? Није ли та будућност нешто оностране, ванземаљско?

Узгред да још ово напоменемо: шта хоће Маркс да урадимо у погледу на тај будући комунизам? Најпре, да укинемо приватно власништво над средствима за производњу, узрок експлоатације и отуђења. Треба, дакле, да променимо стварне услове производње и да разоткријемо све идеологије које служе маскирању капиталистичког поретка. А пре свега религиозне идеологије које служе само оправдавању и продужавању тог поретка. Треба га напросто разоткрити да би био уништен и да би се истовремено укинула експлоатација једне класе од стране друге. Ту опет наилазимо на чувене, сваком познате тезе. Религија је опијум за народ. Социјализација средстава за производњу учиниће да нестану све препреке за слободу. Живећемо у *есхатологији* која више није одложена, као хришћанска, у неко доба изван времена, него се налази у будућности која је пред нама, у непрекидном току времена, као обећање краја људске предисторије и почетка истинске људске историје. То је оно што је Енгелс назвао скоком из царства нужности у царство слободе.

Ту би, међутим, требало поставити неколико питања. Најјачи филозофски приговор против перспектива правде и слободе које је отворио Маркс, упорно је формулисала, између осталих, *Симон Веил* (Simone Weil): Маркс објашњава да су средства за производњу једини и пресудни фактор за целокупну друштвену стварност и за историјски развој; он у исти мах предвиђа да ћемо у извесном тренутку, временом, неизбежно успети да живимо у комунистичком режиму, рају правде и слободе. Не своди ли се то на то да се од саме материје, волшебно, створи машина за производњу доброг? Вредно је труда да размислимо о том приговору.

Када говоримо о Марксу, треба да укратко размотримо и његове *концепције о економији*. Стварно је код њега

све повезано. Налазили смо код филозофа о којима смо досад говорили моделе мисли о астрономији, физици, биологији, који су били више-мање одлучујући за њихову филозофску мисао. Код Маркса се никако не могу апстраховати размишљања која се тичу економије. Видели смо: Маркс замера Хегелу и целој ранијој филозофији што су се задовољили тиме да тумаче свет, уместо да га мењају. Исти приговор упућује класичним економским теоријама. Пребацује им да коче и заустављају историју и да све своје рефлексије заснивају на савременом *капиталистичком систему* као да је цела прошлост објашњена капитализмом, као да је он природна, стварна и коначна датост која се никада неће променити. У томе он остаје веран Хегелу. Мења се све што постоји. Оно што се не мења, не постоји. Ако желимо да размотримо савремену тржишну економију, морамо да сагледамо противречности тржишне економије да бисмо открили како се она мења и како мора да се мења. То значи да под привидном анархијом тржишне економије морамо да потражимо *законе* који владају тим хаосом. Међутим, фундаментални закон је *закон вредности*. Сваки предмет има *употребну и разменску* вредност. Оне се не поклапају. Употребна вредност је инхерентна објекту. Она представља у објекту конкретни рад који га је произвео. А разменска вредност је, по Марксу, дословно „натприродна", то јест, искључиво друштвом одређена. Она одговара „апстрактном раду" који зависи од производних норми датог друштва у датој епохи. Разменска вредност се мери по објективисаном трајању неког рада једнаке вредности. Реч је о једној потпуно механичкој вредности. У трговини, на пример, у којој влада закон тржишта, закон вредности је слеп, он је несвестан. Његове флуктуације владају над свим, све од њега зависи, а да при том нико никад не доноси неку одлуку. У трговини влада објективисана опредмећена анонимност, којом управљају закони аналогни физичким – а они су, према томе, *нечовечни* у правом смислу речи. Оно што је природно и сигурно у разменској вред-

ности, одговара нечовечности тржишта и размене. Такав је капиталистички систем. Капитализам је заправо раздвојеност између средстава и радника, која производи ту сложену и наизглед анархичну стварност, подложну нечовечним законима.

Морамо, међутим, схватити да је Маркс био исувише хегеловац да би напросто одбацио велику етапу историје, проглашавајући је лошом, некорисном, или етапом која се може избећи. Сећамо се, по Хегелу, све што се у историји догађа, поседује своје коначно оправдање. Све што је стварно је умно, и све што је умно је стварно. За Маркса, дијалектика је суштински критичка и револуционарна метода, која интегрише све што јесте у току кретања које је изазвало и тако нам омогућава да јој дамо позитивно тумачење. По њему је све у исти мах позитивно нужно, а *треба и да буде* путем негације превазиђено. Маркс, који с толико жестине напада капиталистички систем, који жели да га уништи и замени нечим другим – ипак потпуно увиђа нужност капиталистичке етапе у развоју човечанства. Без капитализма, који остварује првобитну акумулацију капитала, био би немогућ прелаз на комунизам, на истинску људску историју. Капитализам, осим тога, испуњава нужну и сложену функцију. Пре свега, он у области производње остварује општу сарадњу међу људима. Управо он, фатално – не из доброте, ни путем идеологије, него једино услед природе средстава за производњу у капиталистичком режиму – универзализује историју. С друге стране, тај исти капитализам изазива појаву једног новог субјекта у историји, оног кога Маркс назива колективним радником, то јест, пролетаријатом. Када не би постојао пролетаријат, постао би немогућ наставак историје, прелаз на комунизам. Тако варварски капитализам извршава двоструку мисију: с једне стране, насилно акумулира нужни капитал, с друге стране, ствара нов историјски субјект, колективног радника, експлоатисани пролетаријат. Он ће се срушити услед економских механизама, јер је подложан њиховим законима, и она иста нужност

која је наметала његову владавину већ подразумева његов слом.

Ту би се могло приговорити: чему онда револуција? Одговор: управо да би се усмеравао тај слом, да би се њим управљало, да би се он каналисао и убрзао. Али он је у сваком случају зацртан у чињеницама. Пролетаријат већ постоји, али мора још да постане свестан себе. Ту доспевамо до политичког коришћења филозофско-економске анализе. По Марксу, уништење идеологија представља један од битних облика политичке акције, а оно се извршава путем научног развоја саме марксистичке теорије. И ту се не може утврдити никаква разлика. По њему, његова је теорија у ствари већ борба, теорија и борба чине једно. Научна доктрина је погодно оруђе да би се уништиле идеологије које спречавају пролетаријат да постане свестан своје снаге, као и закона историје, који је њему наклоњен.

Поводом те политичко-пропагандне акције, неодвојиве од теорије која се сматра научном, треба да поразмислимо о следећем: у Марксово време, друштво је још било врло далеко од данашње синдикализоване радничке класе, с њеним организацијама, гаранцијама, правом на штрајк, разноврсном социјалном заштитом. У то време су беда и немоћ радничке класе биле тако велике да је тешко било открити неки разлог за наду. Да би је надахнуо поверењем у будућност, Маркс јој је поклонио тумачење по коме би историјска нужност – скривена у економској стварности – повезана са извесностима науке, била на страни потлаченог пролетаријата. Радници су морали да испоље истински хероизам да би покренули најмању синдикалну акцију, која се, уосталом, у оно време једва тако и називала. Захваљујући Марксовој доктрини, они су могли да стекну свест о чињеници да за собом имају широке пролетерске масе и да су наука и историја њихови савезници.

Марксова борба против идеологија била је утемељена на чувеној теорији. Свако друштво садржи базу и надградњу. База је економска стварност средстава за производњу

и производних односа, а она одређује надградњу, коју сачињава све што спада у културу и политику, све што представља област идеја, уметности, религије, вредности и веровања. Идеолошка критика настоји да укаже на све што на изглед припада духу, а заправо служи прикривању економских датости и сукоба. Али ако је све што на изглед припада духу уствари одређено економским реалностима, онда то мора да буде случај и с марксистичком теоријом, с марксистичком филозофијом. Требало би је, дакле, доследно такође подвргнути критичком испитивању. То, међутим, Маркс и марксисти неће да чине. Они своју доктрину постављају изнад сваке идеолошке критике. Видели смо, поводом Хегела, да је он разрадио филозофију историје без будућности. Марксова је доктрина, напротив, филозофија будућности. Пада, међутим, у очи да нам он готово ништа није рекао у вези са следећим стадијумом историје, о истинској историји, која би уследила после капиталистичке предисторије и остварила комунистичко друштво. Схватамо само негативно да би капиталистичка експлоатација, с њеним последицама, нестала. Комунистичко друштво се једва појављује у Марксовом делу. Оно што је јасно изложено, то је разнолико разоткривање зала актуелног капиталистичког поретка. Помало, као да би било довољно укинути оно што је данас лоше да би се појавило оно што је праведно и добро – комунизам.

Марксова доктрина фасцинира необичном мешавином једне, по намери, научне анализе економских структура које одређују друштво с једне стране, а са друге, есхатолошке визије историје која њом у целости доминира. *Есхатолошким* се назива тумачење историје по коме је она усмерена ка коначном крају, у коме налази свој смисао. Цела историја тежи ка том крају који ће коначно достићи. Таква есхатологија је обично ношена неком религиозном вером, јер се позива на планирано божанско провиђење. Оно бар на изглед као да потпуно искључује

детерминистичко тумачење историје, по коме влада само нужност која не зна за вредности.

Код Маркса смо већ приметили чудну мобилност појмова. Његов је материјализам дијалектички, у њему не постоји чисто физички детерминизам. Теорија је код њега истовремено праксис, она не тежи чистој објективности. Револуција је истовремено људска одлука и историјска нужност. Она представља коначни крај наше историје – али код њега се та историја назива „предисторијом", а људи ће тек после Револуције ступити у историју у правом смислу речи. Иста несигурност се појављује у следећим примерима: религија као доктрина о посмртном животу је „опијум за народ", „права историја" међутим остаје будући овоземаљски живот који игра улогу раја. Те језичке несигурности Совјетски Савез је користио све до недавних промена.

Револуција упркос свему остаје за Маркса есхатолошки догађај: она ће целокупној историји дати смисао и вредност. А до тог догађаја долази у будућности, дакле, у времену. Управо то је пресудно. То значи да између наше садашњице и епохе марксистичке револуције не постоји никакав прекид у континуитету емпиријског времена, никакав продор трансцендентног, ванвременског, вечног, до каквог може доћи у религиозним есхатологијама. Ту се неће прибегавати изразима као што су „после времена" или „на крају времена". Време које нам је познато, продужава се до есхатолошке револуције. Према томе, марксистички кључ историје задржава своју научну валидност и обезбеђује потпуно схватање тока историјских збивања у времену које нас још одваја од револуције – или, боље речено – које нас повезује са њом. Услед тога су компетентни марксисти способни да разрађују *научни праксис* који ће одвести човечанство до те револуције. Они су, одсад до револуције, стручњаци, инжењери историје.

Отуд код комуниста концепција радничког покрета вођеног „одозго". Било би бесмислено консултовати

народ да би се пронашао најбољи начин изградње неког сигурног моста. Тако исто само „инжењери" знају како треба спровести револуцију. Зато тоталитарни стаљинизам није био ни случајно скретање, ни нека заблуда. Они који поседују тотално знање, потчињавају масе да би их водили ка срећи. Држава ће одумрети, а да би могла нестати, она мора да постане све моћнија и да све више тлачи.

Неки хришћани мисле да у марксистичкој есхатологији постоје сродности и тачке повезивања које је приближавају хришћанској есхатологији. При том они потцењују разлику, бремениту последицама, између једне есхатологије која обећава крај, технички доступан у нашем времену, у нашој будућности, и есхатологије чији крај налази свој смисао на крају времена, изван времена. Према томе, кроз чин који трансцендира време. Онај први крај светли нам у сусрет из будућности, а други нам, из дубине вечности, намеће „сад", *hic et nunc*, увек одређену одговорност.

Маркс је свесно одбацивао и сузбијао заједничку људску потребу за трансценденцијом. Он је у њој видео бекство од очигледних и хитних дужности које су се наметале у друштву раног капитализма. Животне услове радника средином XIX века сматрао је непоновљивим, а не треба заборавити ни стварну тадашњу ситуацију: обесправљеност, одсуство заштите од самовоље, непостојање одмора, запошљавање жена и деце, петнаесточасовно радно време, одсуство социјалне сигурности, бедне санитарне стамбене услове, рану смртност, итд. Људска бића су била робови, телом и душом.

Од тада је прошло сто педесет година. Постигнут је огроман напредак, делом захваљујући напретку технике, делом захваљујући радничкој борби, често надахнутој Марксовом доктрином. Али тоталитарни елементи које она садржи довели су и до трајних скретања која су морала да буду скупо плаћена.

У Марксовој мисли налазе се многе теме изведене из јеврејске и хришћанске традиције, повезане с трансценденцијом, коју он неумољиво настоји да врати на земљу, како захтев за правдом на земљи не би био одлаган, или усмерен ка некој другој нестварној димензији.

Расправа с њим и његовим следбеницима још није завршена.

СИГМУНД ФРОЈД (Sigmund Freud) 1873-1939

Почели смо да говоримо о филозофском чуђењу поводом грчких мислилаца из VI века пр. н. е., а ево нас сад на прагу XX века. Како ћемо да укључимо Сигмунда Фројда у ту историју? Шта би било његово фундаментално чуђење које га је довело до веома посебних открића и, при том, коришћења новихе метода које су после, под именом *психоанализа*, извршиле изванредан утицај на мисао његовог времена?

Прво Фројдово значајно дело појавило се 1900, тачно на почетку века. Наслов му је био *Тумачење снова*. У то време, природне науке су постизале ванредне успехе и сјајно напредовале. Нарочитио је тријумфовала физика. Научници који су радили у области хуманистичких наука сањали су о откривању метода које би им омогућиле да се такмиче са природним наукама у погледу солидности, као и будуће плодности у резултатима њихових истраживања. Фројда треба да сагледамо у тој атмосфери.

Маркс и Фројд имају неке заједничке црте. Међутим, Маркс се пре свега посвећивао проучавању друштва са економског и социјалног гледишта, док се Фројд бавио људском индивидуом на нивоу њеног психолошког живота, или, боље речено, оног што се за сад зове „дубинска психологија". Ипак, постоји нешто што нам дозвољава да их упоређујемо, а што објашњава и чињеницу да утицај који је вршио један од њих није престајао да оснажује утицај другог: то је аналогија која постоји у њиховом научном поступку.

Маркс, као што смо видели, разматра идеје, идеологије, интелектуалне структуре извесног друштва, као надградњу изведену из нечег другог, што се не појављује – него, напротив, има тенденцију да остане скривено. Међутим, та је „друга ствар" одређујући узрок којим треба објаснити зашто је надградња таква каква је, а не другачија.

Права, одређујућа стварност, из које све произилази, налази се, по Марксу, у производним односима који владају међу људима; стварни односи снага међу њима не зависе од надградње идеја, културе, него управо од фундаменталне материјалне структуре која се ствара на основу начина производње у датом друштву. Маркс објашњава – на нијансиран начин, као што смо видели – да је ту на делу извесни детерминизам, не чисто узрочни попут оног у физици, него нијансирани детерминизам који он назива дијалектичким – тако да скривена инфраструктура одређује видљиву културну надградњу. Код Фројда налазимо сличан начин размишљања код супротстављања *свесног несвесном*. Свесно, то је оно што свако од нас јасно види у својој свести. На пример, по Фројду, вредности за које знамо, принципи којима се подвргавамо, табуи које поштујемо, оправдања која наводимо да бисмо испали чисти пред другима и собом самима. Он у свесно смешта и разне облике цензуре коју вршимо да бисмо себи забранили извесне поступке и потиснули извесне нагоне.

Ту наилазимо на појам *потискивања*; реч је о активности којом свест одбацује у несвесно све што се сматра неподношљивим и неприхватљивим. По Фројду, оно свесно није једина права стварност; постоји и *несвесно*, то јест, онај подземни део психе у коме потиснута сећања и подземни нагони и даље опстају и врше одређене утицаје.

Фројдова схема нам тако изгледа паралелна с оном коју смо констатовали код Маркса. У оба случаја, оно што нам се чини очигледним на друштвеном и на психичком

нивоу, и изгледа наметнуто слободним и зрело смишљеним намерама и принципима, *мислилац замењује скривеним механизмима који су права стварност*. То су механизми који се могу проучавати сходно научним методама, јер и по једној и по другој теорији њихова се природа разликује од одлука наше слободе. Према томе, мада су те две доктрине међусобно туђе, па чак се и међусобно сукобљавају, постоји извесна конвергентност у њиховим мисаоним поступцима, као и у њиховим последицама.

Маркс и Фројд су, сваки на свој начин, извршили огроман утицај. Они су много допринели стварању лика нашег века. Најзад, обојица су подстакли и изазвали своје потомке радикализмом са којим су се позивали на научност, искључујући тако све који су хтели да другачије мисле.

Фројд је био лекар, психијатар. Он је оснивач „психоанализе", која се назива и „дубинском психологијом". Али не треба да нас завара израз *дубинска*: ту није реч о дубинској свести о себи или слободи која је ван оног што се може сагледати интроспекцијом, или о дубини у метафизичком или религиозном смислу. Реч је о оном дубоком слоју психизма у који јасни поглед свести не може да продре, реч је о дубини оног што није свесно: о *несвесном*.

Главни је Фројдов допринос управо *метода* психоанализе. Сувише људи је сматра доктрином, мада је то у ствари метода која служи истраживању психичке области. То је њен први вид. Други је тај да је она истовремено извесна *терапија*, услед тога што истраживање психичке области може да има лековито дејство.

Мало-помало, поље психоанализе се проширивало. Други психоаналитичари – овде ћу споменути само *Јунга* – доспели су до тога да користе психоанализу не само да би продрли до индивидуално–несвесног, него и до скривених основа разних култура, до многобројних извора историје. Познато је да данас има много ликовних и

књижевних критичара који се служе методама психоанализе, да и не говоримо о онима који претендују да анализирају колективну душу неког народа, или да психоаналитички протумаче ову или ону историјску личност.

Али када ја реч о Фројду, он је пре свега хтео да лечи хистерију. Хистерија је психичка болест чији су симптоми поремећаји понашања, као на пример неспособност болесника да хода, да пређе улицу итд. Али не треба мислити да је Фројд у тој области пошао од нуле. Постојао је тада у Бечу чувени неуролог, његов савременик, Јозеф Бројер, с којим је најпре сарађивао. Једна његова пацијенткиња је испољавала изразите симптоме хистерије. Они су се, међутим, ублажавали када је поверавала лекару чињенице о свом интимном животу. Бројер је такође приметио да је то чинила с великим напором. Ту је очито било нечег што ју је спречавало да говори. Бројер се питао шта би се догодило ако би успео да је доведе у такво стање у коме би препреке њеном поверавању биле ослабљене или уклоњене. Прибегао је хипнози. Успавао је своју пацијенткињу, а то је неким њеним сећањима омогућило да се врате на површину свести. Цео низ симптома хистерије је после тога нестао.

С друге стране су Фројд и Бројер запазили следеће: кад би неком пацијенту у стању хипнозе наредили нешто што је требало да изврши пошто се пробуди, на пример да оде у неко одређено време на неко одређено место, наредба би стварно била извршена после буђења, и то не као да је пацијент сомнабул: болесник је у исти мах налазио неки добар разлог да то учини. Говорио је: морам да одем на то место из тог и тог разлога. Постојао је, дакле, *стварни разлог* његовог чина, разлог који је за њега остајао *скривен*, а налог је био дат у току хипнотичког сна. Он је тај стварни разлог, тај налог примљен а да тога није био свестан, *замењивао свесним објашњењем* које му је рационално послужило као мотив.

Утврдивши такве појаве, Фројд је помислио да су свакако постојали односи између несвесног које се налази

испод свесне области и јасне свести коју свако у себи може да констатује. Он је сагледао јасну свест као неку врсту надградње оног дубљег, несвесног, али дејствујућег. И латио се истражи-вања несвесног. Ми се нећемо бавити излагањем о тим истраживањима.

Она су Фројда довела до разраде теорије по којој се најдубљи мотиви људских понашања налазе пре свега у несвесном. Али зашто они ту остају? Зато што је, по Фројду, углавном реч – иако не искључиво – о сексуалним нагонима, проистеклим из доживљених искустава, понекад веома рано у животу, нагонима који вребају прилику да се остваре. Ти су нагони инхибирани *извесном цензуром*, забраном, која делује на прагу свести, а *потиснута* је у несвесно.

Међутим, ти потиснути инстинктивни нагони изазивају поремећаје у организму и понашању, зато што долазе у сукоб са свесном вољом, са прописима признатим у моралној свести, дакле, са цензуром.

Полазећи од тога, повезујући ту полазну тачку са извршеним посматрањем, по коме су нека признања, нека општења између пацијента и лекара у стању да ублаже симптоме, Фројд је успео да конципира и да разради психоаналитичку методу. Она се састоји у помагању пацијенту да формулише своја сећања која је потиснуо. Њихово враћање на ниво свести већ само по себи представља фактор излечења, најчешће чак и коначног. Реч је о томе да се нађу путеви и начини који ће пацијента навести да искаже своја потиснута сећања. Психоаналитичари су се у томе служили разним средствима. Сам Фројд се много служио оним што се назива слободном асоцијацијом идеја, и то најчешће прибегавајући симболичком тумачењу снова. То је за психоанализу био пресудан напредак – кад је Фројд почео да тумачи снове не више као непосредан продор у свест потиснутих инстинктивних нагона, него као симболичко испољавање веома давних и потиснутих осећања. Терапеут треба да допусти пацијенту да прича о својим сновима, али затим да му помогне у њиховом

тумачењу, како би могао да схвати њихов скривени смисао и да сагледа, кроз њихову прерушеност, њихов несвесни садржај. Зато већина психоаналитичара ништа не говори за време лечења – што мање-више зависи од школе којој припадају. Фројд је желео да пацијент поверује да је пронашао тумачење свог сна.

Хтела бих ту да подсетим на нешто: у V веку пр. н. е. основни је Сократов принцип био: „Спознај самог себе". Да ли је могуће неко поређење између чувене Сократове мајеутике и Фројдове психоаналитичке методе? Не би ли се на почетак Фројдовог дела могла ставити Сократова девиза: „Спознај самог себе"?

Обојица су се посветила аналитичкој филозофској идеји по којој човек има задатак да „себе самог" упозна. Шта значи „себе самог" или „мене самог"? По Сократу је оно „*ја*" слободан морални субјект који трага за добром и за кога је добро увек ван оног што је већ постигао. То значи да код Сократа у том „Спознај самог себе" постоји нешто што бисмо ми, модерним језиком, назвали „егзистенцијалним": субјект себе спознаје у својој суштинској слободи видећи пред собом неко добро које му никад неће моћи да припадне. Познавање самог себе на које се ту мисли је извесно сазнавање које тежи ка слободи, или извесно спознавање *кроз* слободу, путем слободе. За Сократа „спознати самог себе" значи упитати се шта је добро, шта је правда, шта је срећа – што су све појмови који имају смисла само за слободу, а немају никакав објективни смисао као ствари које су само оно што јесу.

Фројд, напротив, инспирисан научним духом свог времена, исказујући захтев „Спознај самог себе" тражи од човека да открије оно што је у њему несвесно, што је на неки начин у њему емпиријска датост, али потиснута. Несвесно је у исти мах дато и скривено. Могли бисмо да прибегнемо и Канту: ствар по себи, слобода као ствар по себи – то је нешто сасвим друго него код Фројда. Кант остаје уз Сократа. Фројд то не чини.

Покушаћемо, на крају, да видимо где би могло да буде место слободе у психоанализи. Засад, задовољавамо се следећим: оно што човек, по Фројду, треба да открије, то је чињеничка датост која се кристализовала у току протекле историје нашег психичког живота: чињенично стање, психичко или психолошко, емпиријска датост коју треба открити унутар себе.

Цела Фројдова теорија заснива се на борби између снага несвесног и снага свесног, борби коју треба извући на видело помоћу анализе, да би се у датој ситуацији, заобилазним путевима о којима ће још бити речи, успешно свести вратила њена надмоћ, њена слобода одлучивања; али она је онда примила у себе несвесно.

Треба, уосталом, знати да је психоанализа тежак и мучан процес. Неки од оних који су јој се подвргнули говоре о њој као о силаску у пакао; други су разбијали вазе код свог психоаналитичара. То је искушење, јер су отпори веома снажни. Тако се током анализе догађа оно што Фројд назива *трансфером*: најјачи потиснути инстинктивни нагони које анализа настоји да ослободи усмеравају се на аналитичара. Они не могу да се изгубе у празно, па аналитичар замењује друге личности.

По Фројду, у психизму има превагу оно што човек самом себи не признаје, нарочито сексуалност коју он жели да игнорише. У вези са тим, Фројд је изградио појам, који је широм света банализован до те мере да данас свако мисли да му је познат. То је чувени *Едипов комплекс*. По тој концепцији, непризнати сексуални инстинкт људског бића не потиче само из доба пубертета, он постоји и у најранијем детињству. Девојчица осећа сексуалне нагоне усмерене ка оцу. Мали дечак их осећа према мајци. Сећамо се приче о Едипу: он је, не знајући да то чини, убио свог оца и оженио се својом мајком. Фројд се послужио грчким митом да би изразио инстинктивни однос детета према оба родитеља.

Ту откривамо још један вид Фројдове методе: он је склон да преобрне тренутке између оног што је нормално и оног што је изузетно. Природно је да се у причи о Едипу види страшан изузетак. По Фројду, реч је о општој тенденцији, а управо сно обрнуто је изузетно. Страшно античко проклетство постаје репрезентативно за нормалност, за све људе.

Ту би требало говорити и о *Адлеру*, који је такође велика стваралачка личност у области психоанализе, али који је доцније раскинуо с Фројдом. По Адлеру, није сексуалност пресудни фактор, него је то *инстинкт* моћи, тенденција ка самопотврђивању, да би се по потреби компензовало неко неодређено осећање инфериорности с којим се суочава свако људско биће.

Требало би ту поменути и швајцарског психоаналитичара *Јунга*, који је извршио изузетан утицај на књижевну критику, као и на стваралачку машту, на културолошка истраживања и, уопште, на уметност свог времена. По њему, постоји *колективно несвесно* које садржи заједничке архетипове, основне моделе понашања. Тако постаје могућа разрада *психоанализе разних култура*: не појединаца, него култура.

Покушајмо сад да схватимо каква би могла бити природа и какав би могао бити значај психоанализе. Да ли је то у првом реду научна психологија, или једна терапеутска метода? Јер, ако је терапија, она мора – као свака терапија – да садржи и једну уметничку компоненту. Лекари имају обичај да кажу да су чак и кад прибегавају само чисто научном знању приморани да практикују медицину као неку уметност. Шта је онда са психоанализом? Да ли је она строга психолошка наука, или извесна терапија помешана с уметничком делатношћу којој се аналитичар предаје готово субјективно – чак и кад прибегава знањима стеченим помоћу објективних научних метода – или можда сама психоанализа спада у филозофију?

Посматрана са строго научног гледишта – а то је била Фројдова амбиција – психоанализа је непрекидно оспора-

вана. Строга наука подразумева могућност проверавања резултата под стриктно одређеним условима. Шта се проверава у психоанализи? Како аналитичар може да буде сигуран да његово тумачење снова пацијента заиста одговара стварности, то јест, стварном стању несвесног у пацијенту? То несвесно за њега остаје по дефиницији недоступно, као и за његовог пацијента. Могло би се рећи да је провера нестанка симптома само излечење. Оно би у исти мах представљало проверу датог тумачења. Да ли је то очигледно? Кад је реч о психичким процесима, сама би чињеница нечијег веровања да је нашао објашњење симптома могла имати исти ефекат као и само објашњење. Та чињеница не би могла представљати неку проверу. Излечење би можда могло да буде постигнуто и другим разним објашњењима, или сасвим другим средствима, на пример, неким афективним шоком.

Неки се симболи и схеме стално понављају у интерпретацији, не само поводом овог или оног појединог пацијента, него и поводом веома различитих пацијената. Услед тога, стиче се утисак да је могуће протумачити извесне симболе од општег значаја иза којих се крију несвесни нагони. Искусан аналитичар користи такве могућности, али то не оправдава тврђење да постоји нека научна провера у строгом смислу речи.

Све што сам досад изложила је, нажалост, исувише лако схватљиво. Осим тога, у могућности разоткривања дубоко закопаних нагона има нечег веома заводљивог.

Та лакоћа и та привлачност представљају за једну методу, као ову о којој је реч, доста велику опасност. Може се стварно поставити питање о *културном утицају који врши психоанализа*, не само на индивидуалне пацијенте, него и на културу која већ Фројдово учење сматра једном од својих пресудних духовних стварности.

Могло би се поставити и питање какав утицај то учење врши на друштво у целини. Већина људи га познаје само по чувењу; али ипак, на који начин оно утиче, на пример, на општу идеју наших савременика о образовању? Такво питање заслужује да буде озбиљно схваћено утолико више

што је психоаналитичка метода често постајала једна врста догме. *Карл Јасперс*, који је био психијатар пре но што је постао филозоф и који је веома добро познавао психоанализу и као теорију и путем праксе, замерио је психоаналитичарима да сачињавају секту. Оно што по њему карактерише секту је чињеница да се у њу може ући само пошто се прође кроз извесни уводни ритуал. Тај је ритуал у случају психоанализе била обавезна дидактичка анализа. По њему, за методу која се не може испитати рационално него само после претходне иницијације, која почиње преображајем самог кандидата, нема места међу универзитетским дисциплинама.

Многи психоаналитичари практикују психоаналитичку методу на веома ауторитаран начин, мада су се после Фројда, а посебно током последњих година, појавила тако велика неслагања да се можемо упитати да ли се још уопште може говорити о јединственој психоаналитичкој школи. У сваком случају, не треба дозволити свести да се пред њом одрекне свог критичког смисла.

