

DRAGAN PROLE<sup>1</sup>

Filozofski fakultet, Novi Sad

## FILOZOFIJA POVESTI KAO JERES SAVREMENOSTI<sup>2</sup>

**Sažetak:** Prvi deo članka razmatra razlog zbog kojeg je Patočka svoje eseje iz filozofije istorije nazvao jeretičkim. Motiv za Patočkinu samosvesnu jeres najpre se ispostavlja kao reakcija na vladajući kanon savremene filozofije koji odbija mogućnost da filozofija povesti postane nešto više od “teorije srednjeg obima”. Nasuprot njemu, Patočka se zalaže za obuhvatnu filozofiju povesti čija funkcija se sastoji u kreiranju odgovornog odnosa u povesnoj stvarnosti nakon svetskih ratova. Povesna produktivnost Patočkinog pojma odgovornosti se iskazuje u paradoksalnoj, i jeretički izolovanoj volji koja nas usmerava ka produbljivanju vlastite iskorenjenosti i upućuje nas ka suočavanju sa izgubljenim poverenjem u normativni karakter povesti. Drugi deo tematizuje pojam jeresi s obzirom na odnos između fenomenologije i filozofije povesti. Patočka osporava neistorijske pretpostavke fenomenologije time što značajno premešta težište pojma transcendentije. Transcendencija je kod Huserla bilo ustrojeno naglašeno logički i saznanjno, kod Hajdegera je bila prevashodno egzistencijalno postignuće, a kod Patočke ona poprima upadljivo povesne karakteristike. Te karakteristike su analizirane u trećem delu rada u kojem je Patočkina teza o začecima evropske istorije kod Platona interpretirana kao treća jeres u odnosu na stanovište savremene filozofije povesti. Naglašavajući da Evropu nije moguće misliti mimo Platona i Aristotela, Patočka sugeriše da konačno priznamo vlastitu situaciju kao povesno određenu. Zbog toga on insistira na drugoj prirodi u liku odgovornosti koja se ne uobličava spram datosti prerođnog, nego povesnog sveta.

**Ključne reči:** Patočka, jeres, fenomenologija, filozofija istorije, odgovornost, Evropa

## SAMOSVESNI JERETIK

Karakterišući već u naslovu svog poslednjeg dela iz 1975. oglede o filozofiji povesti kao “jeretičke”, Jan Patočka je čitaocu doveo u iskušenje i pre nego što su započeli sa čitanjem. Prvi susret sa naslovom *Jeretički ogleđi o filozofiji povesti* deluje krajnje neobično i kod onih koji se po prvi put susreću s Patočkinim mišljenjem često je pra-

---

1 e-mail adresa autora: proledrag@gmail.com

2 Za ovaj rad autor duguje zahvalnost Klausu Nelenu i Patočkinom arhivu IWM Instituta u Beču.

ćen osećajem neverice i zbuñjenosti. Nesvakidašnji detalj u ovom naslovu sastoji se u činjenici da određenje jeresi po pravilu nije samoodređenje. Obično neko drugi vodi glavnu reč u tome šta smatra za jeres i kako je prepoznaje. Premda je najčešće reč o subjektivnom stanovištu neke crkve koje sebe ispostavlja kao apsolutnu i objektivnu istinu, za nas je pre svega interesantan momenat da se atribut jeresi *per definitionem* ne pridaje *sebi* nego *drugome*.

Naime, da bismo nešto ili nekoga tako okarakterisali, mi najpre moramo biti načisto sa *ortos doxa*, sa pravim i istinitim stanovištem. Tek ukoliko smo u potpunosti uvereni u konture i domašaje pravoga, možemo biti u prilici da registrujemo i ono što nije pravo, što odstupa, remeti i dovodi u pitanje. Bez ortodoksnog nema ni heterodoksnog, što objašnjava i zbog čega karakterizacija koja uočava i imenuje jeres gotovo uvek stiže “spolja”. Rečju, ukoliko ne izdvojimo nijedno stanovište kao istinito, onda ne raspolažemo kriterijumima na osnovu kojih bismo bilo čemu dodelili atribut jeretičkog.

Negativni prizvuk koji opterećuje značenje jeresi ili jeretika potiče iz konkurencije heterogenih zahteva za važenjem. Preciznije rečeno, on proističe kao ishod pomenute konkurencije, kao balast koji pripada poraženoj strani u borbi za legitimaciju vlastite valjanosti. Naime, jeres nije samo stanovište koje stoji naporedo s pravim stanovištem, i zadovoljava se time da nije dovoljno “prava”. Umesto da se zamara s refleksijom vlastite nesavršenosti jeres najčešće i sama konkuriše za atribut istinitog i autentičnog. U njenom nazivu sadržana je cena koju ona mora da plati zbog neopravdanih ambicija. Da je jeres unapred bila načisto sa svojom ništavnošću, da je otvoreno priznala da nije prava i istinita, ona ne bi ni predstavljala nikakvu opasnost za *ortos doxa*, pa samim tim nikada ne bi bila tako nazvana.

S druge strane, iza optužbe da je neko stanovište jeretičko krije se odbrambeni čin posredstvom kojeg se ono pravo i istinito distancira od prividnog i lažnog. Istinito i ispravno mnjenje se nikada ne potvrđuje zahvaljujući velikodušnom preplitanju ili stapanju sa svim mnjenjima koja se od njega razlikuju, nego putem čuvanja i održavanja razgovetne razlike u odnosu na ono što nije istinito i ispravno. Zbog toga će malo ko biti sklon da samosvesno sebi pripíše atribut jeretika.

Smatrati sebe jeretikom, ili pisati jeretičke oglede, na prvom mestu znači svesno se baviti nečim što je unapred osuđeno na kretanje sporednim kolosekom. Pored toga, to znači i unapred priznati i prihvatiti osudu koja će pre ili kasnije stići od ortodoksnih. Štaviše, piscu jeretičkih ogleada suđeno je da bude i jeresiolog. To znači da je on primoran da sa stanovišta njemu spoljašnje ali prave dokse odmeri vlastite domašaje, bez obzira na porazne posledice po stanovište koje zastupa. Samosvesni jeretik se od svih ostalih jeretika razlikuje time što pažljivo uzima u obzir i ono što oni listom ignorišu, ili čemu se suprotstavljaju. Naime, oni kojima se pripisuje atribut jeretičkog po pravilu doživljavaju taj čin kao nezasluženo nasilje ili zlonamerno nerazumevanje. Budući da su uvereni u vlastitu ispravnost i istinitost, oni najčešće nisu spremni da prihvate i preuzmu nezahvalni epitet. Za razliku od njih, samosvesni jeretik sebe ispostavlja kao razliku u odnosu na ono što važi kao dominantno, ispravno i istinito. On im se ne suprotstavlja niti direktno niti frontalno nego ih, naprotiv, uočava i priznaje, premda to za posledicu ima srozavanje i unižavanje vlastitog stanovišta. Time se neizbežno nameće i

pitanje zbog čega samosvesni jeretik bira vlastiti put? Ako se on principijelno razlikuje od drugih jeretika po tome što uviđa i prihvata stanovište *ortos doxa*, zbog čega se dalje ne zaputi tim putem, nego svesno bira stranputicu?