Треба још упозорити на *редуктивну улогу* психоанализе, коју, уосталом, дели с марксистичком критиком. Марксистички критичари имају обичај да уметничка дела, нарочито књижевна, не разматрају толико као сама по себи, него преко *симптома* који откривају друштвену стварност у којој су се појавила. Исто тако се у психоанализи не полази од дела које нас очарава својим савршенством, него се оно посматра као симптом путем којег се, кроз дешифровање, покушавају схватити тајни психолошки механизми које оно крије а које треба разоткрити. Чим се осветле, тако откривени механизми постају много занимљивији од самог дела. Анализа га замењује.

Хтела бих ту да поменем још једну принципијелну Јасперсову критику психоаналитичке методе. Његова намера, уосталом, није никад била да је одбаци, порекне као медицинску и терапеутску методу, али јој је замерао што жели да се наметне као једино научна. Да бисмо разумели Јасперса треба најпре да објаснимо два важна појма.

Јасперс је утврдио разлику између *објашњавајуће* и *разумевајуће психологије*. Објашњавајућа психологија објашњава психичке феномене њиховим узроцима. Она дејствује у психичкој области, као што то чине природне науке које утврђују каузалне серије. Разумевајућа психологија је потпуно другачија: она схвата психичке феномене по њиховом смислу, то јест, полазећи од смисла који они имају за посматрани субјект. Чин разумевајуће психологије се остварује када терапеут успе да проживи, да изнутра сâм одигра намеру субјекта, што му омогућава да објективно схвати редослед његових стања свести. Та разлика мора да нам буде потпуно јасна: у првом случају (објашњавајућа психологија), психијатар се ослања на неки узрок – а узрок нема „смисла", он само производи неку последицу; у другом случају, полази се од смисла за којим тежи неки субјект, та се тежња усваја и на тај начин се разуме шта се догодило у психизму субјекта.

Међутим, по Јасперсу, Фројдова метода садржи мешавину и конфузију између та два поступка. Фројд је веровао, каже Јасперс, да примењује методу својствену објашњавајућој психологији. Веровао је да у психичкој области врши истраживање слично оном које може да се оствари у области природних наука. Али у ствари, каже Јасперс, оно што Фројд ради, спада у разумевајућу психологију.

Један пример. Фројд тумачи чувено „потискивање" као узрок овог или оног неуротичког феномена. У ком је смислу потискивање неки узрок? Наравно, то је могуће само у односу на неку несвесну намеру субјекта који прибегава потискивању да би прикрио нешто што одбија да види или чак да призна. Према томе, ако разумемо Фројдова објашњења и излагања, разумемо и прикривања до којих долази и како извесни комплекси постају невидљиви: *стављамо се у положај* субјекта. Цео процес је уцртан унутар једне *субјективне намере* и једне смислене кохерентности, а не у узрочни ланац, као у природним наукама.

То не спречава Јасперса да призна значај фројдовске теорије, зато што она омогућава да се осветле неки психички процеси захваљујући њеној анализи механизма потискивања. Она, на пример, објашњава хистеричну парализу помоћу теорије потискивања. На тај начин схватамо како до ње може да дође. Међутим, пресудна заблуда стално се понавља у тврђењу по коме би се цео психизам могао свести на такав образац објашњавања, а управо та заблуда омогућује Фројду да разради теорију целокупног душевног живота. По Јасперсу су објашњења која важе за све, могућа једино по узору природних наука. Она се могу уопштавати само уколико су објективна, и само у том случају могу да доведу до теорија које имају научну вредност. Према томе, само из таквих објашњења могу да потекну теорије, али никад и разумевање. Зашто? Разумети значи „одиграти", опонашати интенционални процес датог субјекта. Увек је реч о индивидуалном бићу, што не оправдава никакав прелаз на општост теорије. Занемарујући разлику између разумевања и објашњења, између „узрока" и „смисла", Фројд врши извесно редуктивно упрошћавање, помоћу којег је успео да разради теорију по којој би се целокупни психизам могао свести на мали број једноставних модела. Он, чинећи то, прибегава стално – мада се заправо ради о прерушеном разумевајућем процесу – истом, наводно објашњавајућем процесу који уосталом на крају постаје и сам веома досадан.

Чини ми се да је Јасперс у томе управу. Увек се све враћа на Едипов комплекс, а он постаје веома монотон, у поређењу са дубоким и сложеним феноменима које би требало да „објашњава". Аналитичар изгледа веома проницљив без велике муке, а из тога проистиче јака тенденција ка вулгаризацији. Довољно је помислити како се лако психоанализа нуди целом свету, до те мере да се свако излаже ризику сопствених интерпретација. Људи без икаквог медицинског или психолошког образовања баве се „психоанализом" у уметности, музици, поезији, сводећи најсложеније стварности на неколико трикова или неколико схема.

Али Јасперс није никад упутио Фројду приговоре те врсте. Он је само подвукао ризике које психоанализа ствара тиме што се лако њуди извесној вулгаризацији те врсте. Он у потпуности признаје да она може да буде плодна докле год остаје једна теорија међу другима, без искључивости. Али не треба се служити фројдовском методом да би се у корист каузалног, објашњавајућег поступка укинуо или паралисао егзистенцијални смисао слободног и одговорног субјекта.

Кад методолошка конфузија коју смо споменули не би имала такве редуктивне последице, Јасперс признаје да би могла чак да постигне извесне хеуристичке и терапеутске резултате. Стварно констатујемо да чак и у природним наукама неке не много јасне или двосмислене методе могу понекад да открију нове чињенице или односе. Такав је био и случај са Фројдом. Али треба познавати његове двосмислености и могуће злоупотребе. Овде је од битног значаја интуиција: психички поремећаји, а често и физички, могу да потичу из потиснутих инстинката. Лечење је потребно. а „лечити" онда и за оног ко примењује Фројдову методу, значи открити те инстинкте и околности њиховог потискивања.

Том приликом може да се деси и нешто дубоко егзистенцијално. Откриће које психаналитичар препушта самом пацијенту даје овоме могућност да поново свесно доживи неку епизоду своје прошлости и да је сублимира. Другим речима, фројдовска теорија нипошто не служи порицању слободе пацијента у име каузалног механизма, него напротив, ставља једну нову луцидност у службу његове слободе. Управо морају да се уклоне препреке на путу ка тој слободи.

Можда би било добро да неки компетентни психаналитичар напише, у смислу реченог, књигу под насловом: *О доброј употреби психоанализе.*

Ни Фројд ни Маркс нису разрадили своје доктрине на основу филозофског чуђења, него на основу потребе да ослободе своје савременике: Маркс од њиховог друштвеног отуђења, Фројд од њихових психичких

поремећаја. И један и други – сваки у својој области – прибегао је методама и средствима чије су обрасце нашли у природним наукама. И нема сумње да упечатљиви развој тих наука у току XIX века довољно објашњава зашто су истраживачи хуманистичких наука позавидели њиховим успесима и настојали да, колико је то било могуће, опонашају њихове методе. И Маркс и Фројд су о томе сањали.

Данас можемо констатовати многе покушаје да се на неки начин комбинују та два мислиоца, иначе тако различита, што се може објаснити са два разлога:

Први разлог: обојица не посматрају друштво или појединца у њиховој перманентној суштини, него у специфичности њихове *историјске ситуације*. Код Маркса, прво место заузима друштвена историја; код Фројда, индивидуална историја. Није, дакле, реч о било ком човеку или било ком друштву, него о човеку или друштву у њиховом историјском настајању.

Други разлог: оба мислиоца виде научни карактер свог истраживања у чињеници да *разоткривају* оно што се појављује, оно што се види, што се јасно манифестује, као извесно прерушавање, извесни начин обмањивања других или себе самог, како би се на тај начин открило и оно што је *скривена стварност*, једина стварна и делотворна. Марксистичка критика налази свој научни карактер у томе што разоткрива *идеолошку природу* религије, етике, уметности, културе, јер су у исти мах и производи и маске праве стварности, стварности односа одређене средствима за производњу и сукобима интереса које она изазивају. Фројдовске интерпретације поступају другачије, али ипак на сличан начин: религија, етика, уметност, култура служе прикривању и сублимирању сексуалних нагона потиснутих цензуром, мада су они једино стварни.

За оба мислиоца је оно што је скривено увек стварније од оног што се намерно, у јасној свести производи.

АНРИ БЕРГСОН (Henri Bergson) 1859-1941

Сада ћемо променити правац наших разматрања и говорићемо о мислиоцима који су снажно реаговали против склоности савременог света ка разним сцијентистичким предрасудама. Они су настојали да поново освоје оно битније и важније што се не може свести на науку. Ту ће, с једне стране, бити речи о Анри Бергсону у Француској, а са друге стране о Ничеу у Немачкој и о Кјеркегору у Данској.

Филозофија Анрија Бергсона представља реакцију на цео духовни правац који је првенствено желео да научно објасни суштину човека и друштва и да тако омогући решење проблема људског бивствовања. Његова се рефлексија развијала против струје, против Сорбоне и извесног културног окружења, увелико захваћених позитивизмом и поверењем у научност Огиста Конта. Данас живимо у сасвим другачијем свету. Могли бисмо рећи, у извесном смислу, да је Бергсонов успех у његовом времену смањио његов доцнији утицај. Он је све своје снаге усмерио на пробијање врата која нама данас изгледају отворена, али која су у његово време била чврсто затворена. Бергсон се родио у Паризу и у њему је умро 1941, за време немачке окупације. Као Јеврејину, било му је апсолутно стало да са другима стоји на улици у редовима за било коју обавезну формалност. Он је свакако због своје старости могао да буде ослобођен тога, али је то одбијао. Стајао је тако предуго непокретан на хладноћи, разболео се и умро.

С Бергсоном се враћамо теми ове књиге – филозофском чуђењу. Он се најпре зачудио кад је утврдио да се цео један битни аспект стварности не може свести на објект позитивне свести – на пример *квалитет*, насупрот квантитету. Ми свакако можемо представити црвену боју таласном дужином која јој одговара, и тако опет наићи на квантитет; али та дужина није црвена. Ту долази до *квантитативног* превода *квалитативног* црвеног: бројка која изражава таласну дужину ни у чему не одговара нашем осећању црвеног. Оно што Бергсона непосредно импресионира, то је непосредно искуство осетног света. То уопште није квантитативни свет у коме наука непрекидно постиже нове успехе: то је исти свет, па ипак није исти. Ту има заиста места чуђењу.

Квалитативно против квантитативног, дубоко против површног. Оно што меримо, то је једна линија, једна површина, понекад један волумен. Али дубину коју непрекидно доживљавамо никад не можемо измерити, бар никад као непосредно доживљено искуство. То нас онда наводи да супротставимо унутрашњост, интериорност искуства, спољашњости оног што доживљавамо. Постоји спољашњи свет, он је оно што доживљавамо; али наше доживљено искуство тог спољашњег света је унутарње: осећај црвеног је унутарњи, насупрот таласној дужини која је спољашња. То нам намеће питање: како то да могу да „разумем" моје дубоко искуство, унутарње, квалитативно, и то заправо много непосредније него што „разумем" објекте наука? О ком се „сазнању" ради?

Тако Бергсон доспева до чуђења – чудећи се оном што ми називамо „сазнањем". Јасно је да постоје две врсте сазнања: једно непосредно, унутрашње, квалитативно, и друго, спољашње, геометријско, механистичко, квантитативно – укратко научно. Могло би се помислити да опет наилазимо на Декартов дуализам између *res cogitans* (мислеће ствари) и *res extensa* (простируће ствари); сећамо се тога: Декарт је супротстављао мишљење као делатно, оном распростртом, просторном као пасивном, као пољу

узрочног детерминизма. Ту постоји извесна аналогија с бергсоновским дуалитетом, али се појмови не подударају. По Бергсону, заправо се оно што је субјективно доживљено супротставља ономе што наука мери у свом екстериоризованом свету.

Прва Бергсонова књига, његова докторска теза, по мом мишљењу је његово најбоље дело. Њен наслов је: *Оглед о непосредним чињеницама свести*. Објављена је 1889. Формално, као што видимо, реч је о огледу, а не о исцрпном и догматском научном истраживању. Осим тога, тај се „оглед" бави „непосредним чињеницама свести", дакле, нечим што треба схватити на најнепосреднији могући начин, што је могуће мање деформисан нашим апаратом разумевања и сазнања. Ми желимо да откријемо свест коју поседујемо о спољашњем свету у њеној непосредности, онаквој каква нам се нуди. Таква намера, такав циљ, карактеристични су за генерацију тог филозофа. као и за велики број савремених сликара и писаца. Они су пре свега хтели да изразе спонтаност унутрашњег доживљаја, да се држе непосредних чињеница свести, и настојали су да на њих не утичу сазнања која су могли имати с друге стране у геометрији, физици или хемији. Када Ја, уместо да се бави својим живљењем, посматра себе само, оно се претвара у нешто друго. Оно се пројектује ван себе, ка спољашњости. Шта то значи? Кад у пракси применимо оно што се обично назива самопосматрањем или интроспекцијом, дакле, ону методу психологије која се за субјект састоји у посматрању себе самог, ми често мислимо да схватамо непосредне чињенице. Али то није тачно, каже Бергсон. *Ја* које себе посматра одмах се пројектује у неку врсту посебног простора и у њему кристализује своја доживљена искуства, као да су она неке ствари смештене у тај психолошки простор. На пример: ми именујемо оно што осећа наша афективност: то су осећања, као љубомора или симпатија, радост или носталгија итд. Утисци и осећања означени су речима као предмети и локализовани у некој врсти

одређеног простора. Тај *простор*, каже Бергсон, оно је што ми сматрамо нашим *временом*. То време међутим, претворено у простор, *опросторњено* на тај начин, кривотворено је својом аналогијом с простором, и ми у то тако кривотворено време пројектујемо психолошке елементе које нам нуди интроспекција, претварајући их у чврсте предмете, именујући их, дајући им релативну квантитативну тежину итд.

Али оно право Ја ипак наставља у ствари да живи у времену. То стварно, право време у његовој дубокој димензији Бергсон назива „чистим трајањем". Онај ко жели да разуме Бергсонову мисао, мора да схвати супротност између његових појмова „опросторњено време" или „простор-време" и појма „чисто трајање".

Код Бергсона је, дакле, свест о себи пресечена на два дела: с једне стране, постоји дубоко проживљено постојање Ја, у коме владају квалитет и интериорност, у коме се елементи узајамно прожимају и не прекидају своју стваралачку активност у чистом трајању; с друге стране, постоји екстериоризована представа тог постојања; она се простире у кривотвореном времену које је заправо још само простор, у коме владају *спољашњост*, квантитет и уопште све што искључује аутентичне знакове дубинског Ја. Према томе, с једне стране постоји квалитативна дубина у којој се све меша и стапа у стваралачком развојном процесу – а с друге стране квантитативна спољашњост у којој све спољашње бива именовано и квантификовано, укратко – сведено на објективност ствари. Бергсон се служи разним сликама да би изразио ту супротност и те су слике једно од обележја његовог дела. Тај се мислилац више изражава путем слика него путем појмова. Слике су му потребне да би се одупро крутој репрезентацији опросторњеног Ја. Ја себе разматра кроз известан простор-време, које он назива и „хомогеним временом". Зашто користи те термине? Зато што простор карактерише управо чињеница да је хомоген у свим својим тачкама. А

када Ја себи даје о себи самом спољашњу представу, оно се шири у времену које још сматра хомогеним. У правом времену. насупрот томе, никад не постоје два идентична тренутка.

Бергсон прибегава следећој слици: ми чујемо звоно са звоника и кажемо да је одзвонило шест сати. Ви чујете шест узастопних удараца звона. Онда себи представљате тих шест удараца упоредо у неком хомогеном времену ни по чему различитом од простора, бројите их и утврђујете да их је било шест. Али унутрашње Ја сасвим другачије доживљава тих шест узастопних удара. За унутрашње Ја шест удараца звона сачињавају неку врсту мелодије. што значи да се други квалитативно разликује од првог, напросто зато што као други следи за оним првим и што га свест доживљава *квалитативно* као други; не зато што га ставља поред првог, него зато што он, будући да је други у стварно доживљеном времену, није истоветан с првим; а трећи није истоветан с другим, ни четврти с трећим и тако даље; све док не одјекну свих шест, од којих ниједан није истоветан с другим, а сви скупа сачињавају *психолошку мелодију* шест удараца звона. Или би се могло рећи: шест ту није квалитет мелодије, а није ни збир истоветних јединица сабраних у простор-времену.

Послужимо се још једном Бергсоновом сликом: ми смо, кад је реч о кретању, склони да изједначујемо *пређени простор* током кретања са *самим чином кретања*. Али Бергсон нам каже да се ту ради о двема сасвим различитим стварима: приближавамо се одређеном положају са неког другог положаја. Сетимо се Зенонове стреле. Пређени простор је путања стреле. Он се може измерити као нешто спољашње. Али чин кретања је оно што *ради* стрела прелазећи: тај простор. Бергсон се, уосталом, служи Зеноновом апоријом о кретању. А оспорава је помоћу *Ахилове трке с корњачом*, доказујући управо да се Зенонов аргумент заснива на поистовећењу чина с пређеним простором. Могао би се на исти начин разматрати покрет подизања руке и тако

пређен простор: у спољашњости простора, налазите се пред бесконачним бројем позиција, али за унутрашњи поглед чин подизања руке је само *један*.

Тако Бергсон доспева до разликовања двеју врста многострукости: једна је квантитативна и може да се изброји и процени неким бројем – а друга је *квалитативна многострукост*. Квантитативна се састоји од одвојених елемената, она се односи на површинско Ја и изражава се оним апстрактним језиком који се примењује на предмете. Квалитативна многострукост се, напротив, односи на оно што се доживљава или чини, на дубинско Ја које се не посматра, али које живи. За Бергсона је то оно право Ја, а никад оно површинско пренето у спољашњост. У том се правом Ја налази оно што Бергсон назива *слободом*.

Сад можемо разумети како Бергсон схвата *проблем слободе* и проблем детерминизма. Принцип детерминизма се у науци исказује овако: све има неки узрок и у истим условима исти узроци производе исте последице. Према томе, по Бергсону, детерминизам важи за хомогено време, за простор-време, то јест. за спољашњост. Међутим, принцип детерминизма не може више да има било какав смисао кад је реч о дубинском Ја, за које не постоје два истоветна момента. У дубинском Ја не могу постојати два истоветна момента зато што у чистом трајању не може да буде идентичног понављања. Видели смо да други удар звона не може за доживљај унутрашњег дубинског Ја да буде понављање оног првог. Према томе, дубинско Ја измиче детерминизму. За дубинско Ја, принцип очувања енергије који важи за све законе простора не може да има никакав смисао, будући да је то Ја, као чисто трајање, стваралачко настајање које се стално обогаћује сваким новим тренутком који доживљава.

Али оно што Бергсон назива *слободним чином* није било који чин остварен из неког импулса или неке ћуди. Чин је слободан ако је произведен целокупним дубинским Ја. У њему делује квалитативна многострукост чистог трајања, која обухвата целу прошлост тог Ја у јединству.

Према томе, само ако живимо у чистом трајању, а не у простор-времену, способни смо да извршимо слободни чин – што заправо значи да смо способни да донесемо одлуку из дубине нашег целокупног бића.

Проблем слободе представља центар Бергсоновог *Огледа о непосредним чињеницама свести*. У њему се он бави слободом као слободним чином унутрашњег Ја у чистом трајању.

Бергсон је филозоф *интуиције*. И сама његова филозофија је интуитивна. Интуиција му се најпре наметнула на основу извесног чуђења: све су науке заиста задивљујуће, али недостаје им нешто битно. Шта је то „битно", питао се Бергсон, и зашто им оно измиче? И тако је дошао до интуиције, средишта његове мисли, до разликовања између „простор-времена" у коме се развијају науке, и „чистог трајања", димензије људске слободе.

Али пре но што се посветимо теорији интуиције, коју Бергсон разрађује највише у свом најчувенијем делу, *Стваралачкој еволуцији*, хтела бих да укратко коментаришем његово претходно дело, под насловом *Материја и памћење*.

У том делу уочавамо појаву новог предмета чуђења. Ако треба тако радикално супротставити простор-време спољашњости чистом трајању дубинског Ја, како онда можемо да схватимо однос између тела и душе? Бергсон ту наилази на проблем који је дуализам постављао Декарту. Сећамо се, код Декарта је тај проблем остао нерешен: јер његово решење се свакако не налази у сусрету физичких и психичких процеса у штитастој жлезди, епифизи.

Сам наслов Бергсоновог дела *Материја и памћење* већ подвлачи његов дуализам: материја припада свету простора, тела, а памћење припада свету чистог трајања, дубинског Ја, дакле, свету душе у који Бергсон смешта слободу. Што се више супротстављају спољашњост и унурашњост, све је теже објаснити односе између тела и душе.

Бергсон полази од инструменталне концепције тела. Тело је *инструмент деловања*. Као такво, оно омогућује да се запажају ствари на такав начин да се на њих може деловати и да се могу користити у деловању. Али као инструмент деловања, тело је у исти мах упрошћавајући и ограничавајући инструмент. Путем њега, ми постижемо упрошћену и оганичену перцепцију ствари, која је међутим, погодна за деловање у практичном животу.

Да би илустровао однос између тела и душе, Бергсон се служи схемом: замислимо конус, кеглу, купу, која се ослања врхом на равну површину стола. Купа представља тоталитет онога што је доживљено у чистом трајању, тоталитет дубинског Ја. Оно је горе најшире и најбогатије, пошто стоји на свом врху. Горе, у купи имамо све што је Ја доживело у свом трајању, све што се акумулирало и стопило у једно, и што одсад представља његово богатство и његову суштину. Његов врх, напротив, додирује равну површину која, у тој слици, представља простор, то јест спољашњост, место деловања на оно спољашње. Кад дејствујемо, ми се служимо телом да бисмо променили ствари у простору. Наше деловање није усмерено ка унутрашњости, него ка оном што испуњава простор тамо где се налазимо посредством нашег тела.

Видимо, дакле, да оно што испуњава горњи део купе може најмање непосредно утицати на оно што је на њеном врху, тамо где се она уклапа у просторну стварност. Оно што се налази на врху купе, што је још сасвим незаинтересовано у погледу непосредног дејства и што нема ничег заједничког са актуелним чином – то Бергсон назива *чистим сећањем*. То се чисто сећање налази у дубини памћења које сачињава дубинско Ја, и оно најмање зависи од тела. Тело се, напротив, налази на врху купе, тамо где се налазимо у простору спољашњег света и у коме можемо да дејствујемо. У телу постоји један веома посебан орган, назван мозак, који има задатак да дозове, из унутрашњости одређеног Ја, у коме се налазе чиста сећања, она која би била корисна за одређен чин, и да их

актуализује у свести. Мозак се налази у телу, дакле, на врху купе, уклопљене у просторну стварност и у контакту са спољашњошћу. Другим речима: купа, као тоталитет актуелног и виртуелног памћења, постаје све ужа што се више силази ка њеном танком врху, где се налази мозак. По Бергсону, мозак уопште није орган који садржи цело памћење, са масом сећања, него је напротив *орган заборава и селекције актуелних сећања*, орган који у богатом памћењу дубинског Ја бира оно што може да буде *корисно* у сврху неке успешне акције. Такав нам је селективни орган неопходан: када бисмо били стално урођени у тоталитет наших сећања, били бисмо неспособни да делујемо. Мозак је, дакле, у служби деловања. Он нам омогућава да делујемо обезбеђујући у нама заборав и сећање, селекцију и оживљавање упамћеног.

Али ако тако схватимо однос између памћења и мозга, сасвим се другачије него обично постављају проблеми односа између душе и тела, као и проблем бесмртности душе. Чисто трајање субјекта не садржи више мозак – као што се покушава замислити са неког материјалистичког гледишта. Ту више душа не зависи од мозга. Ако је садржај чистог трајања јединство свих сећања, душа. независна од мозга, и од тела, постаје могућа бесмртност. Нема више разлога за веровање да душа умире с телом. Сад постаје вероватнија, такорећи природнија бесмртност. Смрћу тела, душа губи само могућност да делује *у простору*.

Ако сад упоредимо два малочас споменута дела, видимо да је Бергсонова полазна тачка била веома особена представа о слободи, о слободном чину. По њему, уопште није реч, као што је то било код Декарта, о некој наредби воље. Дубинско Ја, слобода и слободни чин проистичу такорећи из неке врсте „вегетативно–духовног раста" – ако смемо да ставимо упоредо та два термина. Оно што је битно, то је континуитет бивања, без прекида, без цепања. Бергсоновска теорија чистог трајања, дубинског Ја, захтева непрекидан разлог најдубље свести о себи; ода-

тле онда *слободан чин* избија сам од себе. Постоји ту нека дубина, нешто што Бергсонову мисао чини сродном волунтаристичком правцу и оријенталној мисли. *Стваралачка еволуција* је наслов најчувенијег Бергсоновог дела, објављеног 1907. Ако се поводом Бергсона посвећујемо једном по једном његовом делу, чинимо то пре свега зато што је написао мало књига, а свака се од њих бави сасвим специфичном облашћу. Постоји, међутим, између њих дубоко јединство зато што се гумачење увек одвија полазећи од два супротна термина, као што су простор-време и чисто трајање, или материја и памћење.

Како онда протумачити *Стваралачку еволуцију*? Тај се његов рад бави проблемима живота. Бергсон се чуди свему живом, фантастичној и дивној разноврсности живих врста, и њиховој способности прилагођавања виталним потребама. То се чуђење, уосталом, стално испољавало целим током историје људске мисли – и оно се наставља упркос значајним проналасцима микробиологије у данашње време. Ни Жак Моно (Jacques Monod) који је у наше време покушао да објасни појаву и прилагођавање врста једино механизмима случаја и нужности, свакако није никад престао да им се чуди.

Али Бергсон се још више чуди нашој неспособности да схватимо шта чини суштину тог бескрајно стваралачког живота. Мада смо и ми сами жива бића и мада биологија и даље напредује, ми ипак готово ништа не разумемо о животу као стваралачкој еволуцији. Истина, постижемо извесне резултате. Али живот остаје мистерија. Зашто?

У оном што Бергсон пише у вези са животом, наилазимо на његову реакцију у суочавању с позитивизмом који је тада владао. Позитивистичка наука је полазила од принципа по коме је свако научно објашњење могло да важи једино под условом да је *механистичко*. То подразумева да се сви феномени одвијају на нивоу на коме влада каузалност и да је једино ваљано објашњење њиховог редоследа оно које прибегава механизмима ланчане повезаности узрока и последица.

Већ смо раније имали прилику да међусобно супротставимо објашњења путем узрока с објашњењима путем циљева. У узрочном односу, оно што се догађа „пре", одређује оно што се догађа „после". Логична последица тог механистичко-каузалног начина мишљења, примењеног на деривацију живих врста, је та да се истраживач налази у парадоксалној ситуацији: он непрестано мора да објашњава оно више оним нижим. Полази се природно од најпростијих организама, оних у којима је живот још ближи инертној материји, па се отуд покушава објаснити појава виших и све сложенијих врста. Позитивистичка наука осуђује саму себе на решавање те фундаменталне тешкоће.

Обрнуто објашњење, *путем циљева*, или *финалистичко*, може да се схвати на два начина. Један се заснива на уверењу да се све догађа по унапред утврђеном плану. Постоји свемоћно биће или Провиђење којем је познат циљ целокупне еволуције која је подвргнута свеобухватној намери. Цела се еволуција, онаква каква се стварно одвија, *објашњава циљем који треба на крају постићи*. Циљ, крај, је тај који свугде влада, он одређује све што му претходи. Таква је схема *causa finalis*, крајњег узрока, о коме смо већ имали прилике да говоримо.

Бергсон одбацује и механистичку каузалност позитивистичке науке, као и готову теолошку финалност. Зашто? Зато што, по његовом тврђењу, ове врсте објашњења полазе од готове схеме. Каузални механизам претпоставља да постоје само механички процеси и да нигде нема ничег стваралачког. А финализам, са своје стране, признаје само унапред утврђени план, тако да је све унапред одређено и зато дато, што је у суштини само обрнути механизам, који такође искључује стваралачки процес.

Бергсон, међутим, одбацује све готове, унапред одређене репрезентације. Он се залаже за све оно што је у току еволуције. Већ смо поводом времена и слободе

видели како је, по њему, дубинско Ја увек спремно да само себе ствара током свог чистог трајања.

И у делу *Материја и памћење* субјект увек изнова проналази деловање које непрекидно, према околностима, актуализује, полазећи од масе упамћених употребљивих сећања. То исто важи за *Стваралачку еволуцију*. Бергсон не жели ни неки унапред утврђен план, ни неки унапред одређен крај, ни неки аутоматски механизам. Он жели да схвата живот као бесконачно стварање. То је један другачији начин схватања *финалности*, који више не подразумева познавање коначног циља који треба постићи, па према томе и целог пута који до њега води, него садржи *репрезентацију радикално стваралачке снаге*. Ту снагу Бергсон назива *животним полетом (élan vital)*. Та реч, „полет", значи избијање снаге способне за увек ново започињање. Живо биће је у сваком тренутку способно да осети нови стваралачки импулс који такорећи обрађује материју у виду неког циља – али без унапред постојеће представе о резултату који треба да буде постигнут.

Један Бергсонов пример: око. Човек га може раставити на његове разне делове и покушати да утврди како оно функционише, омогућавајући живом бићу да види. Такво истраживање доводи до механистичког тумачења живота. Може се и помислити да је добронамерни Бог хтео да живе врсте стекну чудесну способност вида и да их је у ту сврху снабдео механизмима који га омогућавају.

Али Бергсон не прихвата ни ону прву, ни другу од тих концепција. Ако се одбија интервенција финалности, сврсисходности вида, успех органа „око" остаје у било којој механистичкој концепцији чудо. Око је око једино у односу на „видети". Али то око није конципирано, планирано, састављено унапред и споља, у свој његовој сложености, да би служило виђењу, као што бисмо то учинили путем технике. Усмерено ка „виђењу", око је једноставан и стваралачки чин „животног полета". Орган који омогућава виђење је кристализован чин.