Orijentaciju prilikom rasvetljavanja ovog pitanja nudi etimologija grčke reči *haire-sis* koja izvorno nema nikakve veze sa negativnim značenjima, nego se odnosi na izbor ili na prihvatanje. Doista, jeres izvorno ne predstavlja ni balast, ni stranputicu, ni zabludu. Ipak, imamo li u vidu ono što je dosad rečeno, izvorna značenja jeresi ćemo pre svega moći da dovedemo u vezu sa *samosvesnim jeretikom*, a tek sasvim indirektno i sa uobičajenim određenjem jeretika. Da bismo obrazložili taj stav neophodno je da dodatno osvetlimo trougao jeresi, prihvatanja i izbora. Stavimo li pojam jeresi naočigled izbora, onda će nam on najpre signalizirati pomenutu razliku ortodoksnog i heterodoksnog. Ukoliko nema izbora koji podrazumava prethodno ustanovljenu razliku između pravog i nepravog onda nema ni osnova za pojavu jeresi. Nadalje, vredna pažnje je i veza između jeresi i prihvatanja, pošto ona ne ukazuje na puku tolerantnost koja plemenito dopušta da postoje raznorodna, pa i međusobno oprečna stanovišta. Naprotiv, smisao te veze je sasvim drugačiji.

Prelaz sa afirmativnog na negativni kontekst *haire-sis* omogućen je onda, kada je prihvatanje povezano sa neshvatljivim i neobjašnjivim biranjem nepravog uprkos svesti o postojanju pravog. Jeretik je onaj ko prihvata ono što ne bi smeo da prihvati, onaj ko ne bira pravo i istinito nego prividno i lažno. Dakako, određenje jeresi nema nikakvo čarobno dejstvo. Jeres faktički nastavlja da živi i da traje sve dok je vitalan motiv zahvaljujući kojem je ugledala svetlo dana. Nakon što nekoga proglasite jeretikom on samim tim neće mehanički prestati da bira ono što bira i da prihvata ono što prihvata. Naprotiv, povest religijskih sukoba nam rečito svedoči da je to određenje najčešće prihvatano kao dokaz vlastitog mučeništva i kao pouzdano svedočanstvo koje osnažuje uverenje jeretika da je zapravo na pravoj strani, što znači da nije jeretik nego pravednik. Prepoznavanjem i imenovanjem jeretika posao *ortos doxa* nije dovršen nego je samo započet. Heteros doxa, poput svake doxa, neobično teško odustaje od same sebe.

## PREPOZNAJEMO LI JERETIKE U MISLILOCIMA POVESTI?

Međutim, da li stvari stoje sasvim drugačije kod onih koji svoj izbor samosvesno označavaju kao jeretički? Konkretnije rečeno, da li je Patočkinu opredeljenje za pisanje *jeretičkih* oglada u potpunosti svodivo na ovu *slobodu za zlo*? Da bismo odgovorili na to pitanje, neophodno je da skrenemo pažnju na tematsku opredeljenost Patočkine jeresi. Češki fenomenolog jeretičkim naziva svoje oglede iz filozofije povesti. Sasvim formalno uzevši, na osnovu njegovog samoodređenja mogli bismo zaključiti da on svesno bira poseban način rada na filozofiji povesti premda prihvata da takav izbor neizbežno mora biti nazvan jeretičkim. Doista, Patočka je savremenik Adorna, Libea, Arona, Markvarda, Popera, Dentoa, Levita i Taubesa, mislilaca koji su na različite načine i s različitim motivima osporavali poziciju filozofije povesti kao suverene i nesporne filozofske discipline.

Valja skrenuti pažnju da ovde nije presudna debata na temu da li je filozofija povesti suverena filozofska disciplina ili to nije i ne može biti. Presudan je *status* mišljenja povesti u kontekstu koji određuje ukupan stil celokupnog filozofiranja. Za filozofsko poimanje stvarnosti nipošto nije svejedno da li je povest u njemu sakonstitutivno prisutna, ili je pak iz njega iščezla nakon što je denuncirana kao recidiv relativizma, opskurnosti, esencijalističke konstrukcije ili ideologije. Ono što zovemo stvarnim fundamentalno je određeno motivima i razlozima na osnovu kojih povest priznajemo i uvažavamo ili je pak osporavamo ili odbacujemo. Konsultujemo li radove pomenutih mislilaca povesti teško ćemo izbeći ukupan utisak da je na snazi *radikalna suspenzija* dometa filozofije povesti. Kao da ovo ambiciozno čedo osamnaestog i devetnaestog veka u dvadesetom ima prava na postojanje jedino ukoliko najpre pristane na teorijsku, a naročito na praktičku skromnost koja joj izvorno nipošto nije bila svojstvena. Rečeno jezikom sociologije, danas je legitimna i prihvatljiva jedino filozofija povesti kao teorija *srednjeg obima*<sup>3</sup>. Ono što je dopušteno, mora se kretati u okvirima analitički mišljene “minimalne karakterizacije istorije”<sup>4</sup>. Logička okosnica takvog mišljenja sabrana je u taktičkom meandriranju između pojedinačnog i posebnog, uz oprezno izbegavanje predugog zadržavanja u blizini opasnih hridina opštosti. Presudna podrška ili pokriće za takvu orijentaciju nije stigla samo od sociologa, istoričara ili teoretičara kulture. Ona bi teško uzela maha da iza nje nisu stala i najistaknutija filozofska imena savremenog promišljanja povesti.

Bez obzira da li se radi o konstataciji nužnih “stepena iščezavanja”<sup>5</sup> ili denunciranju te filozofske discipline kao nelegitimne pseudosekularne konstrukcije, tenor osporavanja ili značajne redukcije filozofije povesti je počivao na tezi da filozofska doraslost vlastitom vremenu između ostaloga podrazumeva i krajnje oprezan pristup filozofskim spekulacijama o povesti. Ta opreznost kod Markvarda podrazumeva minuciozno praćenje tragova koji se jedan za drugim smenjuju samo zato da bi nam dokazali da je na delu proces imanentnog gašenja, tj. postepenog samoukidanja filozofije povesti. Pri tome ne treba posebno napominjati da je bavljenje onim što neminovno i uporno iščezava u najmanju ruku nestabilno i kratkoročno. Filozof povesti koji ne samo da ne može računati na proces dugog trajanja, nego ni na opipljivu održivost vlastite teme pre ili kasnije postaje rezignirani futurolog. Njegov posao se pre svega sastoji u nadmetanju sa kolegama u preciznom uobličavanju prognoza vezanih za konačno gašenje, za povesno ispunjenje uslova koji rezultiraju nepovratnim nestankom njihove vlastite teme. Drugim rečima, refleksije o *iščezavajućoj* povesti ne mogu izbeći svoje kruženje oko tačke u kojoj će uslediti epohalna smena povesnog i nepovesnog. Otuda se kod ambicioznijih među futurolozima uočava tematska selidba izvan istorijskog horizonta. Štaviše, neki su avanzovali i korak dalje, pa se osmeljuju da u reklamnim kampanjama svojih knjiga obećaju čitaocima da će posredstvom povesnih refleksija biti odvedeni u područje koje leži *Beyond History*.

3 Čak i mislioci koji se odvažuju na *rehabilitaciju* filozofije povesti obećavaju da “neće preterivati”, što konkretno znači da će se zadržati u okvirima “teorije srednjeg obima”. Johannes Rohbeck, *Tehnik-Kultur-Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am/M. 2000, str. 15.

4 Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, London/New York 1968, str. 17. i dalje.

5 Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am/M. 1973, str. 23.