Сетимо се покрета наше руке, који је сасвим једноставан кад желимо да дохватимо неки предмет. Ако покушамо да разложимо тај једноставни покрет на његове узастопне позиције и да разликујемо разне процесе мишића и нерава који се одвијају у нашем телу, он постаје крајње сложен. У оба случаја, било да је реч о оку или о покрету руке, то је једноставан чин животног полета или људског субјекта који ће се онда појавити као механички резултат једног сложеног процеса.

Данашњи научници, упућени у нова достигнућа молекуларне биологије, сматрају да су Бергсонове интуиције без сумње превазиђене. Можда ипак, са филозофског гледишта, вреди да покушамо субјективно да следимо његову мисао. Чак и ако су његове концепције данас донекле пале у заборав, доћи ће без сумње дан када ће им припасти нова подстицајна улога и када ће његова суштинска животна интуиција допринети обогаћењу интелектуалне маште истраживача. У чувеном делу *Случајност и нужност* Жак Моно се служи појмом „телеономије". Ту налазимо грчку реч *telos* – која значи: циљ, сврха, оно што је предмет неке намере – и грчку реч *nomos*, то јест, закон. Термин „телеономија" спаја у себи научни појам закона с „виталистичким" појмом циља, сврхе. Помоћу таквог хибридног појма који, са логичког гледишта садржи неку врсту противречности, могуће је привидно избећи антиномије. Убеђена сам да упркос толиким супротним тврдњама нова биологија није успела да потпуно елиминише тако често презрен финалитет. Суочени с појмовима којима она обично прибегава – алфабет, порука, код, дешифровање итд. – морамо још једанпут да поставимо питање: шта је порука без аутора и без сврхе? Или, шта је алфабет лишен смисла и обдарен само ефикасношћу?

Цео тај речник остаје обележен и прожет идејом значења, смисла, сврхе. Управо речи те врсте омогућавају биологији тврдњу да је усвојила научни поступак потпуно

ослобођен сваког трага финалитета. Надајмо се да ће се појавити неки филозоф – који би био истовремено и велики биолог – способан да разјасни стварно критичком рефлексијом прави смисао и значај чудесних открића до којих данас долази у области живота.

Постоји још нешто што изазива Бергсоново чуђење. Живот је, по њему, пре свега *креативност*. Стога се он ни не чуди толико невероватном мноштву и разноликости који владају у царству живота, колико ономе што се у њему на идентичан начин понавља, а што је за њега у извесном смислу обезвређено. Оно што се понавља нема у себи довољно *животног полета*. Оно што остаје идентично са собом, трпи од неког недостатка. Али како онда уопште долази до тога да постоје *врсте*? Врсте у којима се узастопно појављују индивидуе толико сличне да се могу сматрати идентичним? На таква питања је управо молекуларна биологија дала сјајне научне одговоре, које Бергсон није познавао. Али његове рефлексије ипак задржавају свој филозофски значај. По њему, не би требало да нас изненађује рађање нових врста, будући да је животни полет по себи стварање и проналажење. Пре би требало објаснити управо понављање истоветног. Бергсонов је одговор: ако се јединке идентично понављају, онда то заначи да је *материја инертна*. Животни полет, који мора на неки начин да актуализује своју стваралачку моћ пролазећи кроз њу замара се у том напору. Понављани идентитет унутар сваке врсте потиче, дакле, по Бергсону, из инерције материје. Без ње би увек постојало само непрестано ново стварање.

Сетимо се поводом тога начас Томе Аквинског. По њему, од тренутка када се врсте нађу на нивоу тела, оне подразумевају понављање јединки. Људско биће, каже он, налази се у хијерархији бића на граници између материјалног и духовног. Али будући да представља једну врсту, оно још припада области тела. Хијерархија анђела, напротив, садржи на сваком степену само *једног* јединог анђела,

без икаквог понављања, јер је сваки анђео апсолутно нематеријалан.

У сваком другом контексту налазимо нешто слично код Бергсона. За оба мислиоца се у материји налази корен понављања; животни полет, међутим, подразумева јединственост, сваки пут јединствено стварење.

Постоји код Бергсона још једно важно својство које треба открити да би се разумело. Животни полет, који је заједнички свим живим бићима, развио се у два дивергентна правца: сходно еволуцији *инстинкта* и сходно еволуцији *интелекта*.

Развојна линија инстинкта достиже свој врхунац у инсектима, а развојна линија интелекта у људима. Инстинкт је начин животног полета помоћу којег се живо биће прилагођава на сигуран, али слеп начин свом материјалном окружењу. Инстинкт се не вара. Али он не схвата ништа унапред. Он нема представу о томе шта би могло да га угрози, ни о резултату који би хтео да постигне. Он се само прилагођава непосредној датости, следи увек исти процес прилагођавања, неопходан да би задовољио потребу која му је наметнута. Та врста прилагођавања се не остварује помоћу спољних оруђа, него путем *органа*. Животни полет је инсекте снабдео органима који им омогућавају да се прилагоде, са слепом сигурношћу, условима околног света. Животни инстинкт, тај облик животног полета, уме да без прибегавања свести произведе органе потребне задовољавању животних потреба.

Чудесна разноликост инсеката илуструје на запањујући начин ту изванредно сложену способност инстинкта да се прилагођава околностима.

С друге стране, развојна линија прилагођавања интелигенције доводи до човечанства. Шта је заправо интелект? Код Бергсона, та реч има веома прецизан смисао. Док инстинкт са слепом сигурношћу ствара органе у телу, интелект пипа и тражи около. Он није слеп, али није ни сигуран: често се вара. Оно што ствара, то

нису органи унутар тела, него *оруђа* која треба да служе напољу, ван тела.

Као изумитељ оруђа, интелект служи људима да задовоље своје потребе, он је, дакле, превасходно *практичан*. Он одговара дефиницији човека као *homo faber*-а, као произвођача оруђа. Док инстинкт игнорише дистанцу, интелект ради на дистанци. Он уме да конципира, да замисли, да планира. Он ствара свој алат од комада и делова, како би могао да послужи оном за шта је направљен, да оствари оно што је било унапред смишљено. У том случају је реч о свесном коначном циљу који одређује производњу алатке.

Зато се интелект добро сналази у суочењу с инертном материјом. Док инстинкт делује само у оном што је живо, будући да измишља органе, интелект као произвођач алатки оперише са инертном материјом, његови су алати начињени од комада непокретне материје. Он функционише у димензији простор-време, времена пренетог у простор, које већ познајемо. Та основна датост одређује на пресудан начин однос људи у спољашњем свету. Интелигенција нас наводи да све датости изделимо на предмете, на пасивне комаде, које онда покушавамо да поново поређамо и саставимо. На један или други начин нас животне потребе терају у извесни ћорсокак, чине нас – нас, интелигентна бића – слепим и неосетљивим за богатство и неодредљиву збрку стварног, приморавају нас да га цепамо на инертне елементе којима дајемо већ готова имена, којима умемо вешто да се служимо. Ако се сад вратимо књизи *Материја и памћење* и ако се сетимо купе чији врх додирује површину простора, разумећемо да се интелигенција налази сасвим близу тог врха, где мозак врши своју функцију одабирања и повратка сећања. Интелигенција користи та сећања да би од њих направила ствари без живота, екстериоризоване у простор, погодне за употребу у нашу корист.

Све се то односи на практични живот и преживљавање. Насупрот томе, код Бергсона постоји обрнута тенденција,

она која изазива жељу за успињањем ка широкој бази купе, за поновним проналажењем сећања у чистом трајању дубинског Ја, поновним проналажењем квалитета, њихових међусобних односа, боја, доживљене околине. Сетимо се Курбеа (Courbet), како је читавог дана у пољу сликао. Неко га је упитао шта то слика, а он је одговорио да не зна. Јер он није сликао неки дати мотив, него боје, тонове, нијансе, односе сенки и светлости – укратко, квалитете.

Интелект као творац алата направљених од инертне материје омогућује човечанству да преживи, као што су инсекти преживели захваљујући инстинкту. Интелигенција, тај пандан инстинкта, налази се као и он у служби живота.

Постоји ли, упркос свему, могућност успеха у оним другим стварностима о којима је било речи, које нису непосредно, практично неопходне?

Бергсон објашњава: интелект и инстинкт нису били супротстављени од почетка. Првобитно су били сједињени и узајамно су се прожимали; у њима преостаје још нешто заједничко из те заједничке прошлости. Ни инстинкт ни интелигенција не могу се наћи одвојени, у чистом стању. Увек се у интелигенцији налазе трагови инстинкта и остаци интелигенције у инстинкту, што их не спречава да буду различити по суштини, чак и ако ти термини означавају више тенденције него савршене функције.

Да бисмо их боље разумели, Бергсон их супротставља на најрадикалнији начин. Између стварања органских оруђа, дакле, органа, путем инстинкта, и производње неорганских оруђа путем интелигенције, животни полет је морао да оклева, као између две разне врсте психичке активности. Прва врста, она која припада инстинкту с његовом слепом сигурношћу, обезбеђивала је непосредан успех, али с ограниченим ефектима, зато што није подносила никакву накнадну исправку; другој врсти, оној која припада интелекту који пипа и који тражи, недостајала је

сигурност, али је она варијацијама својих производа дозвољавала наду у неограничен напредак.

Инстинкт поступа најчешће на несвестан начин, као што су несвесни поступци које вршимо по чистој навици. Довољно је онда да нешто чинимо, и ту нема места за неку представу о тој акцији. Пипајућа интелигенција, напротив, услед своје несигурности, прибегава свести. Инстинкт се служи несвесним и „глумљеним" знањем, док интелигенција знање свесно промишља. Бергсон пише: „Има ствари за којима једино интелигенција може да трага, али које препуштена себи самој никад неће пронаћи. Те би ствари инстинкт пронашао; али он их никада неће тражити." Које су те „ствари"? Реч је управо о оном што је живо у живом: о самом животу, животном полету.

Усвојен објект за *интелигенцију* – то су чврста, организована тела. Њена је својствена способност разлагања и поновно слагање сирове материје. Њен је језик погодан да означава ствари, и ништа друго него ствари. Као што Бергсон каже, интелигенцију карактерише „природно несхватање живота".

Инстинкт, напротив, паралелно и сам усваја облик живота. Он поступа супротно на органски начин. Кад би поседовао свест, способност да говори, открио би нам тајне живота. Али он је неспособан да подражава интелигенцију и да спознаје са дистанце, споља, помоћу речи везаних за ствари. По Бергсону, он је „симпатија". Тај термин треба ту да буде схваћен у његовом етимолошком смислу: „осећати или патити са" – идентификовати се с неким бићем. Инстинкт препознаје оно живо, поистовећујући се са њим. Интелигенција нам у наукама одаје тајну физичких процеса – споља, са дистанце. Она нам помаже да схватимо оно што живи једино разлажући га, опет споља, на непокретне делове.

Ми бисмо, међутим, хтели да продремо путем сазнања у срж живота, тамо где борави инстинкт. Али инстинкт, заокупљен животном активношћу, може само да *одиграа* оно што о њему зна. Неспособан је да нам то и *каже*.

Ту наилазимо на још један централни појам бергсоновске филозофије: на *интуицију*. Тако бисмо назвали инстинкт када би успео да се „одвоји од своје властите активности" и постане способан да размишља о свом објекту и да га неограничено шири.

Да ли је инстинкт способан за то? Другим речима: може ли да постоји интуиција? То није немогуће, одговара Бергсон, будући да су неки уметници, на пример, способни да осете естетску симпатију која им омогућује да схвате унутрашње јединство свог модела. Бергсон мисли да би симпатија те врсте, кад би могла да увећа свој домет, могла да обухвати цео свет као такав. Могла би бар да јасно открије недостатке интелигенције и да тако подстакне духове да продру у царство живота, у коме се све узајамно прожима у бесконачном стваралачком струјању.

Ни онда се, међутим, успех интуиције не би сводио на просту победу над интелигенцијом: она би у њој имала удела, јер би без ње инстинкт остао заробљен у своју практичну, ограничену и несвесну активност.

Бергсон подвлачи како је човеку тешко да се ослободи својих практичних потреба и интереса, који га потчињавају у исти мах његовој механистичкој интелигенцији и његовом слепом инстинкту, како би доспео до сазнања о животу које једино омогућује ону несебичну симпатију – коју он назива интуицијом. Да би у томе успео, он мора да се тражењем супротстави самом себи све док се не отвори за другу стварност и за спознају друге врсте.

Не подсећа ли нас то на Платонову причу о човеку заробљеном у пећини? Требало је да се тај заробљеник откине од света сенки, од комплетних предвиђања њиховог редоследа, која су његови другови с много вештине измислили, требало је да се откине од сигурности својих свакодневних навика, да би почео да се пење ка излазу из пећине. Тамо, у свету идеја, био је засењен њиховим бљеском и морао је научити да гледа њихове сенке и одразе у води пре но што се оспособио да се суочи са самим највишим добром. Али он се на крају вратио у

пећину, где су се сви смејали његовом незнању и његовој неспретности. Такав би могао да буде и удес оног који би, уз велики напор, стекао способност интуиције. Она је помоћу симпатије способна да стопи у себи и непосредност инстинкта са сазнајном способношћу интелекта, што свести омогућава да се отвори дубини живота.

У интуитивном сазнању има нечег тајанственог, мистичног, зато што у њему бива превазиђен расцеп субјект-објект: субјект сазнања се идентификује са сазнатим бићем а управо то је – по Бергсону – оно што се догађа у уметности.

Последње Бергсоново дело, којег ћемо се само дотаћи, носи наслов *Два извора морала и религије*. Тај наслов не изненађује: видели смо да код Бергсона увек постоје два извора. У *Огледу* то су простор-време и чисто трајање. У *Материји и памћењу*, то су опросторена тела и фузија сећања која конституишу јединство душе. У *Стваралачкој еволуцији*, то су инстинкт и интелект који својом синтезом доводе до интуиције. Поводом морала и религије, Бергсон коначно открива два нова извора: он ту још једном супротставља оно што је фиксирано и опросторено с оним што је живо и стваралачко.

Бергсон у моралу одмах сагледава оно што тежи да га коначно утврди – принципе и правила; у религији, ритуал и церемоније. С друге стране, увиђа да и у моралу и у религији делује извесна снага која тежи да раствори, да прожме, да укине све што је било учвршћено, да би човековој чистој спиритуалности вратила њену пуну слободу. У томе животни полет испуњава на неки начин готово божанску улогу.

У људским заједницама, као и у искуству појединаца, морал као креативност представља живи извор који превазилази и надмашује сваки фиксирани морал, а сам животни полет наставља да делује у тој стално обнављаној креацији. То исто се догађа и у религији: кад се она институционализује у солидним, статичким,

довршеним структурама – које Бергсон, уосталом, без оклевања признаје као законите и нужне – она ипак мора да остане жива и да као структура и као институција буде превазиђена током стваралачког полета. Морал и религија, на разне начине, захтевају два елемента: чврсте принципе, структуре и облике – а у исти мах извесни „полет" који све трансцендује. Ван моралног субјекта који следи принципе, ван религиозног субјекта који налази своје место у оквиру једне институције, постоји слободан субјект, који трансцендује сваку датост учвршћену једном заувек и који се идентификује с бесконачним стваралачким животним полетом.

Према томе, за Бергсона је темељ свега стваралачки дух, слобода.

СЕРЕН КЈЕРКЕГОР
(Sören Kierkegaard) 1813-1855

Карл Јасперс је Кјеркегора често упоређивао с Ничеом. Називао их је „изузецима" и сматрао да, упркос њиховим контрастима, између њих постоје веома значајне сличности. Обојица су извршила знатан утицај на духовну ситуацију нашег времена и, на известан начин, допринели њеном стварању.

Свако ко жели да данас озбиљно „филозофира" и да на неки начин одговори на изазове нашег времена треба, по Јасперсу, обавезно да у себи проживи нашу духовну ситуацију, коју су Кјеркегор и Ниче на пресудан начин обележили.

Почнимо с *Кјеркегором*. За њега, као и за Ничеа, важно је, више него за старије мислиоце, сазнати шта је био његов живот. И то је један од знакова модерности; филозофска рефлексија је неодвојива од биографије. Ниче и Кјеркегор су живели своју филозофију и њихове су филозофије произишле из њихових живота. Али не у неком натуралистичком смислу, као кад би њихову мисао изводили из друштвених, политичких, породичних датости њихове егзистенције. Обојица су много држала до аутентичности и вероватноће оног што су изражавали. Обојицу је ужасавала реторика која је самој себи циљ. Кад њихов тон постане патетичан, онда то бива најчешће мимо њихове воље. Често су своју иронију усмеравали на себе саме, држећи рефлексију на дистанци од свог правог живота да не би била угрожена мањкавостима њихове

сопствене егзистенције. Треба, дакле, донекле познавати њихов живот да бисмо их могли разумети.

Серен Кјеркегор је био Данац. Родио се у Копенхагену 1813, две године пре Наполеоновог пада. Умро је 1855, навршивши тек четрдесет и две године. Његов отац није никад престао да влада сценом на којој се одигравала његова мисао. Стварно је била реч о позорници: у Кјеркегоровој филозофији налазимо многе личности које учествују у расправама, дискутују, препиру се, а иза њих се крије сâм Кјеркегор. Његов отац је био строга, дубоко меланхолична личност, и веома ауторитаран. Имао је успеха у трговачким пословима, а онда се као имућан човек повукао, да би се потпуно подвргао савесним и пуританским религиозним правилима. Живео је у тишини, посвећујући се студијама. Оженио се по други пут својом служавком, с којом је имао седморо деце, од којих је само двоје преживело.

Кад се Серен родио, његов отац је имао педесет и шест година, што је учинило да се Кјеркегор сматрао сином старца, и да се над њим од почетка надвила сенка; да је био такорећи рођен духовно стар. Од детињства је био склон мистификацијама. Прерушавао се, крио се. Био је склон оном што је доцније названо *посредним изразом*, што значи да није на непосредан начин исказивао оно што је имао да каже, него је то чинио заобилазно, уз помоћ неке измишљене личности. Много је дискутовао са оцем и његовим пријатељима. Он прича да му је отац једног дана рекао: „Јадно дете, ти идеш у неко немо очајање." Можемо да осетимо сву тежину атмосфере у којој је тада живео. Доцније је сâм рекао: „Ако је син огледало у коме отац себе види, и отац је огледало у коме син себе види." Он тај тако блиски однос између оца и сина није никад престао да осећа као терет. Његов отац је без сумње у његовој свести играо улогу судије кога је немогуће задовољити. О мајци, насупрот томе, никад није говорио.

Слика хришћанства коју му је отац пренео била је веома мрачна. Хришћанство је за њега било стално

подсећање на зао чин који су људи починили, кад су Христа распели на крст. Праведног и Светог. То је у суштини било хришћанство исконског греха и распећа, много више него хришћанство Спаситеља и васкрсења.

У седамнаестој години, 1830, Серен се уписао као студент теологије на Копенхашки универзитет. То је учинио по очевој жељи, и био је то чин послушности. Десет следећих година представљају у његовом животу доста раскалашан период. Био је студент, али на аматерски начин. Слушао је предавања која су му се допадала, нередовно. Елегантно одевен, независан од породице, припадао је групи младих романтичара, међу којима налазимо и чувеног приповедача, Андерсена. У његовом делу налазе се осетни трагови тог времена; али већ се, под његовом лакомисленошћу, примећују известан немир и страх од којих покушава да побегне. Занимао се за старе легенде, витешке романе, народне приче, и уопште за романтичну литературу и њене ноћне сенке. оптерећене кривицом. Пред њим се већ отварају три пута која ће одиграти значајну улогу у његовом животу: пут *уживања* који је доцније симболизован у незаситом Дон Хуану; пут *сумње*, који ће за њега отеловити Фауст; и најзад, трећи, пут *очајања*.

Он се, дакле, од почетка сукобљава са незаситом жељом, сумњом и очајањем.

Али Кјеркегор се заљубљује у младу девојку, Регину Олсен, која му узвраћа љубав. Жестина њихове страсти га збуњује, баца у сумњу: има ли он право да воли? Да ли би та љубав, посматрана споља, од неког другог, била прихваћена? Он себи поставља питање: да ли му је наређено да оде? Септембра 1840. он најзад запроси Регину. Сад су вереници. Њој је осамнаест година, њему двадесет и седам. Већ сутрадан он мисли да се преварио. Очигледно спада међу оне људе који не подносе радост поседовања. Желети – да; поседовати – не. Он тоне у меланхолију, у ћудљива расположења. Осећа потребу да окаје неки стари грех. Не знамо о ком је греху реч: његовом личном или

оном исконском? Или о неком тајанственом греху његовог оца, о коме му је често говорио?

У исто време, његов религиозни живот постаје интензивнији. Већ две године, пре веридбе с Регином, он је прошао кроз мисаону кризу током које је – као што је доцније испричао – осетио неописиву радост. Те исте 1840. године, умро је његов отац, пошто се потпуно помирио с њим, тако да је имао осећање да је између његовог мртвог оца и њега морала постојати нека врста уговора на основу којег је он оцу дуговао извесне ствари.

Те исте године, по вољи оца, положио је испите из теологије, и 1841. с успехом одбранио тезу под насловом: *О појму ироније, са сталним освртом на Сократа*. Тај наслов је важан, ирониja игра битну улогу у будућем Кјеркегоровом начину изражавања. После једне године патњи и немира, вратио је Регини веренички прстен. Она је тада учинила нешто неуобичајено за оно време: дошла је к њему и замолила га на коленима да не прекине везу с њом. Кјеркегор јој је на то одговорио објављивањем свог *Дневника завођника* (делом које је после укључено у књигу под насловом *Или – Или*). Он га је без сумње написао да би се Регина коначно одвојила од њега. Заводник, приказан у књизи, игра се осећањима једне младе девојке, с ванредном естетском префињеношћу. Сваки страсни покрет је у исти мах стратешки хладан, свака нежност у себи скрива сурову жаоку.

Раскид је био коначан. Кјеркегор је отпутовао у Берлин, а Регина се већ 1843. верила са А. В. Шлегелом. Та рана је за Кјеркегора остала до смрти неизлечива.

Или – Или је објављено 1843, пре Регинине веридбе, под псеудонимом (Кјеркегор се као аутор често служио псеудонимом) и постигла велики успех. Готово у исто време, али под својим именом, он је објавио два религиозна говора. Ту видимо двоструки аспект његове личности, а исто ће се дешавати и следећих година: он ће истовремено објављивати текстове крајње агресивне према хришћанству и цркви и васпитне религиозне говоре.

У својим главним делима као, на пример, у *Филозофским мрвицама* или *Завршном ненаучном додатку*, он се бави крајње сложеним и суптилним филозофским и религиозним проблемима. Али у исто време се открива као немилосрдан полемичар, нападајући тако жестоко глупост своје епохе да је главни уредник часописа у коме је своје текстове обављивао морао да побегне, а сам часопис престао да излази. Он се непрестано позива на чињенице које нису ником познате и на неку тајну у сопственом животу. Ту су тајну неки покушавали да протумаче на филозофски, психолошки или психоаналитички начин. Најзанимљивији и несумњиво најзначајнији аспект те тајне је вероватно његово осећање да мора да оствари неку изванредну мисију. Не мисију неког вође или реформатора који би био праћен послушном гомилом. Не: Кјеркегорова мисија, у то време површног хришћанства, била је да буде неопходни изузетак, онај који не личи на друге у стаду, а чији је задатак да продрма то лакомислено хришћанство, да га отргне из тог хришћанства без Христа, да га подсети шта је у ствари права побожност и њен апсолутни захтев. Кјеркегор је живео у уверењу да је он морао то да отелови, не само у речима, не само у својим списима, него и у својим поступцима, па, ако буде потребно, све до мучеништва.

Дошло је време кад се Кјеркегор коначно упустио у борбу против данске званичне протестантске Цркве. Био је у томе донекле уздржан све до смрти њеног бискупа, почетком 1854. Његов изабрани наследник, хегелијанац Мартенсен, одржао је посмртни говор, приказујући покојника као сведока Истине. Кјеркегор се на то побунио: шта је то значило? Не може нико да буде Христов сведок ослањајући се на једно веровање мање-више изведено из Хегелових перспектива и филозофских појмова.

Годину дана после тога, Кјеркегор је напао Мартенсена серијом памфлета под насловом *Тренутак*. Тај појам *тренутка* – о коме ће још бити речи – веома је значајан за Кјеркегорову мисао. *Тренутак* је објављен у

девет бројева. Кјеркегор у њима подвлачи нужност одвајања цркве од данске државе. По њему је било неприхватљиво да један свештеник буде истовремено чиновник, службеник, укључен у стварност тако страну Јеванђељу као што је то управо држава. Десети наставак *Тренутка* требало је управо да се појави, кад се Кјеркегор. исцрпљен, на крају снаге, срушио на улици. Пренет у болницу, у њој је умро 11. новембра 1855, одбивши причешће од стране свештеника-службеника. Његова су убеђења била тако снажна да их је претварао у чин све до смрти.

Упоредо с борбама које је водио у свом животу и својим радовима, Кјеркегор је био и аутор књижевних, естетских, моралних и филозофских дела по којима се веома прочуо, а чији се утицај осећа и данас, као што су *Или – Или, Завршни ненаучни додатак, Болест на смрт*, која расправљају о очајању, и друга. Оставио је известан број моралних проповеди, чисто религиозне списе у духу црквене традиције и један *Дневник* у коме је водио борбу са самим собом и покушавао да разјасни своје проблеме.

Кјеркегор је себе сматрао, и проглашавао „приватним мислиоцем", подвлачећи тако индивидуални, усамљенички карактер свега што је написао. Ту је бесмислено уопштавање. Па ипак, он се обраћао другима, не да би се залагао за неко заједничко веровање, него да би их пробудио, суочио са радикалним религиозним захтевом, онаквим какав је упућен свакој појединачној и усамљеној суштини сваког људског бића.

Кјеркегор је, дакле, „приватни мислилац". Сматран је, међутим, најчешће Хегеловим учеником. Како се то може објаснити?

Он је стварно од Хегела позајмио нешто пресудно: *дијалектику*. Али његова дијалектика, као и начин њене примене потпуно су различити од Хегелових. Код Хегела, дијалектика омогућава универзалној историји да превазиђе, да савлада антитезе, противречности, сукобе, самом универзалном историјом. Хегел је мислилац тота-

литета који све обухвата и помирује, човек обимног система у коме све историјске етапе на крају налазе своје право место, тако да целокупна историја постаје нека врста циновске церемоније, срећене у круговима система. Код Кјеркегора не постоји ништа слично томе. Он се жестоко супротставља Хегелу и бори се против њега свим својим снагама. А оно што га пре свега одбија од Хегела, то је тај систем, који је по њему само једно бекство, један начин склањања у тоталитет, у општост, што сваког ослобађа да себе радикално оствари као индивидуално и слободно биће. Хегел чини управо супротно од оног за чим тежи Кјеркегор. Ако је Хегел могао рећи да је, све што је стварно умно, и да је све што је умно стварно, онда то значи да је тако прихватао – без обзира на страхоте историје, које, уосталом није уопште узимао олако – тоталитет као општу стварност захваљујући једном рационалном доказу који, објашњавајући све, релативизује посебне стварности. По Кјеркегору, то је био врхунац непоштења. Поштење – каже он – захтева да свако, заиста свако буде апсолутно и безусловно он сам, и да буде сматран таквим. По њему, нема ничег – чак ни универзалне историје у њеној целини – чему појединац треба да буде потчињен. То је оно што за њега значи хришћанство. Треба дакле, по њему, пре свега бити поштен пред самим собом и признати апсолут индивидуалног. Али будући да је тотално поштење људски немогуће, јер постоје парадокси субјективности које нико не може да избегне, једини начин да се буде поштен је *да се носе маске*. Они који тврде да је њихов говор спонтан и непосредан јесу лажљивци – или наивци који још нису превазишли фазу неке непосредне *спонтаности*, у ствари лицемерне спонтаности која им служи да се одбране од очајања. За оног ко је прозрео шта значи у људском бивствовању бити субјект, никакво непосредно поштење више није могуће: он треба да повуче консеквенце и да прибегне маски, *посредном изразу*. Тај израз се више не претвара у било чијим

очима да је било шта друго него оно што јесте, једини могући израз.

Кјеркегор се, међутим, позива на ауторитет; на *Божју реч*. Ту свакако постоји известан парадокс. Напоменимо узгред да је Кјеркегор можда најснажније управо тим парадоксом импресионирао великог протестантског теолога *Карла Барта* (Barth). Он је у центар целе своје теологије стављао верност Божјој речи, уз напор да се та Реч дословно схвати.

Кјеркегор жели владавину Божје речи. Да бисмо разумели да она за њега представља ауторитет, треба се заиста удубити у читање његовог дела. Он, уосталом, није само дубок мислилац, него и велики писац, а често и песник. Песник посебне врсте. Његов је стил најчешће нагао, строг, веома апстрактан, али понекад конкретан, лирски у некој трезвености и уздржаности, само њему својственој. Он сваки свој елан одмах зауздава, без икакве милости, или се повлачи у посредан или ироничан израз. Способан је да најдубље ствари искаже с крајњом суптилношћу, служећи се и неочекивано згуснутим терминима. На његов стил се треба навикнути; али онда је довољно прочитати неколико страница да би се схватило много боље него што то могу да искажем, ко је он био и о чему је говорио. То својство уосталом дели с Ничеом.

А сад, о *Тренутку*. То није напросто наслов једног памфлета. То је и централни појам у арсеналу којим се Кјеркегор служи у својој борби против Хегела. Хегел, као што смо видели, тражи решење или неки смисао за све што се догодило током историје, за историју у целини, он трага за финалношћу у њеном целокупном развоју. Све што постоји треба у њој да нађе своје место и своје оправдање. Кјеркегор, напротив, наглашава не само апсолутну вредност сваког појединца, сваког индивидуалног субјективитета, него чак и вредност сваког доживљеног тренутка. Ту видимо да се појављује нешто важно, што ће одиграти пресудну улогу у историји филозофске мисли, то је

правац који је на немачком назван *Existenzphilosophie*, а на француском, *егзистенцијализам*.

Шта је *егзистенција*? По Кјеркегору, то је појава одговорне слободе сваког субјекта. Да илуструјемо тај појам примером: посматрајући ствари споља, можемо видети воду која тече, гране које падају, неку личност која нешто ради – а све се то догађа *у исто време*, било да је реч о води која тече, гранама које падају, човеку који нешто ради. Али човеков слободно извршен чин не може да се изведе из оног што се догађало у том времену које је заједничко природи и дејствујућем човеку. Човеков чин проистиче из оног што се догађало усред његовог субјективитета и за то он сам сноси одговорност. Док дејствује. он се не укључује напросто у низ узрока и последица, он није напросто и сам последица нечег другог, него постаје нека врста апсолутног почетка. Он у ткање узрока и последица уткива свој слободни чин, који је потекао из другачијег извора; он врши једно кидање, један прекид, који егзистенцијализам или филозофија егзистенције назива *егзистенцијалним прекидом*.

Термин „егзистенција", са тим значењем, потиче од Кјеркегора. Он му је дао тај смисао. Према томе, глагол „постојати" је у филозофији добио једно ново значење. Он више не означава само присуство нечег у стварности. Треба се вратити његовој етимологији, као што је то учинио Хајдегер: *ek–sistere* значи: појавити се, избити из магме ствари, изазвати неко цепање, не бити изведен из неког хомогеног континуитета.

До таквог егзистенцијалног цепања долази приликом неке слободно донете одлуке, неког чина којим се субјект актуализује, чини себе присутним *пролазећи* кроз непрекидно време, „пробијајући" га. То је управо оно што Кјеркегор назива *тренутком*.

Тренутак, дакле, није више она граница између прошлог и будућег која је толико узнемиравала светог Августина, који се запањио кад је открио да смо сви у времену, да прошло више није, будуће још није, а да сада-

шњост није ништа – једва нека граница између два ништавила, тако да заправо време не постоји, мада се ипак налазимо у њему.

То није тако код Кјеркегора, мада је веома слично. Појам времена није код Кјеркегора посебно разматран, него само у односу према егзистенцијалном субјекту који *одлучује* у времену, и, према томе, *дејствује* у времену: тим цепањем, тим прекидом, он „пролази кроз" време. Његов чин није емпиријски по својим последицама: последице његовог чина се налазе на нивоу обичног искуства, у обичном времену, али чин који је био извршен није емпиријски, он није „у" времену, него пролази кроз њега: то је *тренутак*.

Та два појма *егзистенције* и времена су за оног ко жели да схвати Кјеркегора нераздвојива и често нам могу помоћи да схватимо како се Кјеркегор супротставља Хегелу. Он се њима служи да би подвукао апсолутну, тачну стварност оног што је сваки пут *јединствено*, дакле, несводиво на оно што би неки *тоталан* систем могао да апсорбује, да потчини, да утопи у релативно.

Какав је, дакле, однос између та два појма и хришћанства? Кјеркегор често Христа назива „парадоксом". Или је Христ парадокс, или је то крст.

Крст је укрштање двеју димензија. Тренутак, тај егзистенцијални прекид времена путем слободе, може да буде представљен крстом: време је хоризонтала, по којој се нижу узроци и последице; вертикала је прекид до којег у њима долази. Христ је прекид историјског времена, дакле, парадокс, помоћу којег вечност пресеца континуитет емпиријског времена.

Постоји аналогија између појаве вечности у времену путем личности Христа, и појаве слободе извесне субјективности у времену.

Христ је чак за Кјеркегора апсолутни парадокс. Шта је парадокс? То је обично суд противречан у себи самом, који разумевање не може просто да прихвати као такав. Парадокс се разликује од логичке противречности по

томе што је ова последња заблуда резоновања од стране ума, док се парадокс не може свести на разумевање и његове операције. Рећи да је Христ апсолутни парадокс значи да Христ не допушта да га дотакне никакав *доказ*, нити било какво оспоравање, па се о њему не може имати никакво сазнање, као ни о самом Богу. Постоји код Кјеркегора нека врста негативне теологије, посебно по томе што осветљава разлоге због којих теологија не може да постоји.

Та представа о Христу као парадоксу који *пресеца* време, као што то чини апсолутна одлука неког субјекта, код Кјеркегора је коначна и бременита последицама. Он подвлачи, на пример, да по његовом мишљењу први Христови ученици нису били ближи Христу зато што су били његови савременици него што то може, у било које доба, да буде неки субјективитет који трага за Христом. Покушајмо то да схватимо: будући да присуство Христа доводи до прекида у времену, онај ко по својој духовној или моралној одлуци изврши исти прекид путем свог чина или своје вере постаје тако Христов савременик у вечности тренутка, и то можда са више права од оних који су емпиријски живели у исто време кад и Христ. Тако се ствара друга истовременост, не више у времену, него у вечности.

Постоји нешто важно: у свом делу под насловом *Завршни ненаучни додатак,* Кјеркегор упоређује улогу коју је одиграо *Сократ* за своје ученике са улогом *Христа* за његове ученике. По Кјеркегору, Сократ је, као учитељ, пружио својим ученицима прилику да открију истину, док је Христ био бог који је представљао саму *суштину* тог открића. Покушајмо и то да схватимо.

Треба најпре подвући да Кјеркегор није са тим упоређењем никако намеравао да унизи Сократа, коме се изванредно дивио и о коме је умео дивно да говори. Сократ је учитељ који неће да поучава своје ученике, него да им покаже метод који ће им омогућити да га и сами

пронађу. Његова величина је у томе што својим питањима помаже ученицима да потраже истину и да је нађу у себи самима – истину која се већ налазила у њима, али коју нису умели да одгонетну и која је остајала независна од њиховог живота. Сократ их доводи до открића њихове унутрашње истине: он је *прилика*, подстицај за то откриће. А чим су ученици способни да сами пронађу оно што је истинито, он може да се повуче – и то је управо оно што је чинио. У томе је његова величина: он не предаје неку доктрину, он не влада над духом ученика, он ради са њим како би га оспособио да буде без њега, без учитеља. Кјеркегор је тако указао на оно што чини најдубљу суштину педагогије.

Разлика између Сократа и Христа је по Кјеркегору у томе што Христ не само учи истини, него што је *он сâм* истина. Услед тога се појављује нова димензија: димензија вере. Сâм Христ *је* она истина којој учи; он је, као што каже Кјеркегор, *Бог*. Зато му није дозвољено да се повуче и да нестане. Он није, попут Сократа, *прилика,* он је *Бог*, кога треба наћи да би се с њим живело.

Ту видимо да је идеја истине, тако често банализована и олако схватана, бескрајно сложена. Свако мисли да зна о чему је реч. Од када се људи баве филозофијом, написане су дебеле књиге поводом питања шта је истина. То се чини и данас, чиниће се и сутра – а тај проблем неће никад бити исцрпљен. Истина је појам који означава једно јединство, а у исто време и „умножава", зато што се истина различито актуализује на разним нивоима нашег бића и наше мисли. Сви ти нивои остају повезани тако да се јединство одржава. Међутим, услед хетерогености нивоа, долази до дисконтинуитета унутар истине, зависно од нивоа на ком се она разматра: оно што је на једном нивоу истина, постаје погрешно на другом, или чак лаж, зато што се пренебрегава начин бивствовања о коме је реч. Има ту нечег што је веома важно разумети.

По Кјеркегору, неопходно је бити хришћанин – а са друге стране, ту постоји димензија немогућег. Нико не

може стварно да буде хришћанин, а по Кјеркегору, управо су представници цркве највише профанисали хришћанство својим убеђењем да га одговарајуће отеловљавају.

Хришћанство је донекле у исти мах нужно и немогуће. Тај поступак негативне теологије Кјеркегор свакако дугује Хегеловој дијалектици, тој игри између противречних исказа (тезе и антитезе), која се код њега завршава синтезом. Али код Кјеркегора је то негативна дијалектика, која не може да открије суштину хришћанства неком синтезом или помирењем, него баш путем пораза, и немогућности до које доводи људско биће.

Да би разумели смисао и значај те „негативне теологије", треба прочитати расправу о очајању, којој је Кјеркегор дао наслов *Болест на смрт*. Кјеркегор у њој доказује како душа може да се потпуно изгуби у очајању. Али с друге стране, душа која је престала да очајава, која се сместила у задовољство у тој мери да очајање више не може никако да је обузме, изложена је опасности да се изгуби због те неспособности да очајава. Подношење тих противречности је, по Кјеркегору, трагично вежбање духа. Он позива читаоца да га примени, и то не само *једном*, него непрекидно изнова. Не носи узалуд једна његова књига наслов *Понављање*.

Вечност за њега није време које протиче без краја. Оно је више непокретно понављање тренутка у коме чин вере непрестано ствара супстанцу вере путем трагичног увежбавања духа. Она је понављање заправо немогућег чина који је тера у очајање. Очајање је неизбежна болест, као могућност спасења – једини могући однос према хришћанству.

Кјеркегор разликује три стадијума егзистенције: *естетски*, *етички* и *религиозни*.

Естетски стадијум, онај у коме влада Дон Хуан, јесте стадијум најјачег тренутног интензитета, живота концентрисаног у неповезане тренутке. Оно што је ту битно, то је пароксизам, а не верност. Пароксизам промене и новости.

Ми то, наравно, излажемо упрошћено, утолико више што Кјеркегор настоји да опширно анализира *естетски стадијум*, чија је искушења добро познавао и чије је елементе сматрао драгоценим. Посебно је као писац и песник био пријемчив за све што је спадало у естетику. Естетски стадијум се битно разликује од етичког, будући да не подразумева никакву врсту обавезе – као чудесан стадијум у коме се слобода може тачно појавити кад треба, а да се ти тренуци никад не повезују, неким превазилазећим покретом, са својим заједничким исходиштем – као што се то збива – видећемо доцније – у религиозном стадијуму.

Етички стадијум представља велику супротност естетском стадијуму. Ту се испољава готово дијалектичка опозиција на Хегелов начин, тако да јасно видимо како је Кјеркегор искористио ту доктрину. Етички стадијум је стадијум *прихватања обавезе и верности*. То је, на пример, брачна веза, насупрот оној Дон Хуана. Али ако неко поистовети етички стадијум са религиозним, излаже се, лишен очајања, оном дубљем очајању које је „болест на смрт".

Трећи стадијум, *религиозни*, задржава неке елементе првог и другог стадијума, али то чини на такав начин да се они узајамно поништавају.

Религиозни стадијум је онај у коме тренутак добија свој највиши интензитет, али то чини обухватајући целокупно време у његовом тоталном, апсолутном јединству. То је тренутак кад он апсолутно пролази кроз време (Јасперс ће рећи: *Quer zur Zeit*) и превазилази га захваљујући понављању, како би се достигло оно што нам је недоступно: вечност. Јединство времена је вечност, а путем понављања се између тренутка и вечности успоставља известан дијалектички однос. За нас који живимо у времену, религиозни стадијум је у исти мах захтеван и одбојан.

По Кјеркегору, људи који одбијају све што није апсолутно да би се искључиво посветили религиозном, најчешће се заправо не баве апсолутним, него његовим имитацијама, које га обмањују у погледу стадијума о коме

је реч, тако да се они бедно заглављују у неким видовима естетског стадијума.

Ово нам највише помаже да схватимо *појам иронije*, тако важан код Кјеркегора. Иронија му омогућује да говори не лажући када говори о оном о чему се не може говорити. Јер онај ко би говорио и онда кад је немогуће говорити не би могао да избегне лаж.

Габриел Марсел (Marcel) имао је обичај да каже: кад се говори о Богу, најчешће се уопште не говори о њему. Кјеркегор је такође тако мислио – нарочито ако се говори с наглашеним убеђењем. Зато он сам – кад се усуди да нешто каже о Богу – говори „о Богу" и пише *бог* малим словом. Тако, кад Сократу супротставља Бога отеловљеног у Христу, он говори „о богу", да му се не би сувише приближио, да би сачувао одстојање.

У Кјеркегоровом говору, иронија је у служби истине, или му бар служи да мање учествује у лажи. Зато је усвајао толике разне улоге, толике разне, понекад комичне псеудониме. Хтео је да се сакрије да би узастопно заступао разна гледишта, како би се добро разумело да није никад присвајао оно битно, религиозно. Та основна функција његове иронијe, то његово дистанцирање, сведочи о његовој аутентичности.

Хумор му, с друге стране, служи да сачува оно што назива *инкогнитом* религиозног. Инкогнито религиозног значи да никад не смемо религиозног човека да унизимо, спустимо на ниво било које личности, с њеном психологијом и особеним својствима, која би нам говорила о религиозном. Религиозно нам се обраћа инкогнито. Кјеркегор је крајње строг у погледу религиозних исказа. Њему се чини да се они сувише лако могу изједначити са извесном самодопадљивошћу у самопредстављању или са недостатком стида. Кјеркегор је према религиозним говорима змијски неповерљив, он нема поверења у оно што сâм каже, у оно што други говоре, сваки пут се боји светогрђа, редукције апсолутног на релативност људског језика. Зато му је

потребан хумор да би сачувао инкогнито религиозног. Он каже да би хтео да буде „песник религиозног", неко ко каже оно што има да каже, не дословно, него на посредан начин. Онај ко жели да га схвати мора и сâм, у исто време, да извршава верски чин. Иначе религиозни говор остаје нем или чак постаје перверзан.

Свако од нас, мисли Кјеркегор, мора непрекидно настојати *да постане све субјективнији*. То не значи, наравно, да морамо жртвовати научну објективност некој сентименталној, или на други начин нејасној визији. Није ту реч ни о психологији, ни о пропаганди, ни о полемици.

Постати субјективан значи више се приближити оном искону, путем којег нам је Бог подарио људско бивствовање: нашој слободи. Њој захваљујемо моћ да као субјекти увек субјективно можемо рећи: „*ја*".

Уколико је човек способан да на тај начин постане субјективан, долази до потпуног преображаја егзистенције, јер се она, уместо да се затвори у себе, поново препознаје као Божји дар, однос према Христу, религиозно понављање.

ФРИДРИХ НИЧЕ (Friedrich Nietzsche) 1844-1900

Мало је мислилаца који изазивају толико неспоразума, а који су у исти мах такође за њих одговорни, као Ниче. Он је данас веома популаран, свако говори о њему, позивају се на њега у политици и десничари и левичари. Већ смо поменули да је Јасперс често упоређивао Кјеркегора и Ничеа, сматрајући обојицу „изузецима", великим митским фигурама на прагу нашег модерног доба. По њему, данас нико не би смео да их игнорише ако жели да се поштено суочи са епохом, али их без озбиљних последица не може сматрати ни узорима.

Међу њима има и много заједничког и много супротности. Заправо и нису савременици. Ниче се родио једанаест година после смрти Кјеркегора. Кјеркегор, грубо речено, припада првој половини XIX века, а Ниче другој, што свакако представља извесно растојање. Ниче је живео педесет и шест година, Кјеркегор само четрдесет и две. Али десет последњих Ничеових година једва се рачунају: патио је, као што је познато, од једне потпуно разорне менталне болести. Ако одбијемо тих десет година, њих двојица су имали приближно исти животни век. Ниче је рођен у Немачкој у парохијској кући. Његов је отац био пастор, а било их је још међу његовим прецима, са обе стране. Било му је пет година кад му је отац умро. У томе се састоји битна разлика између њега и Кјеркегора, чијим је целокупним животом доминирао очев лик. Ни Ничеа није одгојила његова мајка, и њега и његову сестру прихватиле су разне рођаке, па је одрастао у потпуно женској средини. Истакао се као студент грчког језика и постао тако чувен познавалац класичне

филологије да му је пре завршетка студија понуђена катедра на Базелском универзитету. Имао је двадесет и четири године кад га је његов професор филологије овако описао: он је феномен, идол свих младих, а у исто време љубазан и скроман.

Као професор грчке литературе на Базелском универзитету, од 1869. до 1879. ступио је у контакт са најсјајнијим духовима тог времена као што су били *Јакоб Буркхарт* (Burckhardt) и *Ј. Ј. Бахофен* (Bachofen). Између 1869. и 1872. дружио се с *Рихардом* и *Козимом Вагнер* и често био њихов гост у Трибшену, крај Луцерна. Почев од 1873. појављују се први симптоми његове болести; његов је дух био потпуно бистар, али је патио од жестоких главобоља. Болест га је 1879. приморала да се одрекне катедре у Базелу.

После тога је десет година непрестано лутао. Бежао је од себе самог, од својих болова, своје болести. Где год је био, осећао се лоше, одлазио даље, нигде није налазио олакшање. Најчешће је проводио зиму на Ривијери у Ници; лето у Енгадину, у Силс-Марију; у међувремену, путовао је по Италији. Али живео је скромно. Његови први списи су изазвали пажњу, али постепено је био заборављен. На крају је објављивао своје књиге о свом трошку. Године 1889. појавило се органско мождано обољење, па је морао да буде смештен у душевну болницу. Умро је једанаест година доцније.

Већ по биографији наслућујемо зашто је Јасперс сматрао Ничеа „изузетком". Болест која му је непрестано претила и држала га стално у стању страха, немоћног да се радује било чему, осуђен да се осећа као прогоњена звер, принуђен сваки пут да започне изнова живот, без праве способности да живи – таква је била његова судбина. Код њега опет наилазимо – мада на сасвим другачији начин – на ону исту неспособност као и код Кјеркегора: да организује живот који би му интимно одговарао. Код Кјеркегора, то је било убеђење: нико не може стварно да буде хришћанин, нико не може да живи своју субјективну

посебност, нико не верује заиста у Бога, у хришћанском смислу речи. Како живети ако треба веровати, а ако се не може? У Ничеу видимо човека стално прогоњеног болешћу, чије су патње неподношљиве – „Бог је мртав" – а упркос томе треба живети.

Човек је у средишту његове мисли, али као и код Кјеркегора, то је човек као немогућа субјективност. По њему, то је суштински човек у својој неподобности, човек као „биће на граници", који би морално требало сâм себе да произведе, али то не може.

Такав је овлашни опис, међутим, сувише негативан, он не омогућава схватање да човекова неподобност да се прилагоди себи и својим условима представља у исти мах његову вредност, један апсолутни ризик. Има ту неке двосмислености на коју наилазимо свугде у Ничеовом делу.

По њему, човек није никад довољно лак. Али „лак" не значи да је Ниче привржен Кјеркегоровом естетском стадијуму. За њега човек никад није довољно лак по томе што никад није довољно слободан у свом односу према ономе што спада у област чињеница, од којих увек зависи његова судбина. Човек представља у исти мах тежњу за слободом и немогућност њеног постизања. Зато, по Ничеу, „бити човек" је нешто што стално треба прихватати и превазилазити. Има у њему неког фундаменталног одбијања свега што је „чињенична стварност", одбијања да прихвати „ствари какве јесу" – а упркос томе мораћемо да говоримо и о његовом *amor fati*, љубави која је код њега подједнако фундаментална, као и то одбијање. За човека ствари напросто нису оно што су; а ни *ја* такође нисам напросто оно што сам.

Сартр ће доцније објаснити да је субјект оно што није, а да није оно што јесте – стављајући нагласак управо на дужности субјекта да сâм себе остварује и да, према томе, сваког тренутка превазилази оно што он стварно јесте. Ако кажем да сам кукавица, то је већ, по Сартру, чин који тежи да уклони мој кукавичлук и да ме отргне од њега.

Сада треба да се суочимо са неспоразумима и несхватањем које је ничеански појам *натчовека* тако често изазивао. Натчовек је, по Ничеу, човек који, захваљујући стално обнављаној стваралачкој моћи, непрекидно превазилази своју чињеничку стварност и границе које она намеће. По њему, човек заправо није човек ако не настоји да буде и оно што не може да буде, то јест, натчовек. То је подстицајан појам, бескрајно захтеван. Треба немилосрдно превазилазити оно што је дато, ослобађати се сваке сувишне тежине у име стваралачке слободе. То је прометејска тема натчовека. А то је и захтев непрекидно обнављан и оспораван од стране филозофије: истина – мисли Ниче – онај ко жели да буде надчовек изгубиће због тога аутентичне могућности које му се отварају као обичном човеку: будући да жели да буде натчовек, он није човек који би требало и морао да буде. И, с друге стране, он није човек ако не покушава да буде више него само човек. Ту наилазимо на једну од тема модерности, која подсећа на Кафкин пасус у коме он описује модерног човека који хода по греди над неким језером, али греда по којој се креће не постоји унапред: сам човек мора сваким својим кораком да је учвршћује; не постоји унапред означен пут.

То је управо смисао Ничеовог натчовека; човек се не задовољава оним што јесте, он ствара историју. Он сам себе проналази ван оног што је, и одбацује оно што већ јесте.

Појам о натчовеку један је од оних који су историјски омогућили највећи број злоупотреба. Нацисти су се њим послужили да би окарактерисали своју такозвану *Herrenrasse* (расу господара), наводно супериорну над свим осталим расама. Тако су тој речи дали једно позитивистичко и натуралистичко значење, које се ослањало на надмоћ тобоже утемељену на чињеницама. Међутим, сматрати себе натчовеком и тврдити да је то природна чињеница, значи заступати у односу на ничеовску мисао апсолутну бесмислицу, будући да је човек, по Ничеу, упра-

во биће које се никад не задовољава оним што јесте. Он мора наставити да себе ствара, ван оног што је већ од себе створио, ван оног што је већ стварно постао. Непрекидно мора да превазилази оно што је већ остварено. Тај појам о натчовеку изражава, дакле, извесно неизлечиво незадовољство у погледу оног што јесте. Он одражава извесну тежњу која спада у суштину људског бића. Ништа није удаљеније од позитивистичке и раси-стичке концепције од Ничеовог појма натчовека.

Треба, међутим, признати: Ниче је аутор кога лако заводе неке формулације или мисли, понекад својом тврдоћом, својим немилосрдним сјајем, својом иморалистичком или антиморалистичком провокацијом, својим атеистичким пркосом. Он је себи приуштио поетско задовољство да се служи таквим формулацијама, не преузимајући одговорност за начин на који ће бити тумачене и који би се други смисао могао дати оном што је написао. Други је пример његова чувена *Воља за моћ*, појам о коме ћемо још да говоримо. Том је изразу придаван смисао позива, тежње за све већом моћи, оправдавајући тако прибегавање било којим средствима, било ком оружју, чинећи тако моћ знаком врхунске вредности. То зацело није оно што је Ниче хтео да каже, али он као аутор пристаје на све да би био заводљив. Он не поседује попут Кјеркегора оклоп против завођења.

Најчувеније Ничеово дело *Тако је говорио Заратустра*, поетски је најизраженије и најлепше. Он се у њему служи готово пророчким језиком. Написао га је током година већ обележених болешћу, кад су се у њему фазе дубоког очајања измењивале с тренуцима изузетне еуфорије. То је дионизијско дело, испуњено висинама и дубинама, из једне епохе када се Ниче сударао с границама људске свести и живота; тежећи ка еуфорији и јединству, или напротив, доживљавајући поразе и слом пред немогућношћу да оствари безгранично превазилажење путем којег се, како је мислио, може заиста постати човек.

Поетска заводљивост којом Ниче не оклева да се користи не мења чињеницу да је *воља за истину* била за њега исцрпљујућа страст. Али и за њега, као и за Кјеркегора, истина коју треба спасавати и рехабилитовати нема везе с објективном истином научног истраживања. То не значи да је желео да порекне или обезвреди објективну или рационалну научну истину. Али она, по Ничеу, зависи од својих премиса и није цела истина. Филозофска истина усмерена је ка нечему што је ван те једноставне површне истине. Ниче је ставио нагласак на *тумачење*, а то је разлог више који објашњава његов данашњи утицај. У наше време ишло се до тврђења да уопште не постоји никаква истина, само бескрајна тумачења тумачења. Тако се може чути да је донекле наивно, кад се тумачи неки текст, тежити за објашњењем шта је аутор заправо хтео да каже. Јер у ствари не постоји ни један *оригиналан* текст у правом смислу речи, а још мање неки оригинални *смисао*. Ниче није тако мислио, али он свакако спада међу ауторе који су највише допринели развоју те тенденције. По њему, свако знање је тумачење, интерпретација бића од стране живог субјекта који настоји да нешто сазна.

Истина, дакле, не може да се одржи као нешто чврсто и независно од субјекта. Она је увек већ интерпретација. У својој *интерпретативној теорији истине* Ниче је изразио дубоку сумњу, која је остала забодена као трн у центар ума који трага за истином. Тако је дошао до непрелазне границе за свест и истовремено доживео егзистенцијалну тежњу да је превазиђе.

Истина никада не стоји јасно пред нама. Ми настојимо да је схватимо онакву каква јесте, дакле, независну од нас. Али, упркос свему, стално постоји један битан однос између истине коју треба спознати и оног ко је спознаје. Квалитет тог односа између субјекта и стварности која му је дата је и сам део истине коју субјект тражи. Према томе, свака интерпретација је у исти мах објективна и субјективна. Не постоји чиста објективност која би се нашла

изван субјекта и која би била сасвим независна од њега. Може да постоји само нека посредована објективност, прожета животом оног ко је исказује и повезана с његовом субјективношћу. Видели смо какво је значење имала субјективност код Кјеркегора у религиозном искуству. Али код Ничеа реч је о самој филозофској истини. онаквој до какве се може допрети независно од сваке вере – или боље речено: онакве до које се *никад* не може доспети.

Не би, међутим, требало помислити да се Ниче позива на субјективност да би ублажио свој захтев за истином. Многи наши савременици, сувише лењи или сувише ангажовани да би заиста трагали за објективном истином позивају се на Ничеа, тврдећи да је сагласност субјекта довољна да се конституише истина. Не. Ако је Ниче разрадио ту теорију, учинио је то напросто баш зато што је имао много захтевнију и дубљу идеју о истини од оних који се задовољавају објективном датошћу.

Из страсти за истином морао је Ниче да се пита: како се она конституише? Како можемо доћи до ње? Кад неко пође тим путем, он открива да је немогуће истину потпуно поседовати. И тако поново наилазимо на тему превазилажења. Трагање за истином је бескрајан задатак, оно захтева безграничну и неутољиву глад за истином, а сама истина живи у чину превазилажења сваке наводне истине.

У погледу чувених Ничеових напада против рационализма и ума, треба схватити да су и сами ти напади чињени у име *разума* једног дубљег ума. Није ту реч о заузимању неког лакомисленијег става, о супротстављању критеријумима ума, него о премашивању ума путем ума. Сам захтев за истином намеће дужност да се превазиђу услови рационалности. Таква концепција истине садржи у себи један расцеп, она раскида са оним што је напросто ту. као феномен. Онај ко жели да се приближи истини, може да је тражи само уз један „превазилазећи" напор.

Могло би се помислити да ће Ниче, који је непрекидно указивао на неизбежна ограничења и раскиде у људском трагању за истином, избећи сваку свеобухватну теорију. Он је, међутим, разрадио целовиту визију живота, једну метафизику света и коначно, самог бића. И ту морамо да проговоримо о *вољи за моћ*.

„Воља за моћ" је један од израза који су за широку публику попримили веома одређено и ограничено значење, због чега се може само пожалити.

Од почетка историје филозофије, мислиоци су покушавали да кажу шта је свет: вода, ваздух, супротности, бројеви – доцније: закони, живот или воља. Ниче је опоменуо против таквих тумачења – а упркос томе, и сам износи глобално тумачење: свет је живот, а живот је воља за моћ, према томе свет са свим оним што садржи, није ништа друго него жеља за моћ. А то се не односи само на свет – него и на само биће. Шта значи тај израз? Пре свега, он свакако нема свој непосредни људски смисао, ни биолошки смисао. Он сâм каже да је реч о једном безданом (*unergründlich*) појму. Уствари, он, зависно од околности, означава разне, или чак супротне ствари. Један је његов смисао: воља израстања, воља да се постане нешто више, воља за борбом и победом: али он означава такође: вољу човека да победи самог себе, да покушава, да тражи. С друге стране, воља за моћ гура у сучељавање с опасностима, она лако може да скрати живот, јер оно што тражи није обавезно трајање, него управо тренутак (или вечност). Воља за моћ може – кроз победу над собом – да донесе радост оном који уме да препозна и да прихвати нужност. Према томе, по Ничеу. воља за моћ подвргава живот нечем другом, тако да човек може и да га се одрекне у име истинског бивствовања. Воља за моћ је увек посматрана „у перспективи", и управо она тумачи сваки пут свет онаквим какав нам је дат. Кад се метафизика воље за моћ напросто проширује до бића, по

себи, за њу све бивствујуће постаје, као једно тумачење, знак са бескрајним бројем могућих значења.

Као што видимо, воља за моћ је веома далеко од тога да увек има исти смисао. Јер „моћ" је двосмислен термин и није увек код Ничеа везан за неку вредност. Он се не може поистоветити са инстинктима који изазивају осећање моћи. Ниче настоји да га сагледа у безбројним облицима.

Отуда, поново, могућност безбројних неспоразума, па се избор речи као и избор примера непрестано нуди. „Воља за моћ" може да послужи апологији борбе и средстава које она укључује. С друге стране, површно схваћена, метафизичка воља за моћ може да личи на једну од старих догматских метафизика чији аутор мисли да коначно зна шта је свет у свом тоталитету, или шта је биће као биће.

Али после свега што смо већ код Ничеа схватили, јасно је да је он хтео да каже нешто друго. Он зна да кроз све што се догађа, воља за моћ остаје у основи непозната – именовати је не значи познавати је. Он врло добро зна да није открио ново објашњење бића и да само тражи „оно у чему се препознаје све што му је сродно". Треба додати да је по његовој теорији и сама мисао метафизике један чин воље за моћ – тако да видимо како се поново отвара простор бесконачног постављања питања филозофије. Међутим, остајемо стриктно у иманентности, свака трансцендентност је забрањена.