Ukupno uzevši, filozofski govor o povesti koja iščezava iz horizonta mišljenja je jednako destruktivan po filozofiju povesti kao i teze čiji smisao se sastoji u ukazivanju da se ona u tom horizontu nikada nije istinski ni pojavila. Ukoliko mišljenje povesti nije teološko samo po svom poreklu, nego i u svojim nosećim pojmovima i idejama, onda se njemu s pravom može odreći samostalan status među filozofskim disciplinama. Tako nam Levitova lektira najmarkantnijih dela na temu filozofije povesti govori o opasnoj klopci na koju su pristali njemi privrženici. Uvereni da na filozofski način ispostavljaju račune o povesnom karakteru ljudske stvarnosti, oni su zapravo nenamerno pružali usiljenje podsticaje sekularizaciji uz pomoć sredstava koja su najpre sačinjena od strane prurušenih klerika. Znači li to da su filozofi povesti ponajviše odgovorni za likvidaciju vlastitog predmeta? Nisu li upravo oni na svetlo dana izneli mnoštvo nepovesnih konstrukcija u cilju “osavremenjenog” poimanja povesnog? Možemo li, zajedno s Finkom, da konstatujemo da “fatalnost naše situacije”<sup>6</sup> nije u premalo, nego u previše stanovišta koja problemu povesti prilaze na njemu neprimerene načine?

## SAVREMENI LIKOVI “KRITIKE ISTORIJSKOG UMA”

Kada se podsetimo da je neposredno nakon Drugog svetskog rata Remon Aron isticao da “filozofija više ne veruje da je rizničar tajni providenja”<sup>7</sup>, možemo se zapitati da li je ozbiljno poverovao da je ona to ikada bila? Rizničaru tajni providenja nije neophodno da promišlja bilo šta, a kamoli da se bavi delikatnim problemima filozofije povesti. Mukotrpan “rad pojma” nije neophodan znalcu tajni budući da zahvaljujući providenju, tj. znanju o putanji kojom se kreće transcendentna intervencija Boga u ljudskim stvarima, on uvek već zna šta je bilo i šta će biti. Ukoliko pak filozofi više “ne čuvaju” tajne providenja, znači li to da su oni u potpunosti neobavešteni u stvarima povesti? Da li im je, umesto da uživaju u apsolutnoj transparentnosti providenja zapravo suđena nepopravljiva neizvesnost, čak i kada je reč o njihovoj vlastitoj sadašnjosti?

Shvatimo li ga sasvim metaforično, za Aronovo polazišno uverenje ipak možemo reći da je u nečemu bilo blisko stavovima njegovih nemačkih kolega. Ono je počivalo na potrebi da se jednom za svagda suspenduje spekulativno mišljenje, ili bilo koja druga vrsta poimanja povesti u preširokim potezima. Bilo da se odvijalo u znaku “dijalektike prosvetiteljstva” ili kao pokušaj da se svet poštedi od ulepšavajućih ontoloških intervencija koje su se naprasno prurušile u svakidašnje povesne odore, opredeljenja za skromniji angažman u stvarima povesti po pravilu su skupčana s ovom ili onom verzijom “kritike istorijskog uma”. To nam kazuje da Diltajev projekat progovara iz savremenog shvatanja povesti čak i tamo, gde činjenično biva u potpunosti ignorisan.

Premda najčešće asocira na Kanta, ali je zapravo znatno starija od njega, strategija kritike najčešće ima u vidu izvesne “drskosti” ili “preterivanja” kao nedopustiva

6 Fink je ovaj stav izneo s obzirom na probleme prostora, vremena i kretanja. Eugen Fink, *Raum-Zeit-Bewegung*, The Hague 1957, str. 4.

7 Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1969, str. 15.

svojsva kritikovanog. U tome se Aristotelov kritički stav prema Platonu ne razlikuje mnogo od Volfovog kritičkog otklona u odnosu na novovekovne metafizičke preteče. Kantova zasluga se sastoji u pojmovnom zaokruživanju te strategije. Pored ostalog, kod njega je kritika mišljena i kao jedna vrsta suspenzije neopravdanih ambicija, ali i kao svojevrsni putokaz. Ukoliko ga, poput Diltaja, prenesemo na teren povesti i verno ga sledimo, navodno se s pravom možemo nadati da na stazama povesti nećemo zabasati. Budući da je već od Vikoa povest ona stvarnost koja se upadljivo razlikuje po tome što je sam čovek stvar, kritičar te stvarnosti će pre svega voditi računa da ne dozvoli da se u tu stvarnost prokrijumčari alibi heteronomije. Tamo gde je na delu ozbiljna kritika, nećemo čuti da su za nezadovoljavajući otisak povesne stvarnosti prevashodno krivi drugi. Presudnu reč u njoj nikada neće dobiti transcendentni subjekti, pa makar se oni zvali velike sile, moćni neprijatelji, spoljnje okruženje, nesrećan geografski položaj ili kolektivno nesvesno. Kritičar u stvarima filozofije povesti bi prema tome trebao da se ponaša restriktivno kada god uoči nagoveštaj metafizičke konstrukcije ili ideološkog lupinga koji, poput providenja, “unapred znaju” pa otuda s lakoćom vlastite strukture podvlače pod živo odvijanje istorijske stvarnosti.

Čak i kada, zajedno sa Libeom, u savremenoj filozofiji povesti kritičar prepozna neizbežnu kompenzaciju za “hronološku oronulost sadašnjosti”<sup>8</sup>, on podrobno vodi računa da se funkcija osadašnjivanja prošlosti koja je neophodni korektiv za dramatično ubrzanje u promeni životnih odnosa ne pređe u kristalizaciju prošlog u sadašnjem. Kritičar istorijskog uma se time fundamentalno razlikuje od zagovornika *posthistoire*. Za razliku od jednog Hendrika de Mana ili Arnolda Gelena, savremeni kritičari će uvek insistirati da vrata povesnog smisla nisu zauvek zatvorena. Zbog toga će oni birati srednji put između zamki metafizike i ideologije koje vrebaju s jedne strane, ali će isto tako izbegavati i pristanak na kapitulaciju u vidu teze o jednom za svagda kristalizovanom smislu, ili čak o kraju mogućnosti svake epohalne povesne promene, s druge strane.

Premda bismo se mogli saglasiti sa stavom da je nedovršivost nalazi u prirodi svake kritike, treba skrenuti pažnju da se to naročito odnosi na kritiku sveta koji je čovekova tvorevina. Ma koliko briljantno bila obavljena, kritika tog sveta ne može postati uspešan i jednokratni posao. U tom smislu Taubes podseća na neoročeno trajanje kritičkog zanata, ali i na činjenicu, da se sa stvarima povesti možemo produktivno susretati samo na povesnom tlu, a nikako ne izvan njega: “kritika istorijskog mišljenja je neobavljivi zadatak ... prognani iz raja natpovesne egzistencije ne možemo ponovo steći našu nevinost, osim putem otežanog, mukotrpnog putovanja na putu same povesti”<sup>9</sup>. Biti na putu povesti ne znači uputiti se nepouzdanom maršrutom na kojoj se, blagodareći višoj sili ili nekom neobičnom slučaju prepliću sreća i nesreća, nego to pre svega znači preuzeti odgovornost za ono što nam se na tom putu događa. Preuzimanje odgovornosti najpre pretpostavlja da smo spremni da se suprotstavimo svim promoterima slučajnosti. U tom zahtevu se krije svojevrsni testament koji je Hegel ostavio u nasleđe svim po-

8 Hermann Lübbe, *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*, Erlangen/Jena 1993, str. 21

9 Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München 1996, Hg. A. Assmann/J. Assmann, str. 84.

tonjim misliocima povesti. Bez obzira da li su bili spremni da prihvate Hegelovu tezu da filozofski prtljag ne može mimoći ideju, tj. “jednostavnu misao uma da um vlada svetom”<sup>10</sup>, potonji filozofi povesti nisu mogli da izbegnu preliminarno izjašnjavanje o moćima “slučaja”.

## ODGOVORNOST: PRETPOSTAVKA FILOZOFIJE POVESTI

Premda Patočka nije spadao u sledbenike Hegelove spekulativne filozofije, on ipak nije propustio da se osvrne na doprinos “prvog mislioca povesti kao ... ostvarenja apsolutnog morala”<sup>11</sup>, ali isto tako nije zaboravio ni da ponudi svoj odgovor na pomenuti zahtev za razračunavanjem sa nepovesnom slučajnošću sveta. Nasuprot Vitgenštajnu, Patočka će započeti od stava da povesni svet nije ono što je slučaj. Nasuprot Jingeru on će govoriti o nihilizmu bez usmeravanja ka kvazimističnom slučenju nihilizma “kao velike sudbine” ili “kao temeljne moći”<sup>12</sup>. Napokon, nasuprot Levitu za kojeg se “celokupni individualan život sastoji od slučaja koje prisvajamo a onda ih zovemo sudbinom”<sup>13</sup>, Patočka će insistirati da smisljena čovekova egzistencija nije moguća ukoliko se bazira na odbacivanju odgovornosti.

Biti na putu povesti za njega pre svega znači biti odgovoran, a upravo ta osobenost predstavlja notorni nedostatak posleratnog doba: “moderna civilizacija ne pati samo od vlastitih grešaka i kratkovidosti, nego i od nerešenog ukupnog problema povesti ... Možda je celokupno pitanje o propasti civilizacije pogrešno postavljeno. Civilizacija po sebi ne postoji. Pitanje je, da li povesni čovek još želi da preuzme odgovornost za povest”<sup>14</sup>.

Patočkina srodnost sa savremenim kritičarima istorijskog uma sastoji se u principijelnoj distanci spram ideologizovane filozofije povesti koja uporno barata sa nepreglednim kolektivnim formacijama. Doista, kako u tom pogledu stoje stvari s Patočkinom jeresi? Da li je “intelektualni ili opšti životni motiv”<sup>15</sup> zahvaljujući kojem je bila vitalna njegova jeres, a čiji opipljivi rezultat predstavljaju jeretički ogledi zaista bio samo njegov, ili ga je on delio sa svojim savremenicima? Čini se da u svom stavu Patočka nije bio usamljen onoliko, koliko bi nam se na prvi pogled moglo učiniti.

---

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1924, Reclam, str. 42.

11 Jan Patočka, “L'Époque technique et sacrifice”, u: *Études philosophiques*, Paris 3/1986, str. 119.

12 Ernst Jünger, “Über die Linie”, u: *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am/M. 1950, str. 250.

13 Karl Löwith, *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert*, u: *Sämtliche Schriften* Bd. 5, Stuttgart 1988, str. 262.

14 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Hg. K. Nellen/J. Němec, Stuttgart 1988, str. 145.

15 U jednom svom pismu Diltaju, grof Jork govori o žilavom održavanju dogme zahvaljujući vitalnosti motiva koji su je proizveli, nagoveštavajući time na indirektan način Huserlovu raspravu o *krizi naučnosti* do koje neminovno dolazi kada naučnici prestanu da vode računa o motivima bez kojih nauka ne bi ni bilo. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877- 1897*, Halle 1923, str. 155.

Odgovor na pitanje šta zapravo znači raditi na filozofiji povesti nakon Drugog svetskog rata u sebe je neizbežno uključivao i sučeljavanje ideala progressa i napretka sa realnošću masovnih pokolja. Izjašnjavanje filozofa o debaklima svetskih ratova s razumljivim razlozima je praćeno opštom nelagodnom. Imamo li u vidu iskaz Riharda fon Vajceckera da “krivica nastaje tek onda kada odbijemo da se neugodne prošlosti sećamo tako da ona zaista može da postane deo našeg bića”<sup>16</sup> s pravom možemo da istaknemo da ova vrsta kulture sećanja za većinu filozofa nije dolazila u obzir. Izlaz iz nelagode oni su najčešće tražili i pronalazili u nečemu što je im spoljašnje, što se načelno nalazi izvan domašaja njihove odgovornosti, tj. u liku koncepta totalitarne vladavine.

Postavši “dežurni krivac” za krvave i katastrofalne povodne bilanse lozinka “totalitarno” je pokrila gotovo celokupni opseg dvadesetovekovne nesreće. Da bi to bila u stanju, ona je, dakako, morala biti pronađena i na Istoku i na Zapadu. Poistovećivanje nacizma i komunizma kao podjednako fatalnih totalitarnih projekata u tom svetlu se može čitati kao efikasan primer strategija manjeg otpora posredstvom koje su intelektualci s lakoćom locirali krivce, a pri tome nisu izgubili ništa od svoje vlastite lepe duše, od svoje neuprljanosti i plemenitosti. Rečju, povodni um filozofa postao je depimiran kada je shvatio da su se palice koje diriguju povodnim dešavanjem čovečanstva nekim čudom našle u rukama onih čiji projekti su iz sve snage radili protiv povodnog procesa kao “napretka svesti o slobodi”. Tipično razračunavanje s tragovima zle savesti vlastitog vremena odvijalo se u znaku konstrukcije totalitarnog neprijatelja. Ovim se, dakako, ne cilja na negiranje horora počinjenih u režiji totalitarnih režima, ali se s pravom stavlja znak pitanja nad heurističkom upotrebljivošću preneglašavanja “totalitarnog”. Naime, kada se ono ivek iznova ispostavlja kao pozadina najmarkantnijih iskustava savremenosti, onda se s razlogom možemo upitati da li su od odgovornosti unapred eskulpirani svi oni koji upiru prstom u “totalitarno”. Savremeni “Rat protiv terorizma” odigrava se u istom ključu čija logika obećava prosperitet čim se sa svetske pozornice ukloni pretnja u vidu anahronih povodnih likova. Odgovornost je na taj način poistovećena sa odgovornošću za likvidaciju ili za uklanjanje remetilačkih faktora.

Uprkos činjenici da se našao u nemilosti “totalitarnih sa Istoka” Patočka nije podlebao zavodljivoj zamci. Njegovo odustajanje od retorike koja sve objašnjava uz pomoć čarobnog štapića koji razotkriva totalitarno bilo je motivisano uvidom u povodne nedorečenosti instanci u čije ime se ono osporava. U gotovo hegelovskom potezu on razobličuje razumske apstrakcije koje su se skrile iza lažne alternative *individualno-kolektivno*. Uprkos njegovim osporavanjima dijalektike u njegovom opusu ipak ima dijalektičkog nerva. On se razgovetno nazire u lucidnoj dijagnozi faktičkog istorijskog stanja: s jedne strane smo suočeni sa simulativnim individualizmom “Zapada” koji u ostvarenju vlastitih ideoloških imperativa nije odmakao ni stopu dalje od simuliranog kolektivizma “Istoka”. Niti je individua na Zapadu ostvarena u svojoj punini, niti je kolektiv na Istoku dosegao proklamovano. Kolektivno *versus* individualno su samo ideološke floskule Hladnog rata, Patočka im s pravom ne pridaje ni mrvu povodne subjektivnosti.

---

16 Citirano prema: Helmut Dubil, *Niko nije oslobođen istorije: nacionalsocijalistička vlast u debatama Bundestaga*, Beograd 2002, prev. A. Bajazetov-Vučen, str. 16.



Nasuprot ovom rezonu, Patočka nam najpre sugeriše da je neophodno da dovedemo u pitanje ideologiju gvozdene nužnosti napretka, upozoravajući na sveopštu prisutnost nelegitimnog uopštavanja u stvarima povesti. Kao što je nekada Hajdeger tvrdio da se svaki pojedinac živi u okvirima izvesnog razumevanja bivstvovanja, bio toga svestan ili ne, češki fenomenolog tvrdi da isto važi i u stvarima povesti. Međutim, neosvešćena “filozofija” posredstvom koje se savremeni pojedinac orijentiše u povesti nije ni malo ohrabrujuća: “Konceptija povesti prema kojoj je napredak tvrda nužnost i koja zahteva žrtvovanje individualne subjektivnosti toliko je raširena, da se bez preterivanja može proglasiti za (latentnu ili eksplicitnu) filozofiju povesti koja vlada današnjim ljudima”<sup>17</sup>.