То се увек догађа с Ничеом: он не измишља доктрину – којој би се и сâм подвргнуо. Границе његове метафизике воље за моћ он открива у самим инструментима којима се служи – на пример, када супротставља метафизику сопственој идеји о животу и кад је повезује са доктрином *вечног враћања*.

Увек је могуће послужити се Ничеом или га злоупотребити, навести ову или ону његову реченицу, овај или онај пасус, и рећи: ето, то је Ничеова мисао, тако је он мислио. Али се затим наиђе на пасусе у којима он каже

супротно, тако да бисмо га могли сматрати неодговорним. Право је објашњење тог чињеничног стања да ниједан његов исказ није по себи ваљан. Ниједан не треба схватити статички; постоји извесна динамичка функција коју треба испунити у датом контексту. И он ће бити тачан или не – зависно од тога да ли ће читалац у себи остварити однос који га везује за његов контекст. На пример: Ниче се борио против *хришћанства* с крајњом бруталношћу, тако да је био сматран неком врстом Антихриста. Сматрао је хришћанство измишљотином слабића, апологијом кукавичлука, пораза, патње и смрти, док је по њему требало, напротив, повећавати вољу за моћ. По Ничеу, човек надахнут вољом за моћ види како расту његова слобода и понос. Он се позива на оно што тежи ка величини, ка племенитости, на оно што у човеку одбацује лаке компромисе осредњег живота, истинâ задовољства. Ниче разара такорећи распетог Христа, који је за њега симбол свега што мрзи у људском бићу: слабост, потчињеност, став „нека буде воља твоја" схваћен као одрицање од воље човека – док човек, по Ничеу, треба да намеће свету своју вољу, ако ие жели да прихвати његову нужност, стоички и с радошћу.

Али, с друге стране, код Ничеа се налазе и пасуси пуни дивљења према личности Христа, пасуси у којима велича самилост, благост, понизност, љубав. Слабост код њега није увек супротност вољи за моћ. Чак се у крајњим случајевима чини да воља за моћ може да коинцидира са највећом слабошћу, нарочито кад ова није последица кукавичлука, него намеран, промишљен став. Видимо да Ниче остаје веома двосмислен аутор, поводом којег је увек могуће водити борбу помоћу цитата, иако то нема много смисла.

„Нека буде воља твоја"; ето шта се може схватити као израз чистог повлачења, а то је нешто што Ниче највише мрзи. Међутим, као што смо видели у његовом делу, често наилазимо на стоичку тему *amor fati*, то јест, љубави према нужности судбине против које се ништа не може. Како

помирити та два става? За Ничеа, то је питање нивоа. Ако се потчињавам из кукавичлука, ја сам нешто мање него човек; али ако се потчињавам, попут стоика, из унутарње независности, онда је то величина.

Можда је Ниче помоћу *amor fati* хтео да сугерише још једно превазилажење у превазилажењу. Можда је хтео да превазиђе људску, одвећ људску идеју о напредовању, то јест о неком циљу који треба постићи у будућности. Оно што нам он нуди, није толико доктрина колико извесна рефлексија која може да у нама повећа ону битну смелост путем које слобода сама себе афирмише и превазилази. Такво се превазилажење може изразити у најразличитијим, па чак и најпротивречнијим облицима.

И заиста: код Ничеа налазимо једну теорију о свету као чистој иманентности, која искључује сваку трансцендентност.

„Бог је мртав". Ниче објављује ту новост. Отсад се људи, и кад су препуни стрепње – управо кад то јесу – не могу више позивати на Бога, ни да би тражили од њега неко објашњење, ни да би у њему пронашли неки смисао. Људско биће је одсад приморано да рачуна само на себе само, без икакве наде (бар без икакве оправдане наде), и да само у себи одржава, будну и снажну, своју вољу за моћ. Те су речи често тумачене као израз прометејског пркоса, као амбиција човека који је путем прерушавања у „натчовека" заправо хтео да буде Бог.

Али свако ко се стварно посвети питању Ничеа стиче сасвим другачије утиске. Смрт Бога, *његово одсуство*, поседује у том делу моћније *присуство* него у многим теодицејама. Реч је о бесконачно умноженом одсуству које непрекидно изазива човека да на њега, болно и херојски, проналази увек нове одговоре, путем којих сâм себе превазилази као да иманентност сама по себи и није ништа друго него одбијање трансцендентности, као да је Ниче своје реченице писао пред очима одсутног Бога, и можда за њега самог, за мртвог Бога; а превазилажење

путем воље за моћ, сваки пут се остварује у „простору" трансцендентности коју пориче.

У ту тему самопревазилажења укључује се чињеница да је у средишту Ничеове мисли *фундаментално искуство настајања*. Све је настајање. Али треба да помиримо историју која непрекидно ствара ново са непокретном идејом о *amor fati*. Код Ничеа налазимо величанствене пасусе о вечној тишини или непокретној вечности. А обе теме, она о настајању и она о вечној непокретности, ако су радикално доживљене, за човека су неподношљиве. Ми, људска бића, осећамо се угодно у ублаженом постојању и у некој порозној вечности у коју продире и мало темпоралности. Али Ниче у оба правца иде до неподношљиве границе. Ниче је, међутим, у Силс–Марији доживео нешто чудно. Тамо се налази једна необична стена и он је пред њом имао интуицију о *вечном враћању*. На ту смо тему већ наилазили код старих Грка и Ниче ју је добро познавао као „Велику годину" која се непрестано, циклично, понавља. Али у Силс–Марији изненада је осетио шта то значи на нивоу доживљеног.

Био је то за њега веома узбудљив догађај. Заплакао је, понесен осећањем које није могао да протумачи ни као дубоку патњу, ни као врхунац радости или најсавршенијег спокојства. Нашао се у стању у коме се афективност, која се храни временским постојањем, и осећај за дубину сталног, укорењен у вечном, одједном стапају у јединство. Вечно враћање чини да у свести коинцидира све што пролази и не престаје да потхрањује наш носталгични живот са оним што чини да се све, напротив, укочи, у некој врсти фантастичне величине. Био је то неописив, неизрецив доживљај.

Ниче, мислилац оног немогућег на границама људског, не допушта да буде укочен, задржан. Постоји нешто што је целог живота одбацивао: оно што је називао *духом тежине*. Тако је он описивао став оних који се држе крутих правила понашања и тачно одређених принципа или

наводног знања. Они ништа више не преиспитују, сматрају све што мисле да знају необоривом истином, коју поистовећују с поседовањем. Они се, дакле, духовно оптерећују имањем и пртљагом – управо тамо где би било важно ништа не поседовати, бити путник без пртљага, способан да својом лакоћом победи све што би хтело да потчини дух и слободу – Ниче одбацује дух тежине и позива човека *на игру*.

Тема игре, плеса, за Ничеа је ванредно значајна. Она нас враћа теми дионизијских сила које покушавамо да заборавимо под утицајем аполонијских облика рационалности. Игра нас враћа у дионизијску дубину егзистенције, ономе што нам је *Сократ* ускратио.

Сократ је, по Ничеу, пошто је развио у нама рационалност и јасну аполонијску мисао, учинио да изгубимо онај дубоки смисао дионизијског који су још поседовали предсократовци. Дух игре је дух лакоће који одбацује све што непотребно оптерећује. Он сваким својим кораком уобличава садашњи тренутак. Ту сусрећемо поново нешто што се код Кјеркегора звало *тренутак* и што одговара модерности, као, уосталом, сваком егзистенцијалном правцу. Појам егзистенције, тачка из које код Кјеркегора избија слобода, велича на неки начин тренутак насупрот тоталитету. Као ни Кјеркегор, ни Ниче није мислилац тоталитета: он, напротив, разбија сваки тоталитет, да би васпоставио стваралачки тренутак из којег извире лакоћа. Постојањем које игра, које плеше, у вечном враћању, повезано са сталним превазилажењем, то је оно што чини да се на хоризонту појављује нешто вечно, што се изражава у лакоћи плеса и у *amor fati*. То је Ниче.

Нажалост, поред тог живог Ничеа, чији би апел требало стално да осећамо као ванредно подстицајну жаоку, формирао се и један митски Ниче, известан мит против којег се ни сам Ниче није довољно бранио. А то је омогућило да се позивају на њега многи који су били апсолутна супротност ономе што је он хтео.

ПОСЛЕ КЈЕРКЕГОРА И НИЧЕА

Кјеркегор и Ниче имају неке заједничке црте. Пре свега – Јасперс то подвлачи – ни један ни други не могу да имају следбенике. Говори се, наравно, о неким мислиоцима као „кјеркегоровцима" или „ничеанцима". На пример, сматра се да је Карл Барт био кјеркегоровац. Покушавају се утврдити неке сродности. Али начин на који су се они бавили филозофијом, ангажујући стварно свој живот у авантуре своје мисли, то је нешто што се не може ни од њих научити, ни подражавати. Обојица су завршила живот у атмосфери пораза. У њиховом мишљењу стављена је на коцку њихова егзистенција.

Али овде морамо одмах да уведемо извесно ограничење. Не би требало мислити, као супротност малочас реченом, да су ранији филозофи разрађивали своју филозофску рефлексију на начин сасвим одвојен и независан од њиховог живота, тако да је он остајао нетакнут, по страни. Нисам то хтела да кажем. Свака филозофска рефлексија ангажује егзистенцију – али не као у случају Кјеркегора и Ничеа. Та се разлика свакако може објаснити епохом у којој су живели и светом који их је окруживао. У време Кјеркегора и Ничеа, околни свет више није могао да подржава некога ко се упуштао у тако смео подухват и да му обезбеди извесну сигурност, чак ни у тренутку кад се целокупна мисао излаже а мислилац још није способан да сам сноси одговорност за смелост свог покушаја. Сетимо се, насупрот томе, Декартове хиперболичне сумње пре но што је достигао прву извесност свог *cogito ergo sum*. И ту је свакако био у питању један смели

филозофски потез у његовом свету. Али Декарт је живео у стабилном контексту, који још није био дубоко стављен у питање и у коме је свако имао утисак да има своје место. Људи се нису осећали угрожени бродоломом, као што су то осећали Кјеркегор и Ниче. Они су – готово као неко предосећање – осећали пре но што је Европа била тако темељно уздрмана – оно што ће се догодити. Својим осетљивим антенама осећали су приближавање једне још скривене катастрофе. Нису, међутим, потра-жили за себе сигурност, него су постављали радикална питања, промишљали мисли до краја и опомињали. Кјеркегор, хришћанин, објашњава да је с једне стране немогуће живети а не бити хришћанин, а с друге стране да је немогуће бити хришћанин. Ниче је схватио да је живи корен, извор мисли, чуђења, запрепашћења, апсолутне одговорности, воља за моћ – а у исти мах је пристао на апсолутну судбину, на вечно враћање, и подвргао се томе, чак иако је „Бог мртав". Обојицу је њихова мисао одвела до немогућег. Ни један ни други не могу ником да послуже као узор који треба следити. Они нам упућују филозофски апел; али подражавати их било би апсурдно. Као што се не би могла исковати нека општа категорија духа за мислиоце попут Ничеа или Кјеркегора. Али нико се не може бавити филозофијом као да није одјекнуо њихов крик. Ако се неко претвара да га није чуо, он ће се изгубити у лажној ситуацији. То је као да би се наставило филозофирање, прећуткујући нешто стварно, што захтева да буде промишљено. Та два мислиоца су живела, мислила, писала и дошло је до тог расцепа. Шта то значи? То значи да после њих филозофски задатак од сваког захева да се оде исто тако далеко као што су то они сами учинили и да се пронађу путеви који омогућавају да се кроз њих прође и да се оде даље.

На најизричитијем језику то значи: нема модерне мисли која може пренебрегнути *пролазак кроз нихилизам* или кроз *немогућност филозофирања*. Немогуће је заус-

тавити се на пола пута. Ти мислиоци нису узори које треба следити, него позиви које треба чути, или, боље речено захтеви на које треба одговорити. Зато је после Кјеркегора, после Ничеа, апсолутно потребна филозофској рефлексији извесна слобода – која није само способност доношења одлуке, него слобода сазнавања и превазилажења. Мислим да данас себи сувише олакшавамо задатак кад пристајемо с извесним задовољством или бар са извесном лењошћу, да се опредељујемо за крајњи песимизам у погледу на наш западни свет, проглашен бесмисленим и безвредним. То омогућава да се издигнемо изнад свега. Нико није о тој ситуацији размишљао са више страсти и темељније од Ничеа и Кјеркегора, и сваки је то учинио на свој начин. Њихова осуда изгледа неопозива. Али узалуд ћемо је понављати. Потребно је да је схватимо. да је узмемо озбиљно и да продужимо даље; да видимо је ли могуће отићи даље. Да би се слобода човека усидрила с оне стране Кјеркегорових и Ничеових спознаја, треба продрети у нихилизам, проћи кроз њега и превазићи га.

Са религиозне тачке гледишта, ту се налазимо пред противречностима отеловљеним у два мислиоца. Кјеркегор је хришћанин чија вера очајава. Ниче је песник натчовека и мртвог Бога. Али ти се појмови могу и обрнути. Кад Кјеркегор доказује да је немогуће бити поштено хришћанин. он у ствари искључује оно хришћанство какво се доживљава. А код Ничеа, који своју трансцендентну мисао усмерава ка празнини и одсуству које је смрт Бога оставила свугде за собом, ми разабиремо дах најдубље религиозне носталгије, ма била она и у облику револта или оном *amor fati*. То значи да свако ко још жели да себе сматра религиозним, треба *заиста* да прође кроз неприхватљиво и да га превазиђе. Није више могуће прихватити свет и људско бивствовање онаквим какви јесу, у оквиру постојећих религија, као да је довољно подвргнути се јасно одређеним правилима. После Ничеа и Кјеркегора, није више прихватљив аргумент коме прибегавају многи теолози, говорећи да се не може живети без Бога и да је

све много боље са Богом. Религија не може више бити ствар удобности, она напротив захтева немогуће, оно што нико никад неће моћи потпуно да оствари.

ЕДМУНД ХУСЕРЛ (Edmund Husserl) 1859-1938

После Ничеа и Кјеркегора, филозофска мисао се развија у три главна правца. Један је *феноменологија*, чији је иницијатор био немачки филозоф Едмунд Хусерл. Други је *филозофија егзистенције* или *егзистенцијализам*. Што се тиче трећег, чији ћемо назначити само почетак, он и није филозофија у празом смислу речи, већ се дели и цепа – такорећи – сходно разним *социоантрополошким наукама*.

Хусерл је својом феноменологијом извршио пресудан утицај на разне гране савремених истраживања. Треба да нешто кажемо и о етапама његовог живота, и о њиховом односу према историјским збивањима његовог времена.

Хусерл се родио 1859, дакле у другој половини XIX века, у Марену, у јеврејској трговачкој породици. Студирао је астрономију, математику и физику, али се посебно занимао за логику. Његове су прве рефлексије биле научне, превасходно апстрактне природе. Филозоф Франц Брентано извршио је снажан утицај на њега. Он је коначно разрадио извесне његове теме, које су много допринеле разради оног што ће доцније бити названо феноменологија.

Хусерл је у својој двадесет и седмој години прешао у протестантску веру, што није имало значајне последице на његово дело. Упадљиво је, међутим, да су они који су се после његове смрти посветили интензивном проучавању његовог дела и издавању његових радова, били махом католици, па чак и припадници свештенства. Његови

рукописи су највише проучавани, чувани и разрађивани у Лувену. Хусерл се оженио младом, такође покрштеном Јеврејком. Имао је педесет пет година када је избио Први светски рат. Његова два сина су ратовала, један је погинуо; његова кћерка је постала болничарка. У то време, Хусерл је био пун дивљења према свему што је било пруско и, као многи Јевреји тог времена, био је ватрени националиста. Године 1916. постао је професор у Фрајбургу-у-Брајзгау, где је мало доцније Мартин Хајдегер постао његов колега.

Јануара 1933. Хитлер је дошао на власт. Јеврејима је било забрањено да посећују универзитетска здања и библиотеке. Морамо покушати да представимо ту ситуацију. Хусерл је био искључен из универзитетске библиотеке, док је Хајдегер под новим режимом постао ректор. Под ректоратом Хајдегера, свог колеге и више-мање свог ученика, који му је толико дуговао, Хусерл је био искључен из наставничког колегијума. Доцније, захваљујући извесним протекцијама, његова се ситуација донекле побољшала. Хусерл је остао у Немачкој, одбијао је да емигрира, али је покушао – као што се сам изразио – да око себе подигне духовни зид. Покушавао је више но икад да одбрани „национализам" онакав како га је он схватао, против ирационалних тенденција које су се у време национал-социјализма разуларише и победиле. Умро је 1938. у својој 79. години, дакле пре Другог светског рата.

Хусерл је почео тако што се у смислу филозофске критике бавио аритметиком и логиком. Две прве свеске његових *Логичких истраживања* појавиле су се 1900-1901. а 1907. објавио је своја предавања о *Идеји феноменологије,* 1929. објавио је своје чувена предавања одржана на Сорбони, *Картезијанске медитације*, а 1935. и три године пре смрти, *Кризу европских наука.*

Хусерл је још доживео велику популарност феноменологије, школе коју је створио. Он сам је имао осећање да је та реч злоупотребљавана као ознака за веома различите ствари, што можда објашњава зашто је, упркос успе-

ху, остао дубоко незадовољан. При крају живота, осећао се веома усамљеним и несхваћеним. Али оно што му је без сумње било најмучније, било је све веће разилажење између њега и Хајдегера. По свом филозофском чуђењу, Хусерл испољава далеку сродност са Кантом и Декартом.

Декартова полазна тачка је било чуђење; како можемо бити сигурни у нешто, кад имамо много разлога да сумњамо? Где се налази темељ наше извесности? То чуђење према извесности навело га је да сумња у све не би ли пронашао темељ саме извесности.

Кантово чуђење се односило на постојање науке. Како је могуће да наука постоји кад у искуству не може да буде ничег што је нужно и универзално важеће? Како то да имамо емпиријске науке чији су искази нужни и универзално ваљани?

Сад долази Хусерл, који пита: како можемо уопште у нешто да будемо сигурни? Другим речима: какав однос постоји између свести и света?

Његова полазна тачка је исконска извесност коју поседујемо да смо ту, са једним светом око нас. И то је оно што га чуди. Не прибегавајући одмах Хусерловом језику, покушајмо да интимно доживимо то његово прво чуђење. Он је проучавао математику и логику; он зна шта је извесност у чистом стању, јер она није нигде тако ослобођена сваке сумње као у логици и математици, што је квинтесенција извесности. И та га непосредна извесност чуди.

Кантова концепција му смета, јер је у његовој филозофији проблематика извесности оптерећена елементима који му изгледају сувишни, као, на пример, ствар по себи која не припада непосредно извесности о свету – или априорно та структура која претходи сваком искуству, а о којој такође не поседујемо никакву извесност. И једно и друго замућује извесност. Боље је да пођемо од ње саме, од њене непосредности. То је Хусерлова почетна тачка. Полазећи од ње, он се бори и брани у три смера.

Бори се пре свега *против психологије* и интроспекције. Он ни у ком случају ни на који начин неће да буде изјед-

начаван са онима који наводно проналазе темељ извесности у опису унутарњих стања свести. Он упорно – и по нама с правом – подвлачи да су она психичка стања која можемо да посматрамо, на пример помоћу интроспекције, за нас предмети исто колико и предмети спољашњег света; то су, разуме се, психички објекти, али ипак објекти. У томе је он још веран Канту, јер и по Канту све што се може описати о нашој свести већ је објективизована свест. У сваком случају није а ргіогі. Хусерл неће да спада међу оне који се задовољавају интроспективним описима психизма. и који се тако на крају губе у субјективизму, то јест, у некој врсти емпиризма. А ускоро се на тај начин, попут енглеских емпириста, доспева и до идеализма. Сетимо се Берклија; Хусерл неће да има никакве везе с објективацијом свести и, уопште, са психологијом. Оно што он тражи, мора да буде непосредно и изворно.

Затим се бори против Декарта – мада према њему осећа највеће дивљење – довољно је да се сетимо његових *Картезијанских медитација*. Картезијанској методи замера да потпуно апстрактно одсеца cogito од свега осталог, тако да је неизбежно велико удаљавање да би се преко божанског савршенства поново дошло до света објеката. Међутим, доживљени cogito није никад изолован, он поседује реалност у томе што означава ego cogito cogitatum. Што значи: један субјект (једно „ја") увек мисли *нешто*, неки објект, неку ствар. То је управо оно што се у мисли непосредно, првобитно доживљава. А на тој очигледности, Хусерл хоће да утемељи своју извесност: оно што мисао тако мисли изворно, он неће конструисати, него ће се задовољити тиме да то *опише*.

И на крају, наступа против *Канта и кантијанизма* управо зато да не би дозволио нејасним елементима да замраче оно непосредно доживљено. Видели смо већ: он одбацује кантијански дуализам „феномен-ствар по себи" као конструисану априорност. Кантова концепција, по којој сазнање важи само за феномене, своди се код Хусерла на неку врсту релативизма који не одговара захтеву

једне апсолутно утемељене извесности. Ништа не може да одврати Хусерла од тог филозофског финалитета. Он – попут готово свих великих филозофа – хоће да најзад утемељи *праву* филозофију, то јест, *извесност*. Ништа мање.

Покушајмо да резимирамо његову доктрину. Он почиње са истраживањем свести. Зашто? Зато што је све што је свести дато, доступно једино путем *конституције смисла* од стране саме свести. Та се конституција свести мења сходно *сфери* (области) објекта према коме је посматрана свест усмерена. Филозоф би требало да не буде усмерен према стварима у свету, него према *начину на који су нам ствари дате*, то јест, према стварима као феноменима. Зато је Хусерл, да би означио своју филозофију, одабрао термин *феноменологија*.

Метода свођења, *редукције*, омогућиће да се „свет стави у заграде". Поглед филозофа се враћа свести, у којој се конституише смисао, ма какав он био. Хусерл у својим анализама радо позајмљује примере из сфере *перцепције*, јер се по њему прво конституисање неког смисла, о свету који нас окружује, остварује кроз перцепцију.

Али, кад се поглед враћа субјекту, није довољно једноставно *описати* деловање свести. Треба јасно указати на оно што је *суштина* перцепције или сећања, или маште итд, и показати како се конституише *одговарајући интенционални објект* (другим речима, *његов корелат у свести*). Само пошто се разјасне активности свести једним рефлексивним ставом, моћи ћемо разумети и како се долази до одговарајуће објективације.

Хусерл је прешао са конституције математских објеката на испитивање логичких објеката (*logische Untersuchungen*), да би затим анализирао конституцију ствари и коначно, конституцију виших структура, у оквиру којих се могу разликовати разни нивои смисла.

Његова веома позната девиза „Ка самим стварима", нипошто не позива ка неком наивном реализму. Она значи да је неопходно схватити суштину свести ако се

жели да „било које бивствујуће постане доступно *интенционалној свести*".

У свом касном делу под насловом *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*, Хусерл узима као тему европску историју и покушава да објасни кризу коју Европа доживљава.

По његовом мишљењу, та је историја омогућила процват владавине разума и он је, према томе, сматра резултатом целокупне рационалистичке традиције у потрази за једином универзалном филозофијом. Па ипак, по Хусерлу, све су науке, на тајанствен начин, запале у кризу. Она се уопште не односи на успехе појединих наука, него на филозофско значење заједничке истине на којој су утемељене. Упадљиво је колико су у Хусерловим текстовима бројна упозорења: *не би требало веровати..., не би ме требало схватати на тај начин...*, итд. Он стално настоји, такорећи, да дефинише „место" у коме се одвијају његове мисли, како би их оградио *против* психологизма, картезијанства и кантијанизма.

Шта је *феноменологија?* Унутар тог појма, постоји извесна двосмисленост између *методе* и *доктрине*.

Да ли је реч о једној методи, једном начину прилажења проблему, или о једној систематичној доктрини? Прави би хусерловац одабрао управо такву алтернативу, зато што је, по њему. већ сама метода једна доктрина. Метода и доктрина чине једно, извесност се темељи на самом чину примењивања методе. Феноменолошка метода заправо није само пут који води ка извесној доктрини, већ је уздигнута ка доктрини, јер прати кретање прве интенционалне извесности.

Али онда се поставља питање: зар идентификација методе с доктрином не доводи код Хусерла до несхватања неких његових појмова? Читалац који мисли да је схватио Хусерла, или који и сам говори његовим језиком, упада можда у замку у којој се извесне речи користе час у њиховом традиционалном смислу, час на хусерловском

језику. На пример, реч „феномен" – видели смо то код Канта – означава „оно што се појављује", а не ствар по себи. Међутим, по Хусерловој методи, феномен треба да буде сматран правим корелатом свести, тако да ту нема никаквог дуалитета: без дуалитета феномен – ствар по себи, „феномен" добија потпуно други смисао. Многи појмови морају према томе да буду транспоновани из основа њиховог традиционалног смисла, а тешко је промишљати их јасно у пољу рефлексије која искључује дуалитет.

Можемо се упитати: да ли је Хусерл превазишао традиционалне алтернативе као што су реализам-идеализам, реализам-номинализам, рационализам-емпиризам, да би, као што он то тврди и као што се нада, постигао већу дубину, или је, поистовећујући методу и доктрину, само избрисао те алтернативе.

Хусерл, по свој прилици, практикује неку врсту методолошке аскезе. Он искључује многе појмове, на пример, као што смо видели, ствар по себи и априорно. Настоји да се искључиво држи непосредног искуства свести. Одбија да „конструише", хоће да описује. То је управо оно што замера Канту: његов начин да конструише искуство помоћу категорија, целог апарата сазнања док он, Хусерл, хоће само да *опише* начин на који су нам феномени дати.

Могли бисмо поверовати да по њему треба или овај или онај сто да опишемо; али то уопште није тачно. Хусерл жели да опише *феноменалност, датост* феноменалног. Начин на који сто улази у моје искуство. Задатак је феноменологије да анализира чин свести у коме нам је феномен дат. Реч је о некој врсти рефлексивног описивања.

Сад разумемо зашто се Хусерл брани од интроспекције: он то чини управо зато што „рефлексивно описивање" и интроспекција имају тенденцију да се мешају. Хусерл трага такорећи за непосредном анализом, дескриптивном рефлексијом феномена као доживљеног-у-искуству.

Феноменолошка редукција, како је сам Хусерл назвао своју методу, састоји се у томе што се феноменолог пре свега ослобађа фундаменталне тезе сваког искуства неком врстом методолошког обрта. То је фундаментална теза о стварности света. Свако природно искуство подразумева ту тезу по којој постоји једна обухватна стварност – не изричито исказана, теза о свету, присутном и стварном.

Међутим, феноменолог уопште нема намеру да оспорава ту тезу – што би га осуђивало на чист идеализам (по коме би свет постојао само у свести). Он жели само да је стави међу заграде – што његова слобода може да му омогући у сваком тренутку; према томе, не поричући је, он је одбацује „ван феномена", тако да она у његовој анализи неће више играти никакву улогу. Свет, дакле, није ни порекнут, ни доведен у питање – феноменолог напросто себи забрањује сваки суд о његовој стварности. Када је „теза" на тај начин стављена у заграде, онда су то и све науке које се тичу природе, уколико сматрају да говоре нешто истинито у вези са *стварношћу* овог света.

Оно што остаје нетакнуто феноменолошком редукцијом, јесте свест која у принципу сачињава *посебну област бића* и која може да постане подручје једне нове науке – феноменологије. Ту област бића можда можемо да илуструјемо једном сликом. Узмимо лист хартије. На једној страни налазе се феномени искуства, а на другој оно што се догађа у свести. Склони смо да узмемо у обзир једну и другу страну хартије. Али у Хусерловој феноменолошкој методи, оно о чему је реч је на неки начин оно што се догађа унутар тог листа хартије, то јест, сама *датост* феномена, *активност* свести којом је та датост омогућена.

Метода редукције у Хусерловој доктрини значи враћање свести самој себи, не као некој сталној супстанци, него као интенционалности која стварима даје смисао и која их конституише. Фасцинантна је чињеница да је упра-

во евидентност интенционалне свести загонетка – и она то, по мом мишљењу, и остаје.

Феноменологија ће, дакле, анализирати активност интенционалне свести. Основно је својство свести то да је усмерена *ка спољашњем,* ка предмету (предмети као својствени корелати свести, оно што се налази „насупрот" ње). Свест се „трансцендује" у правцу свог предмета и може да буде испуњена интуицијом тог предмета. Дајући свему смисао, она је усмерена ка оном што може да изврши њену активност, то јест ка предмету своје тежње. У току раније историје филозофије, свест је као *интенционалност* одиграла значајну улогу. Захваљујући том појму код неких великих мислилаца установљена је веза између „феноменологије" и „филозофије егзистенције". Најчувенији међу њима био је *Мартин Хајдегер.*

Покушајмо сада да повежемо методу редукције са доктрином интенционалности. Редукција омогућава да се „теза о стварности света" стави међу заграде, али свест остаје интенционална. Шта то значи? Значи ово: када се стварност природног објективитета, а са њим и практични однос према предметима корисним за живот, заустави стављањем међу заграде, онда постаје могућ један други поглед, другачије виђење – то јест, управо је феноменолошко виђење онда отворено за појаву ствари. Можда хусерловска редукција и није тако удаљена од оног обрта који је код Бергсона омогућавао чисту интуицију, када је инстинкт постајао „незаинтересован". Уместо да има виталну или инстинктивну реакцију, свест постаје способна за ново *виђење* изворног.

Кад камен прети да нам падне на главу, ми чинимо брз покрет да му умакнемо, не питајући се при том да ли је камен заиста стваран. Али када тематизујемо ту извесност стварности света и када је затим ставимо међу заграде методом редукције, ми можемо да искусимо известан феноменолошки став, близак естетском ставу: интен-

ционална свест доживљава феномене онакве какви су јој дати, дајући им у себи њихов смисао.

Хусерл описује ту конституцију феномена путем интенционалне свести поводом *опажања*.