Nadalje, za razliku od postupka koji sa sebe odbacuje svaku odgovornost time što krivicu neprestano pronalazi u drugima, Patočka pledira za pristup koji će preuzeti odgovornost za vlastitu povesnu stvarnost. Savremenu duhovnost on zbog toga određuje sasvim drugačije nego što je ona određivana u devetnaestovekovnim filozofijama: “duh nije ni *duh težine*, rugobe, niti krilati genije. Duh, to je *biti-uzdrman*. Naglasak na *Noći, smrti, ratu* ne stavljamo zbog sklonosti ka iracionalizmu. Racionalizam koji se time može osećati napadnutim je racionalizam *bežanja*, izbegavanja svih čovekovih slabosti...”<sup>18</sup> Premda se na prvi pogled može reći da su ovi redovi nesumljivo ispisani u duhu stilizovanog, ali i mistifikujućeg iskustva fronta jednog Tejara de Šardena, treba podvući da se Patočkinom shvatanje povesne kompetentnosti “noći” teško može dovesti u vezu sa poverenjem u kreaciju novih vidova egzistiranja nakon proživljenih strahota u rovovima. Rečju, Patočka naprosto ne veruje da iskustvo fronta, samo po sebi, može rezultirati bilo čim produktivnim<sup>19</sup>, pa ni povesno, odnosno egzistencijalno relevantnim. Naprotiv, rat za njega ni po čemu ne može biti ocenjen kao afirmativan fenomen, čak ni kao budilnik iz uspavane i učmale građanske egzistencije koja buržoaskog pojedinca postepeno sve više određuje od vezanosti za opšte. U ratu Patočka vidi mnogo više od neposrednog iskustva rata. Dejstva rata nakon rata on ne prepoznaje samo u razorenim egzistencijama pojedinaca koji su na ovaj ili onaj način bili neposredno pogođeni ratom, nego ih proširuje na polje egzistiranja koje s ratom naizgled nema nikakve veze. Sažeto u tezi o *revoluciji svakidašnjice*, njegovo promišljanje posledica rata dolazi do zaključka o povezanosti između rata i savremene razuzdanosti. Sasvim u duhu Krakauera i Benjamina, on ovu neobičnu revoluciju dovodi u vezu sa insistiranjem na vlastitim zadovoljstvima i sa posmatranjem sveta kao velelepne pozornice čija dužnost je da pruži uživanje svim akterima koji se na njoj nalaze. Prilikom rada na toj dijagnozi na Patočkinom stolu nisu stajali izveštaji iz Holivuda, niti analize koje se

17 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, isto, str. 174.

18 Jan Patočka, “Vers une sortie de la guerre”, u: *Esprit*, Paris fèv. 2009, str. 158.

19 Nasuprot militarizmu čija žilavost je nadmašila sva očekivanja uprkos žrtvama i razaranjima, Patočka staje u red mislilaca koji su se na sličan način suprotstavljali mogućnosti da rat bude priznat kao povesni subjekt. U tom duhu je nakon Prvog svetskog rata Benjamin govorio o novom siromaštvu kao efektu ratnih avantura: “Ljudi su se vratili zanemeli s bojnog polja? Ne bogatiji, nego siromašniji u saopštivom iskustvu ... To iskustveno siromaštvo ne odnosi se samo na privatna, već i na iskustva ljudskosti uopšte. A time je jedna vrsta novog varvarstva”. Walter Benjamin, “Erfahrung und Armut”, u: *Aura und Reflexion*, Frankfurt am/M. 2007, str. 347-348.

odnose na savremene industrije zabave. Ono što je on imao u vidu, pre svega sa baziralo na tezi o egzistencijalnoj komplementarnosti između potrebe za uživanjem, s jedne strane, i dosade, kao “kolektivnog metafizičkog iskustva”<sup>20</sup> bez kojeg ta potreba ne bi bila ni zamisliva ni moguća, s druge. Odakle pak potiče njegova smelost da u kontekstu koji problematizuje filozofiju povesti poveže dosadu i rat?

Kada Patočka govori o noći, onda se tu ne radi samo o uvažavanju određenih istorijskih iskustava. Naprotiv, veza između noći, smrti i rata sastoji se u iskustvu sloma institucionalizovanih i neinstitucionalizovanih normi na osnovu kojih se odvijalo čovekovo moralno delanje. Otuda se i presudno pitanje posleratnog povesnog iskustva može pojednostaviti u nedoumici: kako doneti odluku naočigled urušenih normi? U tom pitanju se Patočkinu mišljenje izmešta s one strane linije koja uokviruje nastojanja posleratnih restauratora “evropskih vrednosti” vezana za revitalizaciju “proverenih” i “neprolaznih” tradicionalnih uzora. Normativna nestabilnost savremenog sveta kod njega se sažima u ideji odgovorne povesne egzistencije. Naročiti teret odgovornosti nju čini *novom* utoliko što je ona upućena na “stvaranje nove *mogućnosti* života ... Ne živeti na zatvorenom tlu, nego u pokretljivom elementu; živeti u iskorenjenosti”<sup>21</sup>.

Celokupan govor o odgovornosti u ovom kontekstu dobija sasvim drugačije oblike<sup>22</sup>. Međutim, isto možemo reći i za atribut jeretika. Kako stoji stvar sa jericima nakon sloma povesnog *ortos doxa*? Inverzija uobičajenog stanja stvari u kojem jeretik postaje onaj koji odstupa od *ortos doxa*, nastojeći da neku *heteros doxa* uspostavi kao važeću, nakon sloma koliko-toliko stabilnog iskustva povesti rezultira situacijom u kojoj jeretik sada štrči time što gaji poverenje u stabilizovanje filozofskog odnosa prema povesti. Povezanost odgovornosti i jeresi kod Patočke počiva upravo u toj činjenici. Umesto da ispostavi povesno zanemelog subjekta, Patočka traga za novom zrelošću. Umesto da stane na stranu postmodernog okršaja sa velikim pričama, on se u njih otvoreno upušta. Napokon, umesto da podlegne tipično disidentskoj<sup>23</sup> orkestraciji lamentiranja nad neodgovornošću drugih, on radije poseže za novim uobličanjem opštosti koja bi bila prikladna za uspostavljanje odgovornosti u savremenim uslovima. Nije li jeretik

20 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, isto, str. 140.

21 Jan Patočka, “L’homme spirituel et l’intellectuel”, u: *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Grenoble 1990, tr. E. Abrams, 248.

22 Derida je s pravom insistirao da se kod Patočke radi o istorizovanom pojmu odgovornosti koji se vezuje za pojam *apsolutne odluke*. Za razliku od uobičajene odluke tu je reč o odluci koja se mora doneti, a da je pri tome unapred onemogućeno saglasje sa kontinuitetom znanja o normi. Jacques Derrida, “Den Tod geben. Die Geheimnisse der europäischen Verantwortung”, u: *Jan Patočka. Texte-Dokumente-Bibliographie*, Freiburg/München 1999, Hg. L. Hagedorn/H.-R. Sepp, str. 63.

23 Za razliku od politikološki nategnutih čitanja koje u Patočkinim povesnim ogledima s lakoćom prepoznaju odraz njegovog ličnog disidentskog statusa, smatramo da uprkos činjenici da se u njegovim tekstovima mogu uočiti motivi čije poreklo nesumnjivo dotiče njegov tegobni položaj ideološki marginalizovanog mislioca i profesora proteranog sa praškog univerziteta (poput žrtvovanja, samo-žrtvovanja, života-u-istini), možemo verovati da bi Patočkin opus slično izgledao i da nije nastao u Pragu, nego u Parizu ili u Frajburgu. Prenaglašavanje lične, biografske pozadine kao konstitutivnog i nezaobilaznog momenta nekog mislioca najčešće se promovise nauštrb njegovih konkretnih filozofskih doprinosa. Otuda njih nije uputno posmatrati kao rezultat “disidentstva” što je, nažalost, postalo gotovo opšte mesto u literaturi o Patočki. Tipičan obrazac tumačenja nalazimo kod: Ivan Chvatík, “Solidarity of the Shaken”, u: *Telos* № 94, New York 1993, str. 163. i dalje.

upravo onaj koji ne želi da se saglasi sa pravovernim mišljenjem? Ipak, za razliku od nekadašnje devize “volja čini jeretika” koja je predstavljala odgovor na “svesnu name-ru da se nametne sopstveno učenje”<sup>24</sup>, Patočkina odgovornost nam ne nudi pozitivno znanje ili norme čija funkcija bi bila da stanu na mesto koje su nekada zauzimala ratovima demantovana znanja i norme. Naprotiv, ona se iskazuje u paradoksalnoj, jeretičkoj volji koja nas usmerava ka produbljivanju vlastite iskorenjenosti i upućuje nas ka povesnom suočavanju sa izgubljenim poverenjem u normativnost povesti. Njena jeres otuda leži u svojevrsnom povesnom traženju koje rezolutno odbija da se pomiri s nađe-nim. Oslonivši se na fenomenološki obojenu pretpostavku da je “naše iskustvo drama uverenja”<sup>25</sup> Patočka nas ispostavlja povesti tako što nas prethodno lišava bilo kakvog tetičkog uporišta. Ostati bez uporišta za fenomenologa pre svega implicira lišiti se sigurnosti prirodnog stava ali ujedno ostati i bez podrške fenomenološkog stava. Odlučiti se za habitualno upražnjavanje *epoche* ali odustati od *redukcije*. U povesnom registru, to bi značilo odustati od mogućnosti bilo kakve restauracije nekadašnjeg, ali ne ponuditi ni mogućnosti za obnavljanje u sadašnjem, i to usred doba u kojem “ne može biti zadržana nijedna od klasičnih formi koja je u stanju da provede tu restauraciju, bila ona religijska ili ideološka”<sup>26</sup>. Prevedeno na Huserlov jezik, to znači provesti suspenziju generalne teze istorijskog stava a nakon toga ne dospeti do transcendentarno-fenomenološkog stava. Da li se onda može reći da entuzijazam Patočkinog panegirika odgovornosti zapravo srlja u povesni vakuum lišen bilo kakvog stava? Napokon, nije li on, kao jednoznačni izraz fenomenološkog mišljenja uprkos svojih otvoreno povesnih ambicija prinuđen da zajedno s njim ponese neslavni epitet nepopravljivo nepovesnog projekta?

## DRUGA JERES: FENOMENOLOGIJA KAO FILOZOFIJA POVESTI

Situaciju nakon Drugog svetskog rata mogli bismo okarakterisati kao neuporedivo težu nego nakon Prvog svetskog rata. Tu pre svega mislimo na sveopšte deziluzioniranje koje je nastalo kao spontana, lančana reakcija na prevagu sveopšteg razaranja, sistematskog masakra civila, holokaust i kulminaciju koja je usledila uspostavljanjem mira putem pretnje od nuklearne katastrofe. Ta razlika, dakako, nije promakla ni Patočki. Štaviše, njegove analize se pronicljivošću i odlučnošću ističu unutar gromoglasnog ali upadljivo homogenog, opravdanog ali počesto odviše bučnog i neartikulisano posleratnog diskursa. Pri tom ne mislimo prevashodno na interpretativnu optiku koja celokupan *dvadeseti vek čita kao događanje rata*, nego na tezu da su tumačenja “svetskih ratova” bila u potpunosti neprikladna njihovoj vlastitoj prirodi. Dramatično zakazivanje po-

24 Ernst Benc, *Opis hrišćanstva*, Beograd 2004, prev. M. Tarar-Tutuš, str. 67.

25 Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye 1976, tr. J. Danek/H. Dècleve, str. 91.

26 Marc Crépon, “La ‘valeur’ du travail et la ‘force’ des idéologies. Une lecture des Essais hérétiques”, u: *Esprit*, Paris fév. 2009, str. 183.

vesnog mišljenja Patočka prepoznaje u fatalnom nesporazumu sa vlastitim zadatkom. Dvadesetovekovni promašaj ne odlikuje zakazivanje u ovom ili onom segmentu čitanja, nego *fundamentalno kašnjenje*, previđanje da dinamika ljudskog sveta ne dopušta da se pod fenomene naše savremenosti poturaju nekadašnje optike čitanja. Rečju, Patočkin doprinos se najpre sastoji u tezi da su u tumačenjima Prvog svetskog rata prevagu odnela anahrona i jalova negodovanja čija kratkovidost proističe iz oslanjanja na ideje čije poreklo se listom krije u devetnaestom veku. Nadalje, stavljajući biologizovani rasizam u službu opravdavanja agresije Drugi svetski rat je dodatno osnažio uverljivost Patočkinog stava o fundamentalnoj razlici između devetnaestog i dvadesetog veka. Ona se krije u generisanju jaza između povեսno dohvatljivih kriterijuma vezanih za racionalne interese ili pojmove iz repertoara humanizma i u potpunosti neuhvatljivih, iracionalnih konstrukcija poput “životnog prostora”, “rasne čistoće”. Pri tome se celokupni problem ne može odgonetnuti ponovnim interpretativnim rekonstruisanjem *prelaza* iz povесnog u nepovесno, pošto se on nikada nije ni desio. Postevropski svet je nastao posle Drugog svetskog rata zajedno sa brisanjem Evrope sa spiska kandidata za imperijalno upravljanje svetom, a njemu je prethodilo suočavanje Evropljana sa svim posledicama vlastite istorije. Drugim rečima, “sa epohom noći, rata i smrti”<sup>27</sup>.

Međutim, nama ovde nije stalo do isticanja pojedinih dijagnoza, nego do ukazivanja da povесna samosvest Patočkine filozofije nije dopuštala lagodni povratak na nekadašnje staze mišljenja. Za razliku od Huserla, Patočka neće pisati tekstove u prilog *obnavljanju* evropskog duha, nego će radije govoriti o *post-evropskom* dobu. Ovu razliku u orijentaciji između Huserla i Patočke naprosto nije moguće prevideti. Ipak, ona ne bi smela da nas zavede da u njima prepoznamo fundamentalno različite povесne projekte. Bez obzira na drastičnu razliku u retorici, s pravom se možemo zapitati da li je ona doista svodiva na razliku između čežnjivog pogleda unatrag i smeje zagledanosti unapred. Naime, pojam povesti naprosto nije moguće dedukovati isključivo na osnovu iskustva sloma. Za njega je potrebno mnogo više od toga. Povesti je neophodna zajednica koja će je stvoriti, potrebno je zajedničko iskustvo ljudi koji će je deliti. Apokaliptično obojeni govor koji je krajem četrdesetih godina prošlog veka sugerisao da se Evropa nalazi “nultoј tački” nije bio toliko naivan da podrazumeva da nikakve tačke ranije nisu postojale. Otuda je potpuno neprihvatljiv rezon da se u slučaju češkog fenomenologa radi o filozofsko-povесnim refleksijama *ex nihilo*, niti o kreaciji povесne nade iz iskustva sloma. Zbog toga valja skrenuti pažnju na neprihvatljivu jednostranost sličnih stavova: “Patočka više nije bio kadar da veruje moći uma da generiše filozofsku zajednicu. Jedino zajedničko iskustvo žrtve i gubitak svakidašnjice preostali su mu kao poslednji izvor za stvaranje solidarnosti”<sup>28</sup>. Nije sporno da se Patočkina intervencija protiv militarizma i porobljavanja, kao i njegov pledoaje za novo lice Evrope s one strane imperijalizma mogu čitati kao izrazi “nesavremenosti”, ali u smislu misaonog pogleda koji daleko nadmašuje maksimalno sužene i naelektrisane vidike Hladnog rata. Uprkos tome, to

27 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, isto, str. 147.