Опажена ствар готово није ни ствар по себи, ни та свеска пред нама (емпиријска). Ми добијамо о њој мноштво „профила" и она је сложен систем разних изгледа које обухватамо опажањем.

Када станемо пред неки предмет, ми га видимо под извесним углом, па онда под неким другим, крај ове или оне обојене мрље, с оваквим или онаквим рефлексом, с оваквим или онаквим профилом – о томе смо већ говорили: ми никад не видимо конкретну коцку са свим њеним једнаким странама. Према томе, оно што видимо, то су аспекти, изгледи, профили, а посматрана ствар је сложен систем непрекидног мноштва аспеката и скица које нам нуди непосредно искуство. Оно што називамо „виђеним предметом", није ништа друго него оно што опажамо. То је сложени систем чији тоталитет никад не поседујемо, али који се стварно састоји од оног што смо заиста опазили, одакле те разноликости. А по Хусерлу је апсурдно веровати да је стварна и права нека ствар која би се налазила иза појавног. Биће феномена је биће појавног, та два појма су једно и чине само једно.

Међутим, искуство не исцрпљује цело биће ствари. Јер увек, у бескрај, постоје и друге могућности, друге тачке гледишта, друге перспективе, други видови, друге скице. Ствар је увек богатија од оног што сам ја од ње обухватила у перцепцији, а ипак се она сама од тога састоји. Као што увек постоје и друге могућности, објективна стварност увек остаје *случајна*, увек је могуће да се извесни аспекти и извесне скице не слажу. Ту се Хусерл придружује научној мисли и модерној уметности, по којима не постоји никаква извесна кохерентност. Наука је у прошлости рачунала са вероватном извесношћу о кохерентности света. Није веровала да ту извесност поседује, али је веровала у могућност да је постигне. Међутим, код

Хусерла, појављује се мисао по којој нам никакав напредак науке не може зајамчити да на крају крајева стварно постоји космос, то јест, кохерентно јединство свих видова и свих перспектива. Хусерл чак говори о могућности не-света.

Сетимо се сликарства које се развило у наше време – главâ, телâ, чије су црте и удови прво били растурени, а затим произвољно опет компоновани. То сликарство одражава могућност крајње некохерентности, крајње произвољности света. Ту је дошло до продора сасвим другачије природе од оног отварања доживљеног у XVI веку, када се прешло са затвореног на бескрајни универзум. У оно време није више било *чврстог* непокретног места, али је јединство света и даље остало имплицитна поставка. Данас наука, филозофија, уметност отварају на неки начин могућност не-света, не-смисла.

Хусерл сматра своју филозофију „строго научном". А истовремено тврди да се одриче сваког прибегавања појму узрочности. Феноменологија настоји да анализира свест, а будући да је свест интенционалност, она не подноси никакву узрочност. Хусерл, дакле, оспорава опредмећујући психологизам који покушава да свест сведе на њене сопствене унутарње узрочне деривације. По њему, каузалитет је категорија која се не може применити на свест.

Тако радикално одбијање да интенционалност буде укључена у научни каузалитет, карактеристично је за ову епоху. Али, с друге стране, ту постоји очигледна сродност између Хусерла и Лајбница, између интенционалности свести и унутарње апетиције монаде. Сам Хусерл се често позивао на Лајбница.

Иза такве доктрине о интенционалној свести, која садржи и могућности не-света, вреба опасност солипсизма, јер увек постоји само једна и јединствена свест. Зато се проблем другог, друге свести, непрекидно поставља с посебном оштрином. Шта може да буде *други* под владавином феноменолошке редукције?

Други – неки *alter ego* – конституише се у свести путем аналогије са *Егом* – а у исти мах као стран сопственој свести. Из те је противречности Хусерл извео појам *трансценденталне интерсубјективности*, који нећу овде даље да објашњавам.

Читалац је свакако запазио чињеницу да, излажући Хусерлово учење, нисам постигла исти степен јасноће као код других филозофа. Хусерл није „мој" мислилац. По мени, сувише је осцилација у његовим размишљањима. Његова се претензија на непосредност изражава кроз сувише бројне и сувише компликоване речи, па ми се дешава да не знам да ли се ту налазим пред дубином или пред димом и маглом.

Чак бих била склона – будући да је књига унапред конципирана да остане непотпуна и дисконтинуирана – да једноставно изоставим Хусерла. Али то је немогуће: његов утицај на савремену филозофију, као и на разне хуманистичке науке, сувише је очигледан и дубок. Покушала сам да учиним најбоље што сам могла. Али опомињем читаоца: филозоф се може разумети – као што сам већ напоменула – једино када се успева *мислити са њим*. То је овде једва било могуће.

Хусерл се надао да ће с феноменологијом превазићи велике алтернативе филозофије: емпиризам и рационализам, реализам и идеализам, номинализам и есенцијализам. Сумњам да је у томе успео: није ли он те алтернативе пре замаглио или избрисао?

Позивао је да се „крене ка самим стварима"! Али свест је у исти мах за мене биће објекта. Позивао је на „враћање ка свести"! Јер феномен је дат једино давањем извесног смисла и интенционалношћу која тежи ка некој суштини, тако да ту имамо посла с неком врстом трансценденталног идеализма. Осим тога, перцепција се распада у безброј могућих „профила", а томе одолева једино апсолут интенционалне свести, суочен са случајношћу ствари. Хусерл, најзад, разрађује неку врсту теорије о идејама, у кантијанском смислу, будући да јединство објекта мора да буде

нека антиципација свести – постављена као задатак (*aufgegeben*), а не дата (*nicht gegeben*) као код Канта.

Томе треба додати чињеницу да се разна тумачења и коментари најверних Хусерлових следбеника међусобно разликују. Свако има свога Хусерла, тако да изгледа да се хусерловска феноменологија распада на мноштво разних филозофских профила – слично оном процесу коме, по Хусерлу, подлежу ствари у „перцепцији".

Па ипак, Хусерл као да је свугде присутан. Можда је чак његова нејасност увећала утицај његовог дела. Он је извршио пресудан утицај на Хајдегера и на Сартра, као и на многе друге савремене филозофе чија се истраживања не би могла ни замислити без њега, нарочито у области естетике, на пример у делу Пољака Ингардена. Он је обновио филозофски језик – не баш на најбољи начин, јер док је настојао да постигне непосредност, постао је сложенији, нејаснији, уопште мање разумљив. Међутим, нови проблеми, које је поставио или они које је умео да искаже на нов начин, изазвали су после код филозофа дубока и плодна чуђења, те су проблеми који су тако никли заузимали често централно место у њиховим делима. Али његов начин постављања питања није утицао само на филозофију и на хуманистичке науке, него и на савремену уметност. У ствари. можемо се упитати да ли је заиста реч о утицају – или је – као што сам склона да верујем – дошло до исте дубоке промене свугде у начину мишљења, омогућујући у исти мах и Хусерлову феноменологију и „модерну уметност".

Један пример: кад посетимо Пикасову ретроспективну изложбу на којој се налазе дела из свих његових периода, истичемо јасан утисак да је Пикасо у сваком периоду, па чак и на сваком платну, настојао да слика по неком унутарњем налогу. Он не прихвата да му проблеме поставља спољни свет. „Налог" је сваки пут нов и произвољан, а задатак је сликара да га учини нужним остварењем *тог* дела. Тај начин разраде нужног на основу произвољног налога, подсећа ме на Хусерла. То је готово

демијуршки процес у коме човек одбија да прихвати нешто „дато" и у коме се он усамљенички конструише, а затим заиста мора да остави место другима. То је проблем с којим се носи. Он признаје реалност света који га окружује само на сасвим посебан начин, разграђујући га на бесконачан број узастопних, фрагментарних аспеката, тако да сваки пут мора да га реконструише сходно свом унутарњем налогу. Никад га не докрајчавајући. Многе од тих тема налазе се у Хусерловој феноменологији.

МАРТИН ХАЈДЕГЕР (Martin Heidegger) 1889-1967

Хајдегер је био пореклом из Јужне Немачке, из Шварцвалда, и остао је веран области у којој се родио. Постао је доцент на универзитету у Фрајбургу у Брајзгау, на коме је студирао и опет је тамо стекао титулу професора, после кратког интервала проведеног на Марбуршком универзитету. Тамо сам пратила његова предавања током једног семестра – који никада нећу заборавити. Било је то у пролеће 1933. Хитлер је тек био дошао на власт, а Хајдегер је ускоро после тога постао ректор Универзитета и на тој функцији остао око годину дана. Затим је дао оставку и политички занемео.

Највећи део свог времена провео је у Шварцвалду. Тамо је поседовао кућу и тамо су га посећивали. Не носи случајно једно од његових најчувенијих дела наслов *Holzwege*, термин који означава стазе које су створиле дрвосече на свом послу. Човек замишља да те стазе некуд воде – али оне не воде никуда, у најбољем случају до неке чистине – а видећемо да та реч, „чистина", у Хајдегеровом веома особеном језику поседује и сасвим посебно значење.

Хајдегер је био човек малог раста, здепаст. Носио је готово увек кратак капут необичног, помало војничког или извидничког кроја; био је закопчан до врата, са два велика права ревера и појављивао се пред људима с неким изразом изазова, самопотврђивања и самоодбране, као да је увек очекивао да буде нападнут.

Имао је црне очи, посесивне, а у исти мах одбојне, као да није хтео да види своју осунчану околину. Са људима

није лако ступао у везу. Али имао је своје ученике. У једном нормандијском дворцу 1955. године организован је седмодневни колоквијум посвећен Хајдегеровој филозофији, у којем је учествовао са групом француских и немачких студената. Стајао је међу њима, мален какав је био, као унутар неке заштитничке куле. После неколико дана, учесници су се побунили против његове верне страже и Хајдегер је морао да изађе из куле.

Он несумњиво није био склон дијалогу. Повлачио се у себе, у неку врсту медитативног дијалога, са честим понављањима, тако да су његове формулације деловале као да потичу од првосвештеника неке нове литургије или последњег свештеника заборављене вере.

Хајдегеров однос према *језику* је тако посебан да се његове „фундаменталне мисли" или његова „основна доктрина" могу превести само *његовим сопственим терминима*. Исковао је толико нових речи, или употребио толико старих речи на неуобичајен, нетрадиционалан начин. да је немогуће укратко их објаснити. Појмови којима се он служи не могу се превести другима, они се ни на који начин не могу одвојити од филозофског правца који се кроз њих и у њима остварује. Та немогућност поново доказује колико је Хајдегер стално заузимао одбрамбени став: његове мисли се не могу додирнути без њиховог вербалног оклопа. У основи, то није *филозофска одбрана* (јер филозоф увек настоји да још једном искаже *на други начин* то што је мислио), то је *поетска одбрана*: јер стварно је основно својство сваке поезије да *је онаква каква јесте* и да не може да буде другачија – она се не може ни преводити, ни тумачити.

Хајдегер је често настојао да изазове утисак да је своје мисли изрекао из дубине самог језика, као да су чекале, успаване у немачком или грчком језику, или у етимологијама, да их он коначно открије. Томе треба додати безбројне варијације које је тај виртуоз изводио помоћу префикса и суфикса (на пример: *bergen, verbergen, Verborgenheit, Unverborgenheit, Verbergung*, итд). Али можемо се упитати,

није ли управо супротно: да ли Хајдегеров језик *присиљава* језик, супротно својој склоности, да се подвргне његовом сопственом деспотском и често произвољном декрету, његовој сопственој поетској моћи. Тврђење самог Хајдегера, по коме је стваралачки човек неизбежно *gewalttätig* (неко ко „врши насиље"), изгледа да заиста важи и за њега.

Могло би се нешто слично рећи поводом утицаја који су за њега били пресудни: Хегел, Кјеркегор, Хусерл. Када читамо Хајдегера, нарочито кад почне да напада друге мислиоце, на пример Канта, увек имамо утисак да он тим текстовима прибегава једино да би исказао сопствену мисао – не супротстављајући им се, него стварајући утисак да у њима коначно проналази неки дотад скривени смисао.

Ако је тако радо „коментарисао" предсократовце, он је то можда чинио зато што су му једино сачувани фрагменти лакше омогућавали да им поетски припише своје сопствене битне мисли.

Најаутентичнији и несумњиво најдубљи утицаји којима је стварно подлегао, били су, поред старих Грка, утицаји двојице песника, Хелдерлина и Ничеа.

Покушајмо сад, поводом неких тема његове филозофије, да карактеришемо начин његовог мишљења.

Чини ми се да је најдубљи импулс његове филозофске рефлексије *трагање за исконским* (*Ursrünglichkeit*). Другим речима: по њему сви филозофски проблеми, онакви како су постављени, преоптерећни су предрасудама. Никад нису довољно *разоткривени*. Хајдегер би хтео да постави оно прво, изворно питање, оно које се крије у свим осталим питањима као да је већ добило свој одговор. Неистинито, које се свугде провлачи, по њему је нешто само по себи разумљиво. Та потреба за изворним постојала је већ и код Хусерла. Али код њега се питање односило на искуство „ствари". Хајдегер непрестано поставља *питање бића*, које је за њега питање питања, превасходно, прво и последње питање.

Хајдегер трага за *бићем бивствујућег*. То питање се непрекидно поставља.

Хајдегерово филозофско чуђење је, без сумње, оно што је најаутентичније и најдоследније у његовој мисли. Он се чуди: „Зашто постоји нешто, а не ништа?" То је, мислим, код њега оно најосновније: његово „зашто" није усмерено ка ништавилу, него ка бићу. (У том погледу, могли бисмо супротставити Бергсона, који се питао да ли је уопште могуће мислити ништавило, и како је то могуће.)

Питање бића бивствујућег може да буде схваћено једино полазећи од тог чуђења. У „бићу" је садржан начин деловања, кроз које бивствовање стиче своје присуство. „Биће" је ту глагол, а не именица.

Хајдегер, дакле, разликује „бивствујуће" од „бића". Бивствовање дугује своје бивство бићу, а биће јесте само као бивствујуће. Па ипак – а то је пресудно – бивствујуће „скрива" биће. Узмимо један пример: оловка је на столу, она је дрвена, жута, с позлаћеним врхом, а пише црно. Та је оловка нешто бивствујуће, али њено биће није дрвено. Оно није ни жуто, ни позлаћено и њено се биће не може користити за писање. С друге стране, њено биће није ни нешто што би и даље постојало кад би се одсекло дрво, одузела жута боја, позлаћен вршак, црни траг писања. Биће није оно „што остаје". Оно би и само нестало са свим особним својствима и с корисношћу оловке, а оно је ипак „нешто друго" него што су својства и та корисност. У том смислу, може се рећи да својства и корисност бивствујућег *прикривају* његово биће.

Постоји, по Хајдегеру, још нешто што доприноси прикривању или замрачивању бића бивствујућег – а истовремено и смисао питања постављеног у вези са њим – то је *обичајност*, нарочито „саморазумљивост, безупитност обичајности" навика, која не изазива никакав проблем, а састоји се у томе да се бивствујућим служимо сходно његовој корисности – дакле: цео *технички свет*, као и свет егзактних наука. Кад се бави таквим активностима,

субјект се губи у безличној анонимности и постаје неспособан за аутентично питање о бићу бивствујућег.

Међутим, трагање за *истином* постаје могуће једино откривањем смисла тог првобитног исконског питања.

Да би објаснио смисао истине, Хајдегер прибегава грчкој речи *aletheia* „оно што више није скривено". Он је преводи, између осталог речју *Entschleierung* („скидање вела, откривање"), а под тим подразумева откривање бића. По њему се истина никад не налази у рационалној кохерентности, него у „визији" бића, које се најпре „скривено" оруђем којим располаже, разоткрива пред исконским питањем (*Urfrage*).

Упадљиво је да код Хајдегера објективност, објективно знање уопште, увек представља препреку у потрази за бићем. Наравно, велики мистици су мислили на сличан начин. Сетимо се, на пример, св. Јована Крститеља који је говорио: „Склоните се, да бих видео." Питање је шта се онда указује као биће, с ону страну објективности. Суочена са тим, већина је ћутала.

Парадоксално је што је Хајдегер открио да, с ону страну корисног бивствујуће прикрива биће. *језик,* с његовим обиљем речи и могућности вербалног израза. Биће се, за њега, открива у могућностима језика – а ја бих додала: у могућим *играма* речи.

Бергсон је осећао крутост речи као једну од тешкоћа филозофског израза, јер за њега се оно битно налазило у неком флуидном настајању. Хајдегер је, напротив, земаљски мислилац: он непрекидно копа по геолошким слојевима речи. Нисам, међутим, без разлога поменула „игре речи". За њега су речи важећа замена за биће. Али ако речи замењују биће, губи се одговорност.

Исконско чућење тиче се, дакле, бића бивствујућег. Али не треба настојати да се то биће бивствујућег схвати помоћу неког рационалног закључка, будући да се искуство не схвата на исти начин као и наука. Оно што је неопходно, то је известан начин схватања који се остварy-

је „пре" сваког суда. До њега не води расуђивање већ напротив, на основу таквог „схватања" резоновања постају могућа. Реч је о егзистенцијалном искуству: ја се чудим бићу бивствујућег кад је егзистенција пробуђена.

Шта је, дакле, *егзистенција*? О њој смо већ доста говорили поводом Кјеркегора. Сад је поново налазимо код Хајдегера, а затим ће нас она још занимати поводом Јасперса – два мислиоца који се изричито на њу позивају и који су, сваки понаособ, разрадили извесну „филозофију егзистенције" иако су одбијали да буду називани егзистенцијалистима.

Хајдегер објашњава реч „егзистенција" кореном речи *existere* (*ek-sistere*) која значи „појавити се изван...", „нићи из..."

Егзистенција је пре свега откидање: откидање од чега? За Хајдегера, то је откидање од само-по-себи-разумљивог, од обичајног, од „односа корисности", од повезаности средстава или оруђа с њиховим сврхама, од нашег прилагођавања свету који нас окружује. Егзистенција се откида од односа по-себи-разумљивог које прикрива исконско питање о бићу бивствујућег. Откидајући се тако, егзистенција изазива само за себе *могућност*. За Хајдегера, могућност је суштинска категорија. Егзистенција је оно што у себи има могућности.

Према томе, онај ко егзистира, има могућност. Међу њима је једна одлучујућа, а то је да је могућност сваког тренутка коначност и извесност смрти. Онај ко егзистира, открива своје биће као „биће за смрт" (*Sein zum Tode*).

За Хајдегера, смрт – а врло је важно да се то разуме – није само будући догађај, или нешто што нас можда вреба, она није у будућности. *Као могућност, она је већ сад конститутивна за егзистенцију* (оног које постоји). Заправо, *биће-за-смрт* је оно што егзистенцији даје њене могућности. Кад не би било тако, припадало би у потпуности техницитету бивствујућег, за њега не би било ни могућности, ни егзистенције.

За егзистирајућег није толико реч о томе да размишља о смрти, колико о једном присвајању: егзистирајуће прихвата сопствено ништавило као биће за смрт и откида се тако из непрозирне приручности корисних ствари које сачињавају свакодневни живот у његовој баналности, усред којих се гуши чуђење у суочењу с бићем бивствујућег.

Тим откидањем, егзистирајуће не открива само своје сопствено „биће за смрт", него и уопште, да *се налази* у посебној и одређеној ситуацији, на једном месту, у једном времену. Тај начин „налажења себе у..." игра велику улогу код Хајдегера. Егзистирајуће открива да се налази у једном свету (Хајдегер то назива „биће-у-свету"), увек у сасвим посебним временским и просторним околностима, које није само одабрало. Ту произвољну датост једне ситуације у свету Хајдегер назива *Geworfenheit* (стање нечег што је *бачено*, било где): он тиме изражава чињеницу да је егзистирајућем у почетку суштински страна ситуација у којој се налази.

Ту треба да уведемо средишњи Хајдегеров појам, а то је *Dasein*. Ја то не чиним радо, јер та реч која се не може превести игра пресудну улогу и код Хајдегера као и код Јасперса, али за сваког од њих поседује сасвим различит, готово супротан смисао, што непрекидно изазива озбиљне неспоразуме.

Хајдегер описује *Dasein* као бивствујуће коме је *Dasein* поверено у његовом бићу као биће које он треба да буде док егзистира. Понављање термина који треба објаснити у исказу који га објашњава и само је индикативна упитаност два различита момента.

Код Хајдегера *Dasein* је готово синоним за „човека", утолико што реч означава бивствујуће које открива *да је* ту, на једном месту, у једној ситуацији у коју је бачено. То је први *феноменолошки* моменат: он је описан, дескриптиван. Други моменат је *егзистенцијалан*: он апелује на могућност *Dasein*-а, који као „егзистирајући" (дакле: као

слобода) *treba da bude* своје (право) биће (дакле: један задатак).

Чињенично стање (*Faktizität*) *Dasein*-а обухвата два момента: баченост у свет и биће за смрт. Биће *Dasein*-а конституише се кроз оба, тако да се може истргнути ради дохватања могућности. То је чињенична ситуација (*Faktizität*) самог *Dasein*-а која му, ако је прихвати, отвара могућност егзистенције.

Да би била прихваћена, сама та чињенична ситуација мора бити на неки начин „присутна" у самом *Dasein*-у, она не може да буде само спољашња датост. Хајдегер објашњава да префикс *Da* означава битну отвореност *Dasein*-а, отвореност према сопственом *Da* као и за *свеш* у коме са налази, у коме је *ш*у. *Dasein* се објашњава као „биће у свету", не захваљујући неком другом бивствујућем, него утолико што је оно само чистина (*die Lichtung*; то је извесна песничка игра речи, карактеристична за Хајдегера, са чудном замрачујућом светлошћу која му је својствена).

Овде треба разумети нешто важно: *Dasein* као биће-у--свету није с једне стране датост, а с друге, слобода ограничена том датошћу. него је стварно присвајање себе путем *Dasein*-а као отварања свету и бићу-за-смрт. Оно кроз егзистенцију присваја своју стварну ситуацију, постаје способно да „наговести" биће бивствујућег.

Прво велико Хајдегерово дело, које је упркос каснијим бројним радовима остало његово главно дело, носи наслов *Биће и време*. Како Хајдегер повезује та два термина? По њему. основна дискусија о временитости је она о *будућем*. Видели смо, биће-за-смрт припада бићу *Dasein*-а, а то је смрт могућа само у будућности. Хајдегер одмах додаје: будуће не означава ту неко „сад" које се још није „остварило" и тек ће да се оствари, него стварно значи *Zukunft* (будућност) у оквиру које *Dasein* по себи долази. Битно је, дакле, одмах разумети да време за Хајдегера уопште не представља спољашњу димензију у којој би се *Dasein* на неки начин „одвијало" и коначно „умрло", него унутарњу

конституцију, структуру самог бића *Dasein*-а. „Предњачећи" (*Vorlaufen*) као биће-за-смрт *Dasein* се као бивствујуће углавном налази у свом будућем бићу.

Хајдегер исто тако оперише и са прошлошћу, коју назива *Gewesenheit* и која се као таква „рађа из будућности". *Dasein* прихвата егзистирајуће у свим ситуацијама „бачености" које је већ било његово уколико је било у свету, тако да његово будуће *Dasein* може да буде само „оно што је увек било", дакле, његова сопствена „прошлост".

Остаје *присуство*, увек посебна ситуација оног *Da*: егзистенција захвата путем деловања оно што се нуди у свету који је окружује. Видимо, по тим кратким и упрошћеним примерима, како та мисао меша феноменолошки метод с егзистенцијалном анализом. Кроз егзистенцију, биће и време се могу извести једно из другог, док се у исто време узајамно оживљавају и из тога произлази начин *рефлексивне онтологије* која није говор о бићу, него анализа враћања *Dasein*-а њему самом.

Да би Хајдегерову мисао учинила схватљивом требало би да објасним још известан број неопходних појмова као што су, на пример: *Entschlossenheit* (одлучност), *Schuldigkeit* (ситуација кривице), *Sorge* (брига), *Furcht* (страх), *Angst* (зебња), итд. Од тога морам да одустанем. Запамтимо само основну црту: суштина бића није више, као често у традицији, вечност, него тренутак, временска димензија постаје актуелно присутна за егзистенцију. Биће и време се појављују испреплетени у узајамном односу. Бивствовање открива смисао свог бића развијајући јединство структуре бриге у временитости и обрнуто. Уобичајене представе будућности, садашњости и прошлости као неаутентична временитост бивају одбачене. Оне су само у *аутентичној временитости* допуштене једино са њиховим егзистенцијалним смислом. Изворна димензија је, дакле, будућност, а ова је коначно као биће за смрт аутентична будућност. Хтели бисмо да приговоримо Хајдегеру бескрајну будућност у којој нешто

друго још увек може да се догоди и што припада непрекинутој неаутентичној и бесконачној временитост. Али се друга може извести из перспективе прве.

Хајдегер објашњава како се конституишу обични и традиционални временски појмови. Они припадају безличном свету „оног" што у основи није нико и према томе више није *за смрт*. Зато можемо да имамо само представу о бескрајној будућности - неаутентичу, анонимну. Егзактне природне науке користе управо ту неаутентичну временитост. На тај начин прикривају истину уместо да је разоткривају, спречавају да се постави питање бића бивствујућег. Али филозофија, у том погледу, сноси још већу кривицу кад хоће да буде *научна* у истом смислу те речи. Она чак гуши смисао питања, које је у правом смислу речи *људско* питање – оно које може да постави само *Dasein* као егзистирајуће.

Основно питање бића бивствујућег је, другим речима, питање истине, оно је у основи једино које је Хајдегер икад желео да постави. У том погледу он формулише три захтева: строгост мисли, брижљивост израза и економију језика. Али ти захтеви немају уопштавајући смисао и Хајдегерова филозофија не поставља објективне критеријуме. Они проистичу из самог дела.

Традиционалност је основним условом и дужношћу сматрала да онај који трага за истином мора изнутра да се припреми својом непристрасношћу да је прими. Реч је о томе да се треба ослободити страсти, осећања, субјективних импулса, тако да се буде слободан и отворен за објективност. А шта је та *објективност*? Најчешће, али не увек, помишља се на стање ствари какве се показују у стварности с којим се *суочава* онај који тражи. Али не увек: могло би да буде речи и о прошлим датостима, чиновима или историјским збивањима која су била *таква*, а не друкчија и које би требало спознати као такве— допало се то истраживачима или не. Затим постоји још она друга *објективност* која се више своди на разумевање, на опонашање или *подражавање* неке туђе субјективности –

на пример када истраживач жели да нађе разлоге неке историјске одлуке, да проживи у себи самом духовни развој неког песника, или психички процес менталног болесника: он онда настоји, прибегавајући сопственој субјективности, да схвати шта је стварно било доживљено. Чак и у религиозној области – а и у мистици – налази се тај захтев унутрашње тишине и непристрасности као услов трансцендентујуће инспирације. Може се, на пример, мислити на једну од Игнацијевих *духовних вежби* која се састоји у томе да се као језичак на ваги, јача сопствена хоризонтална воља, како би душа на тај начин у свом очекивању била пријемчива и осетљива за истину.

У свим тим примерима истина је наспрамна и захтев за *објективношћу* и за *непристрасношћу* тиче се истраживача који мора да води рачуна да дешифрује и прихвати ту истину не мењајући је и не замућујући је. Истраживач се ослања на *стварност* независну од њега, а истина за коју верује да ће је коначно наћи и формулисати морала би да одговара традиционалној дефиницији *adequatio intellectus et rei*.

Али за Хајдегера такав очити процес, нарочито у научном истраживању, спада у област неаутентичног. Истраживач се стварно креће само ка средишту бивствујућег, чак и не постављајући питање бића бивствујућег, не постајући, дакле, свестан имплицитно присутних претпоставки у истраживању, које би му омогућиле да их доведе у питање. Ту не може, према томе, да буде реч о истини. Истраживање истине не би могло и да се задовољи са *adequatio*, са бивствујућим; истина мора да буде *aletheia*, дакле разоткривање симплицистичких претпоставки које унапред одређују истраживање. Али те претпоставке се могу доводити у питање једино путем анализе бивствујућег, које пропитује или које тражи – дакле Хајдегеровом терминологијом, *Dasein*-а, анализе путем које сам *Dasein* улази у игру.

У *Критици чистог ума* Кант је, такође, осветлио опште субјективне предуслове сваког искуства и сваке

науке. Хајдегер сада тражи у *Dasein*-у предуслове сваког правог питања о истини као питања о бићу бивствујућег. Будући да је сам *Dasein* у игри, Хајдегер развија неку врсту рефлексивне *анализе трансценденталне афективности*, где се питање истине може аутентично поставити једино тако ако се *Dasein* успостави, пошто је прихватио своје *биће за смрт*, свој пројекат и своју зебњу и извршио раскид да би приступио егзистенцији.

Смрт, дакле, у трансценденталној афективности, игра одлучујућу улогу – не као будући догађај, што би било неаутентично, него као увек надолазећа могућност, која сваком тренутку даје његову јединственост и не престаје да као ништа ништи биће бивствујућег: биће и његов пројект , трчећи у сусрет смрти, користе околни свет као скуп средстава (*zuhanden*), док брига с једне , зебња, с друге стране, сведоче о аутентичној егзистенцији. Уз то спада и кривица (*Schuldigkait*) далеки одјек исконског греха, који је увек већ ту као знак актуелног поништења путем смрти.

Хајдегер и његови следбеници једногласно љутим гласом тврде да у фундаменталној анализи, која служи као увод у питања смисла бића, ниједна реч која практично означава афективна стања није схваћена у њеном психолошком смислу. Ми се истина налазимо у онтолошком трагању. Међутим: када се верује језику као што то чини Хајдегер, кад се он схвата озбиљно као што то он чини, није могуће пренебрегавати атмосферу и хармонију једног тако лепог речника. Хтели ми то или не, он је ту и испољава свој утицај. Разуме се, свакако, да те речи не означавају *субјективна* афективна стања. Рекли смо, реч је о трансценденталној афективности. Оне ипак означавају или афекте, или пак немају никакав смисао (афективно).