28 Avizier Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburgh 2000, str. 76.

ne podrazumeva da revitalizacija motiva i korena istinske evropske racionalnosti koja se osnivaču fenomenologije činila moguća i izvodiva, za Patočku više nije dolazila u obzir. Nikada ne smemo ispuštati iz vida da se on tokom celokupne karijere opsesivno bavio Platonovim i Aristotelovim mišljenjem. Doista, da li Patočkina “*post*” modernost suštinski iskoračuje iz horizonta Huserlovog projekta *obnavljanja*? Čini se da na to pitanje moramo da odgovorimo odrečno, premda smo spremni da uočimo produktivni paradoks Patočkinog mišljenja koji u sebi uporno nastoji da spaja nespojivo. On s jedne strane ispostavlja svest o povesnoj oronulosti sadašnjice koju dele svi promoteri prefiksa *post-*, ali je s druge strane sintetizuje sa bezmernim poverenjem u aktuelnost korifeja antičke filozofije. Kako pomiriti predlog za nastanak novog, radikalno drugačije ustrojenog evropskog čoveštva s tezom da grčku filozofiju treba poistovećivati sa “temeljem evropskog života”<sup>29</sup>? Filozofsko jezgro Patočkinih *Jeretičkih ogleđa* može se interpretirati i kao odgovor na ovo pitanje.

Ključna razlika između Huserla i Patočke nema nikakve veze sa sentimentalnim okretom ka prošlosti ili budućnosti, niti sa relacijama konzervativno-progresivno, nego sa različitim *filozofskim sredstvima* posredstvom kojih su se ta dva mislioca sučelila sa katastrofom vlastite povesne situacije. Huserl je stavio sve karte na projekat *transcendentalne* fenomenologije koji je bio nedovoljno i tek naknadno praktički/povesno obojen, dok je Patočka svoje središnje radove posvetio *filozofiji* povesti. Imamo li to u vidu, javlja se upitanost nije li Patočki bilo bolje da svoje filozofske odgovore artikuliše u okrilju neke druge misaone orijentacije, budući da je promocija fenomenologije od samog početka bila praćena optužbama da je reč o hronično nepovesnom mišljenju? Rečju, u čemu je to *fenomenološka* orijentacija mogla pomoćne Patočki prilikom ispisivanja *povesnih* predznaka na čelu vlastite filozofije?

Da bismo odgovorili na ovo pitanje, moramo dotaći srž spora između fenomenologije kao misaone orijentacije i filozofije povesti kao posebne filozofske discipline. Naime, posebnost toga spora nije skopčana sa njihovim frontalnim razračunavanjem, nego sa ignorantskim stavom fenomenologije. S izuzetkom Hajdegera, čije sučeljavanje sa Hegelom se u dobroj meri skoncentrisalo i na sudar sa misliocem u čijem radu se sažimaju dometi filozofije povesti, ostali fenomenolozi će sistematski zaobilaziti mislioce čiji rad je vezan za tu filozofsku disciplinu. Ignorirati filozofiju povesti znači čitati osamnaesti vek pod istom signaturom kao i bilo koji drugi. Preciznije rečeno, to znači fokusirati svu svoju pažnju na ontološke, epistemološke ili logičke doprinose a u drugi plan potisnuti sve dileme vezane za pojavu nekih novih filozofskih disciplina. Nadalje, to znači zanemariti iskorake Vikoa, Monteskejca, Voltera, Izelina, Tirgoa i Kondorsea u ime bezuslovne privrženosti Dekartu, Volfu, Hjumu i Kantu. Kada se zapitamo za poreklo i razloge ignorisanja, shvatićemo da i oni počivaju iz presudnog obrata filozofije povesti u kojem je nakon 1848. kolektiv jednine *Geschichte* ustupio svoje mesto mnogim *Geschichtlichkeit*. Nevolja sa fenomenologijom između ostalog počiva i u tome, što se ona načelno uspostavlja sistematski denuncirajući mnoštvo predrasuda *privodnog* stava, ali zato i sama samorazumljivo preuzima odlučujuću predrasudu vladajućeg

*istorijskog* stava. Govor o povesti i za nju će biti filozofski nezanimljiv i neprivaćan, budući da je navodno svodiv na puku pojmovnu naraciju događanja ljudskih stvari. Pravo povեսno kretanje za fenomenologiju će biti izlagano u kontekstu principijelnih pretpostavki temporalnosti<sup>30</sup> a one će po pravilu biti sagledavane u određenim konstelacijama subjektivnosti.

Opravdanje za takav postupak fenomenologija će zahvaljivati učinku tematizovanja vremenitosti. Ona u širokim potezima otvara okvire istorijskog vremena, smerajući na spregu između ostvarene racionalnosti i povесnosti određenog čoveštva. Nelagoda sa tom spregom započinje čim se usudimo da se upustimo u konkretnija filozofsko-povесna ispitivanja. Naime, njena osnovna poluga funkcioniše na stavu da je prava povесnost vezana za povest same idealnosti. Tek tako je moguće razumeti zbog čega je i Hajdegeru ključna povest sabrana u povesti metafizike. Ukoliko je tako, onda su presudnu ulogu u konstituciji filozofije povesti imali “metafizičari” a ne sami filozofi povesti. Ipak, prevaga idealnog u odnosu na povесno boluje od temeljne manjkavosti.

Iskazana Hegelovim pojmovnikom, ona se sastoji u čitanju struktura objektivnog duha uz pomoći naočari subjektivnog, mada bi bilo preporučljivije obratno. Usled te manjkavosti fenomenologija propušta da uoči mnoge ključne pregibe i diskontinuitete evropske istorije, zbog čega joj je i načelno sasvim svejedno da li je filozofija povesti rođena u osamnaestom ili u dvadesetom veku. Naravno, nije sporno da fenomenologija kao orijentacija nema nijedan razlog da zazire od pokušaja da se iz svoje vlastite optike upusti u problematizovanje tematskih oblasti koje su pokrивene od strane pojedinih disciplina, pa samim tim i od filozofije povesti. Sporan je stil i način na koji ona to čini, u potpunosti zanemarujući postignuća, domete i krizu filozofije povesti. Veličina, ali i manjkavost fenomenološkog projekta potiče iz *metabazisa* na osnovu kojeg se unutrašnje napetosti i problemi istorije filozofije u potpunosti prelivaju u ravan evropske istorije. Formalnologički posmatrano ovaj postupak je nedopustiv i nelegitiman, ali hermeneutički se ponekad može pokazati kao itekako plodan. Kada govorimo o prelazu ne mislimo da se radi o pukim “spoljašnjim” efektima filozofskog mišljenja. Nije reč niti o moći filozofske emanacije, o njenoj neodoljivoj sugestivnosti uz čiju pomoć logika filozofa nekim čudom postaje logika svih. Radi se o moćima filozofije da svede svoje vreme na pojam, da ukažu na strukture subjektivnosti, na njene temporalne i praktičke nastrojenosti koje su merodavne za uobličenje određene povесne stvarnosti. Dakako, s pravom se možemo zapitati da li se šiboleť za razumevanje *svih* diskontinuiteta povесne stvarnosti može pronaći na adresi filozofije? Nečuvena je ljudska hrabrost i odvažnost sa kojom fenomenolozi upravo to čine, pošto svesno izlažu filozofiju mogućnosti da preuzme odgovornost i da bude indirektno dužna da položi račune za sve neželjene ožiljke na tkivu istorijskog iskustva.