Том афективно богатом језику, као и чињеници да су услови и критеријуми рационалне разумљиве мисли одбачени, као припадајући неаутентичности једне свести, која безупитно прихвата околни свет, придружује се чудни ауторитативни тон те филозофије. Мисли ,или заузети

ставови *не нуде* се читаоцу, него се представљају без оправдања, као једино могући. Читалац није позван да контролише или разликује. Присуствујемо, дакле, нечем налик на пророчанство. Оно се или признаје или не, а читалац се услед тога налази међу изабраним – он је дакле један егзистирајући *Dasein*, који може да постави аутентично питање истине смисла бића; или ће пак остати изван, међу безбројним *или* анонимним од којих свако у својој неаутентичности није или не може бити једна чистина (lichtung), једно тако рећи људско биће.

Постоји без сумње веза између скривене претње тог литургијског језика чији се поетски изрази понављају као да дочаравају тајне силе Хајдегеровог скретања ка националсоцијализму, кад је 1933. постао ректор новог режима, чијим је ауторитетом Хусерл као Јеврејин искључен са Универзитета – Хусерл, коме је он посветио своје дело *Биће и време*, у знак поштовања и пријатељства.

Па ипак: Хајдегер је без икакве сумње филозоф – *једини међу савременицима*, како је Јасперс имао обичај да каже – он који је упркос дугогодишњем пријатељству с Хајдегером увек у његовој мисли запажао извесну празнину, једну недоследност, извесну слабост и неодговорност.

Филозофија није ни наука ни поезија. То међутим, нимало не оправдава филозофа да одбацује као *неаутентичне* критеријуме строге научности, ни да прибегава поезији како би од ње створио неку врсту магије или верског прогласа. па чак и кад је реч о егзистенцијалној слободи. За Хајдегера, доцније, егзистенцијално није више заузимало центар његове рефлексије и он је са фундаменталне анализе *Dasein*-а прешао на теорију бића, поводом које је развио неку врсту теологије сопствене песничке речи.

КАРЛ ЈАСПЕРС (Karl Jaspers) 1883-1969

Карл Јасперс је потекао из северне Немачке. Родио се у Олденбургу и целога живота је говорио оним сувим немачким у којем се изговара „s-pielen" (spilen), а не „sch-pielen" (špilen) и у којем је сваки сугласник разговетно одвојен од другога. То је давало његовом говору прецизност; кроз начин његовог изговарања видела се, у неку руку, писана реч.

Он је прво студирао право, али је после неколико семестара прешао на студије медицине. Медицина га је водила у психијатрију и он је неколико година био асистент на психијатријској клиници у Хајделбергу, где је радио са угледним психијатрима.

Тако он никада није похађао, како се то обично каже, студије филозофије. Његово образовање је било научно и медицинско. Своју дисертацију је писао из психијатрије. Затим је неко време предавао психологију на Филозофском факултету Хајделбершког универзитета. На крају, постаје професор филозофије.

Зашто није отпочео своје студије на филозофији? Целога живота био је испуњен љубављу и страхопоштовањем према тој дисциплини. Још као сасвим млад, објашњавао је у једном писму својим родитељима шта би највише волео да ради: најрадије бих, писао је он, да се бавим филозофијом; али не налази у себи ни ширине, ни достојанства ни величине једнога филозофа; у жељи да буде користан људима, он је хтео да постане лекар.

Када је много касније, 1921, био позван да преузме катедру за филозофију Универзитета у Хајделбергу, није се сматрао уопште спремним за то, иако се непрестано бавио

филозофијом. Зато је прионуо да себе темељно филозофски изгради.

Године 1937, националсоцијалистичка влада ће му одузети свако право да предаје на неком немачком универзитету. То се догодило из два разлога, од којих би сваки за себе био довољан: прво, због његових филозофских ставова, а затим и због тога што се оженио Јеврејком, што је тада важило као прекршај „брукања расе" (Rassenschande). Тек 1945, када су на крају рата Американци ослободили Хајделберг, Јасперс је поново заузео своје место за катедром. Немачка је лежала у рушевинама, а слушаоци на универзитету су већином били војници, повратници са фронта, изгубљени у физички и морално срушеном свету бомбардованих градова, пуних безбројних жртава ратног ужаса.

Одмах, у првом семестру наставе, одлучно се ухватио у коштац са проблемом: у тој ситуацији и суочен са људима пуним безнађа, Јасперс је назвао свој први курс, предавања „Проблем кривице" (*Schuldfrage*). Она ће бити објављена под тим насловом. Реч је о анализирању разних нивоа кривице, који треба да буду испитани у вези са сваким Немцем појединачно, као и с обзиром на све Немце као народ.

Склоп те анализе није важећи само за тадашње стање, него такође и за сва прошла и будућа стања, када људи морају да се подвргну испиту савести после окривљености за колективни злочин. Једно такво испитивање савести треба да буде спроведено без попустљивости и без мазохизма, без самодопадљивости, као и без оне лирски поједностављене реторике којом се велича признање кривице; и у тој књижици налази се, мислим, склоп трајне вредности који омогућује да се ствари изведу на чистину. Због тога ово дело, тачно датирано и тачно везано за одређени историјски догађај, спада управо у она дела која остају универзално важећа.

У годинама кад је Јасперс живео са својом јеврејском супругом у националсоцијалистичкој Немачкој, могао је

да упозна подмуклост већине људи. Пријатељи и колеге више нису смели да одржавају контакте с њима, не због личног непријатељства, већ из подлости, што је било много горе. Уз то је још ишло и искуство рата: обоје су били још од почетка принуђени да страсно желе пораз своје рођене земље, пораз неопходан за њихов спас. То је за њих био један од најстрашнијих видова тих стравичних искустава. Неколико година пред рат, већ 1936, када су скоро све земље света послале своје спортисте на Олимпијске игре у Берлин, Јасперс и његова жена осећали су се – као што је он касније често причао – „напуштени од целога света", због свих оних који су похрлили у Немачку.

Па ипак, били су обоје дубоко у души везани за своју отаџбину. Гертруда Јасперс потицала је из јеврејске породице која је живела у Немачкој већ вековима и била је везана свим нитима свога бића за традиционалну Немачку. Искуство из тих година она после рата никако није могла стварно да превазиђе; и то је, без сумње, био пресудан разлог због којег је Јасперс најзад прихватио 1948. позив који му је упутио Универзитет из Базела. Тамо је наставио свој професорски рад много после година када се нормално одлази у пензију. У Базелу се добро осећао. Ту се говори немачки, али је запазио, како у граду тако и у кантону, нешто од оне атмосфере коју су имале мале државе некадашње Немачке. И он је осећао да се традиција слободе малих политичких заједница боље сачувала у Базелу него игде. Пред крај живота постао је Швајцарац и грађанин Базела, не престајући да буде Немац.

Он је преминуо у осамдесетшестој години. Али он је био још дете када су му открили болест која га је, по предвиђању лекара, осуђивала на смрт у двадесетој или најкасније у тридесетој години. Како му је онда успело да доживи осамдесетшест година? Научио је да влада својом болешћу тако што је постао свој властити лекар. Целог живота водио је највећу бригу о здрављу. Он је умео да болест прими на себе, не потчињавајући јој се, да би успео

да свој живот стави у службу свога дела и својих студената, па тако и филозофије. Наметнуо је себи строгу дисциплину: на сваких сат и по прекидао би свој рад, прилегао би на софу да предахне за тренутак, дуго би кашљао и испијао помало млека – и то у савршено правилним размацима. Тако је владао својом болешћу и својим животом. Када су га упитали: „Шта радите сада?", он је одговорио: „Радим, иначе не чиним ништа." Тај живот, испуњен радом, омогућио му је да напише обимно дело које је објављено. Оставио је, осим тога, и значајно постхумно дело, које је обелодањено и делимично објављено старањем Фондације Јасперс у Базелу.

Јасперс је радо цитирао једну кинеску пословицу: „Треба бити болестан да би човек доживео старост." Ја ипак верујем да је он доживео тако дубоку старост из верности: прво, верности својој жени која га није дуго надживела; а онда, верности своме делу, филозофији и свему ономе чему се био заветовао и за шта се осећао везаним током целога свога живота. Верност је била суштинска црта његовог мишљења и његовог филозофског става. Дело и човек код њега су једно. Његово дело сведочи о његовој дубини, његовој филозофској строгости, његовом захтевању јасноће, чак и тамо где се потврђује његов смисао за густу таму ноћи и за скривену оностраност. Оно сведочи о немилосрдном захтеву који је он себи постављао током целога живота.

За своју жену је говорио да га је увек држала будним, изложеног светлости апсолутног захтева. То не би смело бити погрешно схваћено: строгост захтева код Јасперса управо и припада „живој борби комуникације". Неумољива озбиљност њиховог заједничког живота била је стални жалац за његов филозофски рад, а истовремено и неисцрпни извор храбрости и ведрине. Налажење ослонца у истини је нешто што сам и сама доживела. Много касније, пронашла сам нешто слично у делима Солжењицина: неку врсту ведрине, тријумфа и скоро радости над чињеницом да се, кад се ослањамо на истину, уздижемо

изнад страха, тако да ниједно зло не може више да вас задеси, чак ако се догоди и најгоре.

Видели смо: Јасперс је имао научничко образовање. Његово размишљање о суштини филозофије одвијало се увек кроз упоређивање са научним мишљењем. Бројни специјалисти из природних наука изграђују себи једно филозофско схватање које уграђују у своју научноприродњачку слику света и примењују на њу мерила, методе и тумачења која примењују у природним наукама; при том, они то чине без познавања специфичности филозофије. Многи филозофи, насупрот томе, немају никакво научничко образовање, а филозофирају и даље као да наше доба уопште није ни дотакнуто духом природњачких наука. Али Јасперс је познавао из властитог искуства научне поступке и методе, које је дуго практиковао и сâм, стекао је навику да примењује критерије научног истраживања и спознао је строгост њихових захтева.

У најцрњим годинама националсоцијализма, које је провео у Немачкој, нашао је у самом себи – како каже – довољно спокојства да би се удубио у проучавање на изглед најапстрактнијег проблема на свету: покушао је да расветли проблем истине и развио је једну *„филозофску логику"*. Испитивао је претпоставке општих метода мишљења са становишта филозофије и из филозофске перспективе. По њему. реч је о томе да се разабере, истовремено јасније и критичкије, шта је рационалност природњачких наука и да се, захваљујући том разјашњењу, осветли однос те рационалности према филозофској рефлексији и вери. Тако је показао шта сачињава основни парадокс филозофије: у наукама, увек се има неки предмет истраживања, у филозофији, међутим, њега уопште нема. Зашто га нема? Зато што оно што филозофија у основи тражи јесте *само биће*. Ту додирујемо сâм кантовски корен Јасперсовог мишљења и он је дубоко кантовски: подсетимо само на *subjekt-objekt-Spaltung*, на *подвојеност субјекат-објекат*. Та подвојеност влада свуда у науци. она је јасна: научни истраживач проучава стварност која се

налази пред њим и која је за њега *објективна*. Филозофија, међутим, пита: шта је биће? Биће није ни субјективно ни објективно, или је пак и једно и друго. Ако покушавам да замислим синтезу субјекта и објекта – не успевам у томе: субјект је увек онај који јесам и који мислим неки објект, ма какав и било шта да је у мојој властитој свести. Филозофија нема објекта; она је оно посебно „мишљење" које нема предмета; њено биће обухвата (umgreift) субјект и објект – оно што је, како каже Јасперс, „оно обухватајуће" (ein Umgreifendes).

Али какво може бити оправдање за мишљење које нема никакав предмет? У науци, претпоставка ће бити проверена, у логици, доказује се доказни поступак, али шта се може учинити у филозофији?

Јасперс ни у ком случају није негирао несигуран карактер филозофског размишљања, него га је, напротив, изнео на видело. Он га признаје: он заиста није ни „обавезујуће" ни „општеважеће". Оно је нешто друго и стога нешто несигурно. Оно се увек може „одбацити" зато што није никаква „права наука", јер филозоф никада не може дефинитивно „доказати" оно што тврди.

Но, како је онда филозофија могла да се одржи у животу већ хиљадама година? Да би остала у животу, њој је потребна сагласност њеног ученика. Он не треба ни у ком случају да мисли исто што и учитељ; али он мора прво да прихвати онај *начин* мишљења који је филозофски. Тада налази и сам у бављењу филозофијом *егзистенцијално* оправдање за своје властито мишљење.

Логичко мишљење остаје за филозофију неопходно. Јасперс му се стално подвргава и следи га до оних граница где се оно разбија на непредметност обухватајуће филозофске финалности – или даље, до њеног безусловног порекла, где се категорије разумевања растварају или самоукидају у „логичким грешкама" (овде неизбежним), као што су таутологије, противречности и зачарани кругови.

Касније ћемо видети какав је био Јасперсов став према религији и шта је он разумевао под „филозофским веровањем". Овде бих хтела да истакнем само једно: не би требало тражити његову праву религиозну „постојбину" ни у једној од две цркве или вероисповести. Та „постојбина" је била традиција великих мислилаца. Ту он никада није престајао да живи и доживљава, предано и задивљено, кроз разне фигуре историје, своју филозофску веру у скривеног бога.

Пре него што пређемо на најважнија питања његовог учења, хтела бих да кажем још неколико речи о томе шта је за њега значио *универзитет*. Није изненађење што је универзитет – то јест привилегована установа преко које се филозофска традиција преноси и одржава у нашем садашњем свету – био за Јасперса предмет трајне и свесрдне бриге. Он је оставио важан спис под насловом *Идеја универзитета*. Израз „идеја" мора овде бити схваћен у кантовском смислу, па скоро чак и у платоновском. Оно о чему он говори није стварни универзитет какав постоји, него у неку руку узор који би непрестано надахњивао животом дух професора и студената, како се свакодневни универзитетски живот никад не би задовољио оним што јесте.

„Представа" коју је Јасперс имао о универзитету била је виша од свих других. Он је увек сматрао за привелегију испуњену дужношћу то што у своме позиву има задатак слободног филозофирања на универзитету. Из неколико разлога: први разлог је савршена духовна слобода коју му је тај позив допуштао – и коју би, по њему, требало увек оставити филозофу. Њему је било просто немогуће да замисли универзитетску наставу потчињену било каквој догматској обавези. Рад на универзитету значио је за њега стицање смисла за истинито у науци, дакле, упознавање метода̂ и њиховог правог домета, а самим тим и упознавање граница домета науке. На универзитету се развија филозофски смисао за истинито које може бити досегнуто методично, и трансцендентни смисао за истину која је

циљ филозофског веровања. Универзитет као целина мора да се посвети том бескомпромисном истраживању које је одговорно само пред разумом и пред критеријумом истинитог. Стога је он био за њега прибежиште слободе мишљења и одговорне слободе духа. А представа да би универзитет могао постати инструмент пропаганде, била је за њега најгора издаја.

На ову тему се надовезује још и једна друга о којој нисмо говорили, а која је играла огромну улогу како у његовој филозофији, тако и у његовом животу: *комуникација*. Права комуникација између два људска бића била је за њега одлучујући фактор, а универзитет као место слободе нудио је могућност праве комуникације између професора и студената, међу студентима и, по могућству, између професора.

Видећемо касније шта све израз „комуникација" значи у самој његовој филозофији. Ипак, треба знати већ сада да „комуницирати" не значи у првом реду међусобно разумевање, него *заједничку усмереност* оних који на путу ка истини заједно говоре и истражују. У том смислу, универзитет као место истраживања и наставе јесте место комуникације.

Јасперс често употребљава глагол appellieren, „апеловати на", пропраћен знаком прста који прецизира његов смисао; то значи: побуђивати егзистенцију код сабеседника, како би она постала присутна у тражењу истине, у случају да је расејана или одсутна. И у том погледу, он се ослањао на „филозофско веровање": никада не би допустио да се за икога каже: на њега се не може апеловати, он нема унутарњих могућности. По Јасперсу, постоји у сваком људском бићу та могућност *егзистенције*, увек се може апеловати на њу, и то је, уосталом, за учитеља филозофије суштина његовог задатка. На пример, када он покушава – као што ја чиним овде – да развија мисао неког великог филозофа из прошлости, онда се кроз то обраћа способности слушаоца за филозофско веровање. По себи се разуме да учитељ мора увек остати отворен

такође и за приговор и противљење. Важније је тражити истине, него бити у праву.

Код Јасперса се осећала извесна понизност која није била држање психолога; једна дубља понизност, она која се осећа при продубљивању тајне саме човекове судбине: суочавамо се са границама сазнања, јер се оно догађа у свету у коме влада подвојеност на субјект и објект, док оно што ми тражимо коначно није ни субјект ни објект.

Пре него што изложим суштину Јасперсове филозофије, хтела бих још да укратко оцртам *психијатра* у њему и његов положај према *психоанализи*.

Његова рана дела – то је објашњено у његовој аутобиографији – су дела из психијатрије. Његова велика *Општа психопатологија* остала је класично дело које је и данас у употреби. Јасперс га је, уосталом, повремено осавремењивао.

Он је прво увео важно разликовање између *психологије која објашњава* и *психологије која разумева*, на шта се психијатри позивају још данас. Душевно стање или психичке сметње биће *објашњени* када им се открију *узроци* или у психичком или у физиологији, рецимо у мозгу. На пример, сметње могу бити хемијске или физиолошке, ако нека материја недостаје у мозгу или се у њему налази нека озледа. У таквом случају, имамо посла са позитивном граном науке која утврђује везу узрочности између појава.

Други тип психологије, она која *разумева*, оцртава се друкчије: ми „разумемо" неко стање свести или понашање једног психичког субјекта када можемо да повежемо те душевне појаве са *побудама*. Онај који разуме, поима тада на основу свог властитог субјективног искуства и схвата да утисци изазивају афективна стања, а ова продубљују надање, суманутости или страховање.

У психологији која објашњава, иде се од узрока ка последици. У психологији разумевања, онај који разуме ослања се на своју властиту субјективност. Он зна шта значи живети усмерен на циљ или са жељом за неком

ствари; то му омогућава да „подражава" оно што се догађа у другоме.

Оба правца су легитимна. Они иду за сасвим различитим циљевима. Грешка почиње када једна тврди да замењује другу и када се закључци једне преносе на подручје друге. Јасперс пребацује психоанализи што није правила разлику између та два правца и што је чак показивала тежњу да их побрка.

Јасперс каже следеће: Фројд је, понесен природњачким током наука свога доба, која се ослањала на узрочно објашњење, тврдио да је као оснивач психоанализе развио научну теорију у стању да објасни душевне поремећаје изазване претходним узроцима. Ти узроци су, наводно, раније сметње, чије корене ваља открити да би се објаснило зашто се оболели понаша с времена на време овако или онако, или показује овакав или онакав душевни симптом приликом ове или оне асоцијације. Узрочно објашњење је оно што се он надао да ће докучити помоћу психоанализе. И зато је покушавао да изгради један, у неку руку, стереотипан начин објашњавања, што му многи данас замерају. Та стереотипност фројдовских тумачења потиче непосредно из његове намере: наћи објашњења научне природе, дакле, аналогна објашњењима којима су прибегавале природњачке науке и од којих се тражи да буду репетитивне, пошто се морају проверавати кроз понављање. Укратко, ту се ради о узрочној релацији. Оно што Јасперс доводи до очигледности, јесте то да *ова објашњења психоанализе јесу узрочна само наизглед*. Фројду је било важно да изнесе на видело факторе скривене у пацијентовој прошлости, који објашњавају његово садашње стање. А како су ти фактори скривени у несвесном, веза између њих и његовог садашњег стања више није видљива, и како је живо искуство прекинуто а траг изгубљен, постало је могућно од тих фактора сачинити узроке и тако створити каузално објашњење. Међутим, у стварности, такво искуство из најранијег детињства, одавно заборављено и потонуло у

несвесном, добија своју *експликативну* ваљаност само уколико смо у стању да га *разумемо*, то јест да *субјективно* „подражавамо" његову везу са садашњим пацијентовим стањем. Морамо да разумемо какве су биле његове раније потребе или жеље, и зашто је поново откризени догађај изазвао одређени потрес; морамо *разумети* како се то одразило на најдубље потребе, на његова очекивања, стремљења, нагоне. Тако се, дакле, „подражава" упркос свему субјективност пацијента, иако се истиче да се остаје код чисто узрочног објашњења.

Укратко, Јасперс у психоанализи, која хоће да буде наука, открива једну мешавину у којој се неразмрсиво преплићу узрочност експликативне психологије и „подражавање" психологије која разумева, тако да се врло често једна метода налази уместо друге.

Може се поставити питање да ли психоанализа своју успешност дугује тој методолошкој нечистоти, то јест њеном „мешовитом" карактеру. Можда би се такође могло разумети зашто неке психоаналитичке дијагнозе могу да буду терапеутски исцелитељске, чак и независно од тога да ли се слажу или не слажу са оним што је пацијент стварно доживео у прошлости.

Овде се постављају морални проблеми за лекара и психоаналитичара утолико што он тврди да свога пацијента лечи објективном узрочном методом, док у стварности уноси у лечење елементе „подражавања" који припадају психологији која разумева, па су субјективни и припадају некој сасвим другој стварности.

Јасперс је мислио да се психоанализа често служила својом „мешовитом методом" да би повећала зависност пацијената, на шта је он често упозоравао. За њега је то био став да свако људско биће, па и душевни болесник – независно од сваке дијагнозе – треба да буде сматрано као потенцијално слободно биће. Код душевног поремећаја, управо је реч о томе: помоћи болеснику да поново нађе своју слободу.

Сада стижемо до излагања о неким основним одликама Јасперсове *Филозофије*, његовог кључног дела. Она би се могла дефинисати као *рационално промишљање на границама conditio humana*.

Јасперс иде у размишљању до граница, прво да би испитао ситуацију мислећег субјекта *у свету*, затим да би схватио његову *присутност међу другим људима* и, најзад, да би открио могућност слободе *насупрот трансценденцији*.

Човек чија се свест буди, налази се прво усред извесне стварности која се назива *светом*. Свет је за њега неисцрпан и показује се као целина свега онога што јесте, дакле, бића. Свет је за њега управо биће у оној мери у којој не зависи од њега, уколико је за њега и за друге *такав какав јесте*. *Објективност* је стога много више од захтева научности: она је онтолошке природе.

Управо због тога, човек би хтео да схвати свет објективно као *тоталитет*. Он не може, међутим, да избегне основну ситуацију сваког мишљења: као мислећи *субјект*, он стоји насупрот *објекта* у стварности од које би хтео да направи *тоталитет*. И ту застаје зачуђен: баш је то немогуће. У том тобожњем тоталитету, он никад не може да буде садржан, пошто га промишља као субјект. Никада се свет неће склопити за њега као целина.

Изнад те немогућности, човек открива још – зависно од начина на који испитује свет о његовом бићу, зависно од методе мишљења помоћу које покушава да нађе одговоре за своја питања – како настају *непремостиве пукотине света*, као рецимо: између неживог и живог, између животног и духовног.

Мислећи субјект остаје, дакле, заувек заточен кантовском подвојеношћу субјект-објект у свету који за њега никада неће имати јединства нити ће икада постати тоталитет. Познавање тоталитета је за нас изван домашаја.

Можемо, додуше, увек да идемо даље ка хоризонту који је непрестано изнад онога што већ знамо; али никада не можемо да објавимо сазнање са захтевом да се оно

примењује на тоталитет, пошто нам је овај ускраћен самом чињеницом да настојимо да га сазнамо.

Основно питање свих великих мислилаца постављано поводом њиховог чуђења гласило је: шта је биће? У односу на то питање, за Јасперсову филозофију се може рећи да је она *развијање слома једне онтологије.*

Онтологија је наука о бићу. Јасперсова филозофија поставља питање о бићу тако далекосежно, да нас ставља пред темељни слом и тако успева, кроз тај слом, да каже нешто о бићу. Ми о томе немамо никакво сазнање, али успева нам у самом слому да нешто искусимо о бићу. Тако је Јасперсова филозофија слом онтологије, који нешто казује о бићу.

Осветљење егзистенције: субјект је покушавао да нађе смер у свету како би нашао своје место у целини. Али целина се скрива у бесконачним, широм отвореним перспективама истраживања. Расцепљени свет враћа субјект њему самом, јер тек у односу са собом добијају перспективе кохеренције, захваљујући чему реч „свет" није без смисла.

Субјект бива тако бачен назад к себи самом као субјекту. Ту је одлучујуће оно „к себи самом *као субјекту*", а не као објекту размишљања или самоиспитивања.

Ту је бачен са крајње границе трагања за *смером у свету* на сâм почетак научног истраживања, ка корену воље за сазнавањем. И тај корен зове се код Јасперса *егзистенција*.

Како егзистенција не припада свету чињеница, него свету слободе, Јасперс радије говори о *могућој егзистенцији*. И из истог разлога, није реч о томе да се дође до знања о егзистенцији – она није никакав предмет – него управо да се *осветли* њена могућност, а самим тим и да се унапреди као слобода и да се призове ка аутентичнијем остварењу.

Дакле, мишљење које би хтело да осветли егзистенцију, мора и само бити „егзистенцијално" и мора се темељно разликовати од мишљења које у оријентисању кроз свет

рационализује искуство ослањајући се на законе теорије. Његове *методе,* као и *његов језик,* биће друкчији. Уместо да буду *директни*, они ће постати *индиректни*. Они имају смисла само за онога који препознаје у тим методама и у тим речима нешто од своје властите егзистенције и спреман је да прихвати позив упућен својој властитој слободи.

Ту додирујемо суштинско својство филозофије и оно је разлог што неки филозофи не разумеју ништа од неких других. У оној мери у којој се филозофија обраћа могућој егзистенцији, то јест слободи, потребан јој је индиректан језик који други мислилац разуме или не разуме. Ти језици не могу се објективно међусобно хомогенизовати нити поредити једни са другима. У очима неких филозофа, то је начин да се избегне сваки критеријум и да се склони у чисти субјективизам. Али, по мом мишљењу, то значи да они једноставно одбијају да виде човекову судбину каква јесте, а не таквом какву су је створили Јасперс или филозофија. Када људско биће као могућа слобода покушава да осветли егзистенцију, оно не располаже директним, општеважећим језиком који би морао бити само објективан. Зато оно прибегава индиректном језику чији се домет мери тиме колико је делатан; тај језик не може бити ни технички ни објективан; он буди слободу тако што јој постаје разумљив.

Научни језик је универзално и обавезно важећи само ако је повезан са неким гледиштем, са методом и са ступњем знања достигнутим у тренутку кад се тај језик користи. То што он изражава је, дакле, обавезујуће за сваки дух који је нормалан, али релативно, док језик који осветљава егзистенцију никада није универзално важећи и обавезујући, пошто се обраћа слободи другога – али се увек односи на апсолутно.

Ако се, дакле, хоће разумети неки филозоф, бесмислено је одмах га одбацити. Да би се он разумео потребно је прво *мислити са њим*, „лозајмивши" му сопствену слободу. Ако се та слобода ускрати, никада га нећемо

разумети. Тако налазимо код Јасперса два супротна пола, пол обавезујуће али релативне важности и други којим се осветљава апсолут. Релативност се налази на страни универзалног важења, апсолут на страни осветљења које никада не обавезује никога.

Таква су два пола ове филозофије. Али онда се поставља питање: зашто филозофи кроз целу историју филозофије нису престајали да аргументују и да изводе логичке закључке? Они су се трудили око тога да не противрече себи, да пруже кохерентне и добро повезане доказе – а Кант више него ико други. Ако се поближе погледа како су изведена та умовања, открива се да она, поред обавезујућег важења, имају и другу ефикасност којом мењају дух оних који их читају. Сетимо се: видели смо поводом Платона, када прочитамо један од његових дијалога, да после завршене лектире нисмо више они људи који смо били пре читања.

Филозофија је необично подручје. Она доказује аргументима, тражећи тачке ослонца у објективности и рационалности, а ипак очекује, управо кроз своју аргументацију да буде схваћена од могуће слободе, од егзистенције која „подражава" њене поступке, да би у самој себи схватила или постала нешто битније и од самог тог поступка.

И ми смо уверени да се она не може одрећи тог двоструког аспекта, управо зато што одговара човековој ситуацији. Кад човек тражи истинито, онда тражи апсолутно истинито; али тражење апсолутно истинског значи за људе ослањати се на објективност и рационалност – и истовремено признавати да су услови за то ухваћени у процепу између субјекта и објекта, што не значи да се биће не би дало свести на сазнање те врсте.

Однос са апсолутним или безусловним компензује унеколико у филозофији недостатак непобитних доказа. Зашто долазимо овде да говоримо о апсолуту? Према Јасперсу, *егзистенција* као нешто јединствено и конкретно, укорењује се такође, у конкретној ситуацији, у апсо-

лутно и безусловно. Она се може само *осветлити* када се постави у однос са апсолутним које Јасперс назива *трансценденцијом*. Егзистенција је способност да се слободно донесе безусловна одлука која се кроз време пружа све до вечности.

Вечност није за Јасперса ни бескрајно трајање ни безвременитост. Она може бити досегнута „продором у време". које даје егзистенцијалном тренутку његову апсолутну тежину. Она није ни нешто онострано, нити трајање изван историје. Она је оно што трансцендира време у времену. Јасперс је назива *трансценденцијом*, а понекад и *Богом*.

Егзистенција је могућа само у вези са трансценденцијом. Трансценденција има смисла само за егзистенцију. Апсолут се налази у игри у времену, између емпиријских стварности и нарочитих околности, посредством слободног. са историјом повезаног делања. Извор и смисао делања ипак се не налазе другде. Егзистенција зна да она није створила саму себе. За себе саму, она је дар трансценденције. Она схвата себе непосредно у својој коначности, утолико што није свуда и што није све, него напротив: негде, у једном простору и у једном времену. Она се налази *у једној датој ситуацији*.

Ситуација, у егзистенцијалном смислу, обухвата конкретне просторне и историјске делатности у којима се налази субјект. Егзистенција узмиче од сваког уопштавања јер, ако с једне стране стоји насупрот безусловности трансценденције, с друге стране налази се сваки пут укорењена у јединствену ситуацију, у *hic et nunc* (у садашњост и овдашњост). Она, дакле, никада није апсолутни почетак, никад потпуна слобода у некој празнини у којој би као у ничему све било могуће. Напротив, она је непоправљиво заточеница низа предуслова које није сама бирала а које ипак мора да прими на себе. Те датости које ниједан човек не може да бира, и којима ипак мора да да егзистенцијални смисао, Јасперс назива *граничним ситуацијама*. На пример: време и место рођења; родитељи које није

изабрао; патња, због чињенице да све оно што воли и у чему ужива не измиче судбини пролазности; властита смрт.

Те граничне ситуације су далеко од тога да имају само негативну функцију. Егзистенција се труди да заснује смисао кроз властито искуство, да избегне сваку празну апстракцију и да буде аутентично присутна у конкретности ситуације. Јер, када поставља захтев за тоталном слободом, егзистенција се губи у безграничном.

Довде смо говорили само о усамљеном човеку, о његовој ситуацији у свету, његовим одређењима, његовим границама и његовој од трансценденције дарованој егзистенцији. Према Јасперсу, ипак нема никакве егзистенције без *комуникације* са другом егзистенцијом. Комуникација је за њега исто тако кључан појам као и појам егзистенције, а они, уосталом, не иду један без другога.

Он прави разлику између саопштавања (Mittelung) и *комуникације*. *Саопштавање* омогућује људима да усклађују своје делатности у свету у којем се одвија њихово заједничко искуство, у коме се хране и боре за опстанак. Ту раван човековог бивствовања. Јасперс назива *Dasein*. Човек као *Dasein* јесте животни субјект који, у сасвим одређеним околностима, и у спрези са другима или у борби против њих, мора да брани своје животне интересе на практичном нивоу свакодневне стварности. Јасноћа саопштених и размењених речи проистиче из једнозначности објективних датости и из емпиријске стварности према којој се сви равнају. Саопштавање је утолико једнозначније што су историјске и егзистенцијалне теме строжије држане изван игре и што су они који говоре у дубљој анонимности.

Једна сродна врста „саопштавања" догађа се и у области науке. И ту се оно остварује на једном безличном нивоу, а ипак је место окупљања оних који говоре друкчије: реч је о ономе што Јасперс назива „свешћу уопште" (*Bewusstsein überhaupt*). „Свест уопште" је ниво

људског бивствовања у коме човек тражи. помоћу рационалности и објективности, истину под видом очигледности која је обавезујућа за све. Изричитост и обавезујућа очигледност намећу се свима у науци. а да ипак немају апсолутну вредност.

Ни у „практичном" саопштавању свакодневног живота на нивоу *Dasein*, ни у научном саопштавању на нивоу свести уопште, субјекти који говоре као саговорници нису егзистенцијално погођени. Оно што саопштавају једни другима, није нешто што су они сами, него су то заправо објективне констатације које важе независно од њих.

Комуникација је нешто друго. Она је *комуницирање једне егзистенције са неком другом егзистенцијом*. Није ту више реч о нечему што је емпиријски објективно или општеважеће, о његовим могућностима, о његовој истини, његовој ситуацији, његовом пореклу и његовом апсолуту. Чак и када се говор наизглед ослања на објективне датости, оне су само средства изражавања, нешто као испит на који једна егзистенција ставља другу и кроз који се испитује и сама.

Егзистенцијална комуникација је подједнако удаљена од емпиријског или рационалног саопштавања и воље за моћ, која тера један субјект да помоћу њих потчини други. Док се свест уопште бави објективним стварностима, егзистенција познаје само уверења. Она живи за њих и понекад умире за њих. Кад би та уверења могла да се наметну преко обавезујуће рационалности, она би изгубила своју егзистенцијалну истинитост, јер она су смислена и истинита само за егзистенцију у њеној слободи, што искључује сваку физичку или логичку принуду.

Уверења која повезују егзистенцију у животу и у смрти са безусловним, саопштива су само у размери за коју слобода другог – па тако и његов отпор – његово несводиво друкчије биће, представља истовремено сталну препреку и неопходан услов. Тај процес размене назива Јасперс „борба из љубави" (liebender Kampf).

Заправо, реч је о борби, јер комуникација се догађа између егзистенције и егзистенције као делотворно одношење између два апсолута. Та борба се догађа „из љубави" зато што егзистенција не тражи у њој победу, него истину, како за другог тако и за себе. Но како свака егзистенција јесте само у односу на апсолут за који се везује, њен отпор другом биће исто тако апсолутан као и његова отвореност према њему.

„Борба из љубави" има, дакле, код Јасперса тако мало заједничког са оним што он обично назива „толеранцијом". „Отвореност" егзистенције није „духовна отвореност". Егзистенција се не отвара за „идеје", да би их без отпора укључила међу своје. Она се отвара за другу егзистенцију, за апсолут од којега она живи – и она чини више од отварања, она покушава, усваја, бори се, јер улог је њен властити апсолут кад се сусретне са апсолутом другога. Зато је егзистенцијална комуникација, као што каже Јасперс, борба без узмака, без обзира и без граница, у којој се ради о егзистенцији другога, а кроз коју се остварује моја.

Пример за такву комуникацију био је Јасперсов брак. Други пример дат је у расправи између Јасперса и једног убеђеног и лојалног католичког теолога. Зид који их је раздвајао остао је непремостив, упркос највећој отворености са обе стране. Јасперс је, из најдубљег ангажмана за слободну истину филозофске вере, настављао са побијањем сваког откривења пред којим би разум морао да се поклони; теолог је истрајавао у тврдњи о безусловном захтеву тог откривења, покушавајући да обухвати својом вером откривења и филозофску веру. Сукоб је био нерешив, а ипак је преграда између њих бивала све тања, скоро прозирна, но ипак непремостива.

Безусловност у трагању за истином у егзистенцијалној комуникацији, нипошто није довела Јасперса до обезвређивања научног истраживања на равни свести уопште. Напротив: заправо је егзистенцијална и трансцендентна истина та која носи и која храни обавезујућу истину науке,

спрам које она изгледа ипак слабашна и без одбране. Она је та која одржава у животу у научном истраживању *егзистенцијални* захтев за безличном извесношћу и антисубјективном аскезом. Стрпљиво освајање делимичних и релативних знања у објективном сазнавању постаје ношено и подржавано чежњом за апсолутном истином и отуда њихова вредност. Велики научници знају то добро из искуства.

У *Метафизици,* филозоф се труди да „истражи" шта је у корену егзистенције: *трансценденцију*. Метафизичко мишљење је, нарочито, мишљење које буди чуђење.

Оно има за циљ трансценденцију која, као оно обухватајуће субјекта и објекта, не може да буде предмет мишљења.

Јасперс се овде налази у ситуацији сличној Кантовој када овај покушава да мисли *noumen* о коме не зна ништа, дакле, оно немисливо. Зато је израз „ствар по себи" нужно противречан у себи, јер „једна ствар" не може ни у ком случају бити „по себи". Али управо је та немогућност оно што помоћу језика постаје схватљиво путем насиља које се чини над њим.

Јасперс поступа управо тако и не може никако друкчије.

Свакако, запажају се код њега две посебности које се разилазе. С једне стране, од те непремостиве тешкоће он прави једну од тема своје метафизичке рефлексије – што Кант не чини готово никада. С друге стране, метода излагања код Јасперса је динамичнија, она је „на путу" и напредује. Јасперс води читаоца до оне тачке у којој овај доживљава с њим искуство неуспеха на граници. Треба се стварно упутити тим путем (*via negationes*), ходати њиме, извести стварно духовне операције које он намеће -- и ако се егзистенција заиста уплела у игру тих операција, тада јој искуство границе омогућује *наговештај* трансценденције. Такво је метафизичко мишљење.

Јасперс је често давао трансценденцији име *Бога*. Тада је то *скривени Бог* (*deus absconditus*) који се не показује – ни у ком случају у једном општеважећем и искључивом откривењу. Трансценденција има реалност за егзистенцију као за доживљену и проосећану присутност само утолико уколико се егзистенција ангажује апсолутно. Када је реч о апсолутном темељу за сваку извесност, никаква објективна извесност није могућна. Питање о постојању Бога нема никаквог смисла ако је Бог сâм трансценденција бића, услов смислености сваког питања које циља на егзистенцију. Једно од ова два: или је питање постављено из основа трансценденције бића, и онда одговор може бити само потврдна таутологија; или је, пак, питање постављено у равни емпиријске стварности и тада одговор може бити само одрицан, као негација која не познаје оно што пориче.

Трансценденција не може бити ни показана ни доказана и ништа се о њој не може директно саопштити. Па ипак, она није одвојена од емпиријске стварности, пошто се баш у тој стварности ситуацијски повезаној са граничним ситуацијама, егзистенција сусреће с њима, остварује се у својој јединствености, преузима своје обавезе, излаже се и одлучује. У емпиријској стварности, егзистенција налази знакове који јој говоре о трансценденцији и које Јасперс назива „шифрама" или „шифрованим писмом" трансценденције.

Немогуће је рећи која игра природе, које психолошко искуство, које људско понашање или која филозофска рефлексија јесте *шифра* или би могла да постане *шифра*. Ниједно од тога није шифра и све може постати шифра. Шифре говоре о трансценденцији само егзистенцији, дакле, само слободи. Само она ствара шифре, „дешифрујући" их.

Има безброј могућих шифара. Њихова двозначност је неминовна, а истовремено је и неопходна за безусловност егзистенцијалног „читања". То читање је, као што каже Јасперс, „једна унутарња радња", процес у којем се

одлучује шта се хоће бити, самопостајање које чини једно са ослушкивањем трансценденције.

Јасперс неуморно устаје против збрке која се састоји у томе да се шифра, па чак и њихово тумачење, узима за саму трансценденцију. Он се бори на свим фронтовима против свих облика идолопоклонства и сујеверја. „Да човек не би положио своју руку на божанство, и да би могао бити собом онај који треба да буде, потребно је да очува чистоту трансценденције у њеној скривености, даљини и туђости" (*... muss er die Transzendenz rein erhalten in ihrer Verborgenheit, Ferne und Fremdheit*).

Тако упућена на трансценденцију, остаје егзистенција у свету. *Неуспех* у свету је одлучујућа шифра трансценденције и то не само због пролазности свега онога што у њему сусрећемо. Тако, на пример, застаје логичко мишљење, када дође до граница на којима се судари са непремостивим антиномијама које противрече његовом темељном принципу непротивречности – иза чега избија оно обухватно истине која више није рационална. Напредак науке не допушта свету да се затвори у потпуно знање. Тамо где је егзистенција стварно она сама, она престаје да буде само она. А иза шифри се скрива трансценденција чије читање никада није једнозначно и остаје увек у неизвесности.

Тај неуспех није само неизбежан: и он сам је за егзистенцију нужна шифра трансценденције. Исто тако бескрајно трајање у времену било би само једно непокретно опстајање. Да би се несазнатљива, али самосвојна истина бића пробила у егзистенцији, потребно је да се логичка кохезија разбије у антиномије. Биће као слобода не може никад да се оствари у конзистентности неког трајања. Оно јесте уколико се остварује, а гаси се кад хоће да траје у својој остварености.

Па ипак, емпиријски човек се никад не може задовољити егзистенцијалним тренутком. Постоји у емпиријском човеку, по Јасперсу, једна страшна шифра: људско биће је истовремено *природа* и *слобода*. Слобода је тек

могућа кроз природу. Изопачености које су дело природе (а које егзистенција осуђује као грехе и прима их на себе као обавезе) израстају из исте основе као и сама егзистенција. За суштину људског бића, грех и слобода настају истовремено и остају нераздвојно повезани.

Трансценденција није само у слободи, него се кроз њу појављује и у природи. Оваква је *антиномија слободе*: ако се сједини са природом, она уништава себе као слободу; ако противречи природи, она се разбија на реалном *Dasein*.

Dasein, животни субјект, хоће да траје у природи. Егзистенција хоће апсолутно. Човекова судбина је једно и друго. Зато постоје у свету *два облика морала*. Један, који хоће да буде општеважећи, који негује смисао за меру, за сразмерно, за опрезност и мудрост и за њега неуспех нема никаквог смисла. Други, захваћен апсолутном слободом, верује да је све могуће и он прихвата шифру неуспеха. Та два морала се међусобно подстичу и ограничавају. Етика мере има релативну ваљаност утолико што, будући по правилу општа, она осигурава трајност и сталност, а тиме и емпиријске услове за присутност и извршавање слободе. Етика безусловног постаје релативна у оквиру стварности која јој додељује једно место као „изузетку" и њено „битисање на другом месту" („Anderssein") добија свој сјај тек кад је она уништена. У својој безусловности, егзистенција хоће немогуће. Као коначно Dasein, она мора да призна друге и другост природе. Њена највиша мера је превршила сваку меру. Отуда мора да нужно претрпи неуспех. Фрагментарност њеног емпиријског присуства и њеног дела постаје за другу егзистенцију шифра трансценденције.

Јасперс је био убеђен да се у времену као што је наше, после Ничеа и пошто је *нихилизам* постао основа мишљења, он не може више друкчије превладати него *идући његовим путем*.

За онога који стварно види ствари онакве какве јесу, који себи не допушта илузије, тврда тама ништавила

непрестано доводи у питање оно што филозофија својим тумачењима настоји да поново освоји и сачува. Неуспех је онда само још биће ништавила, оно више није шифра. Крајња претња долази од ништавила које пориче сваку искру смисла и уништава све оно што би могло да пожели да се изгради или створи као вредно. Како се може живети, упркос свему?

Не може се знати зашто постоји свет. Његов разлог постојања ми можемо само искусити кроз аутентично искуство неуспеха, „које гаси време" (*„die Zeit tilgenden" Erfahrung des Scheiterns*), али које се не може исказати. Са мишљењем, застаје и језик. Пред ћутањем света, остаје само *ћутање*. Усуди ли се, упркос свему, неко да прекине то ћутање, онда ће се винути његова реч без стварног садржаја: „То јесте", или пак: „Биће јесте". Исказ остаје празан, али одговара једноставној свести о реалном бићу.

Пред могућностима сатрвеним још у самом заметку ћутање би желело да чује *биће пре времена*, у коме *јесте* оно још неостварено. Или пак: за ћутање, оно што се заувек изгубило *у забораву,* не припада ономе што егзистенција назива бићем, већ само емпиријској стварности. За ћутање. изгубљено је у трансценденцији само оно што никада није било у њој.

За знање. све што је окончано у свету и у времену, никада није крај *света* ни *времена*. За ћутање, пак, с оне стране сваког тумачења, пред неодгонетљивим шифрама свеопштег неуспеха, спрам бића трансценденције, сâм свет је *прошао*. Према Јасперсу, ниједна од ових формула не казује нешто. Свака каже исто. Све кажу: *биће*. Оне прекидају ћутање које не може бити прекинуто.

Изгледа да на нивоу знања остаје само *стрепња* која се сматра за последње и од које више не води никакав пут као једини частан облик одбијања. Направити скок изван ње, у биће слободно од стрепње, чини се као празна могућност, једна пуста жеља, напросто привлачност бездана. А ипак, тај немогући скок може успети.

Извесност која даје истински *мир*, без скривања од стварности, повезана је са чином присутности у егзистенцији. Она не пружа никад објективну гаранцију, она је увек на путу да нестане. Ипак, када је она ту, ништа је не може поколебати. Јасперс је често тумачио пророка Јеремију: Бог јесте, то је довољно.

Оно што нам преостаје: да у посртању искушавамо биће.

Пре него што закључимо овај ограничени приказ Јасперсовог дела, хтела бих још да нагласим неколико основних црта које ми изгледају незаобилазне за слику о њему. Као што сам већ рекла, Јасперсова филозофска рефлексија никада се није одвајала од заузимања става према савременим приликама и проблемима.

Из свог смисла за људскост као такву и из своје отворености за друге начине бивствовања, он је охрабривао у свим областима превазилажење националних ограничења са циљем успостављања односа на светском нивоу. Док се питао о „пореклу и крају историје", окретао се према *светској историји* као таквој, да би истакао њено јединство и развио претпоставку о „осном периоду" (*Achsenzeit*), заједничком свим културама и пресудном за настанак човека у читавом човечанству.

Са становишта историје филозофије био је убеђен да живи као савременик прелаза са европске на *светску филозофију* чије је основне обрисе требало да скицира.

У времену после рата, Јасперс се више пута умешао у отворене политичке расправе. Сваки пут се трудио да унесе јасноће у разне аргументације, да им дâ тачну оцену, водећи пре свега рачуна о *шансама које су демократски понуђене слободи* највећег могућег броја људских бића. Он је тако одлучно подредио поновно уједињење Немачке (као националну финалност) могућем ослобађању грађана Истока (као трансцендентној финалности).

Откако је произведена атомска бомба, мир је видео као питање живота или смрти за човечанство. Дакако, он није

веровао у лаке и јефтине путеве који воде до мира. У његовим очима, мир је могао бити осигуран само *владавином права над нацијама*, за коју би увођење узајамне контроле у наоружавању могло да буде добра полазна тачка. Ако човечанство не би смело да пропадне, требало би – по Јасперсу – да се државе одлуче на ограничавање свога суверенитета и да успоставе међународно засновани правни поредак.

Ништа слично није доживео у свом веку. По њему, морали бисмо да се уздигнемо на степен старозаветних пророка на којем су они дали свој одговор: треба да се у нашем моралном ставу, у нашем начину мишљења и у нашој вољи изврши *етичко-политички преображај* без којега људски живот изгледа изгубљен.

Атомско оружје, по Јасперсу, поставља необично питање нашој савести: да ли је људско деловање које може довести до потпуног уништења човечанства, због тога апсолутно рђаво? На једно такво питање не може се одговорити *унапред*, али треба да буде разјашњено, да не бисмо били принуђени једног лепога дана да одлучујемо наслепо. Само јасновидост у томе шта је улог у игри, може да делује превентивно на данашњу политику.

Претпоследње надање нашега разума почива на поверењу које он указује другим људима. Али то поверење може да доживи пропаст. У случају овакве крајње могућности, апсолут (категорички императив, оно безусловно) никада није укинут. Храброст се не састоји у прорицању фаталног исхода, него у томе да са нашим знањима и незнањима, учинимо све што је могуће и да сачувамо наду до последњег даха.

ФИЛОЗОФИЈА ДАНАС

Треба ли, пре него што се опростимо од ове књиге, да додамо још неколико речи о нашој савременој филозофији? Данас има толико филозофа који живе, пишу и предају да уопште није могуће одредити који ће од њих бити признати касније – независно од брзог смењивања таласа моде – као велики мислиоци, они мислиоци чија су чуђења била довољно дубока да остану у векове плодоносна и стваралачка.

Треба такође рећи да су правци савремених мишљења толико разноврсни, супротности и противречности међу њима су толико наглашене и бројне, да се мислиоци не задовољавају више да једни против других износе аргументе, као што су то увек чинили, него иду даље – толико далеко да оспоравају да је оно што чине други још увек филозофија. Слика данашње филозофије била би, готово неизбежно, колико произвољна, толико и површна.

Осим тога, такав преглед не би одговарао овој књизи. Довде историју филозофије нисмо посматрали „са дистанце"; напротив, покушали смо да издвојимо неколико начина филозофског чуђења, да откријемо нека питања и неке одговоре и да их поново „промислимо". Филозофија без властитог филозофирања нема смисла; зато сваки покушај приближавања историји филозофије нужно повлачи напор једног интелектуалног „подражавања" и једне „дебате", дакле, једно активно вежбање разума и слободе. Хтела бих једноставно ову књигу да закључим са неколико разматрања о стању у филозофији данас и о задацима које нам то стање налаже.

Савремена филозофија није, како се мени чини, одговарала на један од својих задатака: она није ни довољно дубоко ни довољно прецизно промишљала напредак науке и технике. Било да је то из ароганције или из комплекса ниже вредности, она није довољно допринела да наши савременици стекну свест на духовном и културном нивоу о том напретку који је преобразио њихов свет и њихова друштва тако да се он може разумети и усвојити. Уместо тога, развиле су се разне „хуманистичке" и „друштвене науке", оне које имају за предмет човека, друштво, културу и историју. Не човека који је само један одломак природе, па самим тим и предмет биологије, већ човека као субјекта и објекта историје, који је допринео уобличавању друштва, који има самосвест, познање себе као смртног, размишља о својој судбини и показује чуђење.

Друштвене науке су завиделе природњачким на строгости метода, на обавезујућем карактеру њихових резултата и њиховом сталном напредовању. Оне су се трудиле да открију методе сличне тачности. Тада се испоставило да све оно што је у човеку, у његовом друштву и његовој историји, припада физичкој или биолошкој природи, јесте приступачно егзактним и мерним методама. Измицало им је све оно што чини суштину човека: самосвест, морална савест, вредности, одговорност, слобода, смисао.

Научници су се онда потрудили, или да ту специфично људску стварност оставе по страни приликом својих истраживања, или да јој дају ново тумачење и да је преведу тако да се може учинити *сводивом* на чињеничке датости.

Тако су отприлике настале теорије по којима представе о колективним или појединачним вредностима проистичу из нужде коју намећу елементарне потребе, или, пак, по којима дела културе нису ништа друго него сублимисање сексуалних нагона, или резултат друштвено-економских услова. Заиста, таква истраживања су била у основи корисних метода и хипотеза, јер су се развијала на

нивоима који такође чине део стварног положаја људи. Она, међутим, искривљују резултате утолико што се служе редукујућим методама, уздижући неку страну до апсолута на начин који искључује из људског бића оно што заправо чини његову суштину.

На економску науку, на социологију и психологију, надовезале су се етнологија и лингвистика. Етнолози који су се нашли пред шареноликим мноштвом друштвених облика, структура и вредности, на крају су их све релативизовали. Тако се, додуше, научило прихватање најразноврснијих вредносних представа. Али успут је изгубљена способност да се разуме како нека вредност као таква може још увек да буде делотворна. Вредност се често појављује као одавно превазиђена сујеверја.

Лингвисти су, са своје стране, заједно са херменеутичарима, направили од језика, његових значења и структура – а самим тим и од равни *смисла* – своје подручје истраживања. Они нису самим тим спасили раван смисла, онако каквим га људи конкретно доживљавају. Напротив: често им се догађа да стављају речи и језичке структуре уместо онога што би оне морале да означавају и приступају им као да су оне сама стварност. Херменеутика је, са своје стране, елиминисала однос према оригиналном тексту чије је значење требало схватити, тако да је свако тумачење постало свој властити разлог постојања, или пак полазиште за неку другу интерпретацију која је и сама произвољна.

Идући тим путем, губи се биће и могући однос са бићем, то јест: истина.

Истовремено се шире теорије по којима основни проблеми *philosophia perennis* уопште нису прави проблеми: они искрсавају само због језика, услед различитих формулација, и било би довољно да се искажу друкчије па да нестану.

Овакав развој не односи се само на проблем филозофије. Оно што су људи до сада сматрали за свет који им је „дат", сада је изгубило своју реалност. Постоје само

интерпретације или конверзације које се односе на тај свет, које долазе из разних природних језика или пак од вештачких језика створених од наука. Изван вербалног израза нема стварности, па према томе, ни проблема који су се постављали.

Те хуманистичке и друштвене науке раде попут термита у стаблу: оне празне филозофију изнутра и претварају у прах постављање проблема и истраживање смисла. Оне не нуде решења за те проблеме, оне их растварају, растварајући стварност и само биће. Могућност да се постави питање, нестаје заједно са смислом за истину.

Узроци томе су исто толико бројни колико и разноврсни. Један од њих изгледа очигледан: што цивилизација више одмиче у развоју, то језици и специјализовани језици у њој добијају више на значају. У нашем западњачком друштву, „образован човек" проводи највећи део свога живота у језику. Резултат тога је да он изражавање језиком узима за сâм живот.

На крају, шире се теорије по којима више нико не говори – него постоји само „нешто" што говори кроз сваког од нас. *Оно* говори. Језик говори. Њему су потребне наше гласне жице да би се огласио, а иначе му ми нисмо потребни. Тако израста један „свет" дехуманизованог преношења порука, лишен смисла, који врви од „порука" и „програма" ни од кога посланих и никоме упућених – али који су *делатни*.

Узмимо један пример који омогућује да се посматра међусобно дејство лингвистике и биологије. Биолози говоре о генетском *коду* који треба *декодирати* и који се састоји од *азбуке* итд.

Азбука, кôд, декодирање – све су то термини преузети из језика. Овде ти појмови могу бити само метафоре. Како може постојати неки код, нека азбука, слова, тамо где се *нико не изражава?* Да није то можда језик Бога? Није то оно што предлаже модерна биологија: у стварности не говори нико. У таквој ситуацији, постаје немогуће да се постави традиционално питање: да ли је ту реч о

механистичком или о *финалистичком процесу*? Оно, међутим, остаје без одговора: задивљено је појмом „информација".

Шта је информација? Да ли је она механистичка? Или финалистичка? Ако језик говори сасвим сâм (*оно* говори), она је механистичка. Ако то „говорење" има не само учинак, него и *смисао*, она је финалистичка. Ту се игра на мешању двеју равни.

Историја наука је показала да извесна филозофска конфузија може бити хеуристички плодна и корисна за касније истраживање. Али под једним условом: сами научници морају да сачувају трезвену главу, да знају шта раде и да не дозволе да их заведе недостатак јасноће у некој плодној методи: проблеми се и даље постављају. Иначе ће се питање смисла избрисати, а самим тим и смисао за човекову судбину.

Данас је, дакле, основни задатак филозофије да за предмет своје рефлексије узме методе и појмове наука које имају за објект проучавање природе или људских бића, друштва или историје. Потребно је да филозофија достигне разумевање довољно да би извршила осветљујући утицај на начин њиховог саморазумевања и такође на представу коју о томе имају људи који се не баве науком. Проблеми *philosophiae perennis* морају се поново постављати у другом облику. Истина мора да обнови свој контакт са бићем и да опет постане пресудна за слободу. Обавезујући резултати и јасан говор наука не смеју да помраче смисао последњих питања која поставља човек-филозоф, нити да их застру решења која то нису. Такође, и доживљено време колективне или појединачне историје мора поново да задобије смисао и тежину за човека који открива у том доживљеном времену садашњост, између прошлости и будућности, што му омогућује егзистенцијално тумачење истине и слободе, јер све пролази али истовремено и остаје. Људско време се односи на нешто што „корача укосо кроз време" (Јасперс: *Quer zur Zeit*) – иначе, оно више није време. Много се говори о историји.

Ко каже „историја", каже такође и „смисао историје" – смисао који ми покушавамо да ишчитамо из ње или да јој га дамо. Иначе она није никаква историја, него само једно низање епоха̂ и времена̂. Али бројни су данас они који траже апсолут у историји претендујући да познају циљ историје у времену. Такво апсолутизовање релативног указује увек да је однос са трансцендентним апсолутом раскинут.

Човекова судбина је данас угрожена на разне начине. Многи савременици наслућују ту угроженост и без познавања филозофске традиције која би им могла помоћи да се одупру тим претњама. Ова књига би желела да буде увод у велике мислиоце из прошлости који су се, сваки на свој начин, трудили – са много умности и слободе – да расветле неисцрпне проблеме нашег људског бивствовања, да их разумеју, да их преузму на себе и да их воле. Јер без тих проблема, које бисмо често хтели да заборавимо или потиснемо, ни не бисмо били људска бића: не бисмо имали ни могућност ни обавезу да постанемо слободна и одговорна бића. Ту чињеницу да имамо такву могућност и обавезу најбоље откривамо кроз многобројне начине филозофских чуђења.

САДРЖАЈ

ФИЛОЗОФСКО ЧУЂЕЊЕ 5
МИЛЕТСКА ШКОЛА 7
ЈОНСКА И ЕЛЕЈСКА ШКОЛА 10
ЗЕНОН И АТОМИСТИ 17
СОКРАТ 21
ПЛАТОН 28
Идеје 30
Пећина 34
Душа 36
Ерос 37
Држава 38
АРИСТОТЕЛ 42
Системи 43
Нови појмови 45
Етика 54
Политика 55
Жеља и задовољство 57
ЕПИКУРЕЈЦИ 61
СТОИЧКА ШКОЛА 68
СВЕТИ АВГУСТИН 75
СРЕДЊОВЕКОВНА ФИЛОЗОФИЈА 90
Анселмо Кентерберијски и „онтолошки доказ" 91
ТОМА АКВИНСКИ 95
Аристотелизам 95
Via negationis: пут негације 100
Други пут: *via eminentiae* 100
Аналогија 101

РЕНЕСАНСА ... 106
Никола Кузански ... 112
РЕНЕ ДЕКАРТ ... 113
СПИНОЗА ... 125
ЛАЈБНИЦ ... 138
ЕНГЛЕСКИ ЕМПИРИЗАМ ... 154
Џон Лок ... 154
Џорџ Беркли ... 159
Дејвид Хјум ... 163
ИМАНУЕЛ КАНТ ... 167
Критика чистог ума ... 172
Критика практичног ума ... 189
Критика моћи суђења ... 204
ОД КАНТА ДО НЕМАЧКОГ ИДЕАЛИЗМА ... 211
ГЕОРГ ВИЛХЕЛМ ФРИДРИХ ХЕГЕЛ ... 216
ОГИСТ КОНТ ... 235
КАРЛ МАРКС ... 242
СИГМУНД ФРОЈД ... 260
АНРИ БЕРГСОН ... 274
СЕРЕН КЈЕРКЕГОР ... 295
ФРИДРИХ НИЧЕ ... 311
ПОСЛЕ КЈЕРКЕГОРА И НИЧЕА ... 324
ЕДМУНД ХУСЕРЛ ... 328
МАРТИН ХАЈДЕГЕР ... 342
КАРЛ ЈАСПЕРС ... 355
ФИЛОЗОФИЈА ДАНАС ... 381