Vratimo li se iz te perspektive analizi Patočkinih *Jeretičkih ogleda* uočićemo da im uprkos posvećenosti fenomenologiji povesti nije pošlo za rukom da mimođu pomenute zamke. To je podstaklo neke interpretatore da jeretički prefiks njegovih ogleda poistovete sa izmeštanjem izvan uobičajenog pristupa povesti: “Jeretičnost tih ogleda je

30 Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris 1954., str. 75.

teško prevideti, pošto oni u celini opozivaju konvencionalno razumevanje i zamenjuju ga razumevanjem istorije kao aktivnosti koja konkretno reflektuje filozofski uvid<sup>31</sup>. Istini za volju, pomenuti opoziv nije Patočkinu samostalno postignuće, nego je karakterističan za ukupni fenomenološki odnos prema povesti. *Fenomenološka jeres u odnosu na filozofiju povesti sastoji se u njenom strateškom transferu s one strane povesti. Da bi shvatila povest, fenomenologija se mora izmaći izvan nje.* Na taj način osnivač fenomenologije gotovo paradigmatično osuđuje sebe na čitanje povesti nepovesnim očima. Napokon, kako fenomenološki zahtevi za “izvornošću”, “početkom” mogu biti upotrebljivi prilikom pojmovnog studiranja povesti? Možemo li kao odgovorni pojedinci posmatrati povesni tok sa istom “nezainteresovanošću” kao da se radi o nekom estetskom predmetu ili o bezazlenosti uobičajenog opažanja?

I zaista, kada Patočka govori o osamnaestom veku ili o prosvetiteljstvu, u prilici smo da zapazimo različite fasete, ali ne i činjenicu da se u njihovom okrilju konstituisala filozofija povesti. Kada tu činjenicu ne uvažavamo, onda smo samo korak udaljeni od opasnosti da o istom vremenu donosimo protivrečne sudove. Naime, prosvetiteljstvo za Patočku nije plodno izvorište koje pored ostalog rađa i filozofiju povesti, nego ekspanzivni period “prilagođavanja dotadašnje Evrope svom novom mestu u svetu, započinjućem organizovanju planetarne privrede, prodoru Evropljana u nove prostore...”<sup>32</sup>. S druge strane, analiza epohalnog mesta Betovenovog života koje pada usred pomenutog prosvetiteljstva Patočku će nadahnuti da ga metaforično označi kao poslednje zatišje pred potonju buru: “one [godine Betovenovog života] obuhvataju zatvoreni period čovekove duhovne povesti ... To je bila poslednja stanica Evrope na njenom putu ka drskosti moći, ka zaletanju usmerenom na ovladavanje svetom, a time i ka katastrofi”<sup>33</sup>. Napokon, za Patočku nije ni presudno da li je druga polovina osamnaestog veka proticala u znaku globalne evropske mobilizacije ili kao period zatišja koji joj je prethodio. Ono do čega je njemu pre svega stalo odnosi se na markiranje konkretnog izraza individualne *otvorenosti* spram onoga izvorno i konkretno povesnog koje leži u svagda delatnoj ali teško uočljivoj *intencionalnosti* intersubjektivnog *horizonta*<sup>34</sup>.

## ASUBJEKTIVNA POVESNOST

Ukoliko želimo da shvatimo kako mislilac *postevropskog* doba može da govori istim jezikom kao i obnovitelj onog istinski *evropskog*, onda najpre treba da istaknemo da obojica u fenomenološkom ključu provode najtešnje vezivanje filozofskog poimanja subjektivnosti i povesnog odvijanja ljudskih stvari. Ono se odvija tako, što se povesne

31 Edward F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, New York 2002, str. 101.

32 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, isto, str. 111.

33 Jan Patočka, *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*. Würzburg 2006, Hg. L. Hagedorn, str. 421-422.

34 Pierre Rodrigo, *L'intentionnalité créatrice. Problème de phénoménologie et d'esthétique*, Paris 2009, str. 104.

vrline i mane najpre dovode u vezu sa izvesnim karakterom subjektivnosti. Nerazrešive napetosti i nesklad povodne realnosti moraju se odmeriti na poleđini određenih nedostataka na polju idealnosti. Razliku između Huserla i Patočka ne treba uzalud postovećivati sa njihovim prefiksima, budući da je znatno produktivnije uočiti da kod utemeljivača fenomenologije obratna mogućnost ne dolazi u obzir, dok kod povodne zainteresovanog fenomenologa naprosto *mora doći u obzir*. Idealnost postaje i ono *uslovljeno*, a ne samo *uslov* odvijanja povesti.

Konkretno rečeno, kada se zapita o razlozima povodne krize, Patočka će imenovati istog adresata kao i Huserl: “moderni subjektivizam je prvi princip duhovne krize”<sup>35</sup>. Međutim, da bi razmrsio čvorove modernog subjektivizma, Patočka insistira i na obratnoj mogućnosti, a ona podrazumeva da povodne odvijanje vremena na presudan način odredi i uobličiti fizionomiju savremene subjektivnosti. Samostalnost Patočkinog mišljenja začinje se najpre u relativizovanju, a potom i u preokretanju fenomenološkog diktata idealnog nad realnim. Ne dopuštajući kompromis u pogledu moguće ravnopravnosti geneze idealnosti i povodne geneze, Patočka odbacuje svaki nagoveštaj statične strukture, svaku pomen vanvremenskih važenja: “Sve statično ukazuje na genezu, a time i na istoriju. Istorija je najdublja ravan sadržaja do koje dospeva fenomenologija ... transcendentna geneza cilja na ‘fenomen’ fenomenologije, što znači ne na ‘vulgarni’ fenomen koji se pokazuje, nego na njegove skrivene, omogućujuće pretpostavke”<sup>36</sup>. Njegova čuvena formulacija glasi da povest zapravo predstavlja *skelet pojavljivanja* pošto nam jedino ona može ponuditi odgovor na pitanje zbog čega se nešto pojavljuje tako kako se pojavljuje. Taj skelet nije neposredno vidljiv, on zahteva iznošenje na svetlo dana, a ono je zamislivo kao genetička artikulacija preteorijskih “datosti” koje praktično uvek oblikuju ono što mi jesmo i kako jesmo. Istinsko fenomenološko istraživanje oduvek je polazilo od toga da datosti nisu isto što i fenomeni, da do fenomena tek dolazimo ukoliko najpre oslobodimo “prikrivene” mogućnosti. Kao polje slobode i transcendencije povodne mišljenje se, više od bilo kojeg drugog, usmerava upravo ka takvim mogućnostima. Utoliko se Patočka bezrezervno oslanja na programsko određenje fenomenologije ranog Hajdegera kod kojeg se središnje težnje istraživanja usmeravaju ka “radu oslobađajućeg dopuštanja viđenja u smislu metodički vođene razgradnje prikriivenog”<sup>37</sup>.

S druge strane, Huserlovo privilegovanje idealnog je počivalo na statusu “uslova mogućnosti” bez kojeg istorijski *a priori*, odnosno razračunavanje sa vladavinom kontingencije u ljudskom svetu ne bi imali nikakvog smisla. Idealna geneza može postati primarnija od povodne tek pod uslovom da najpre uočimo da su “u istorijskom skriveno određujuće *nužnosti*”<sup>38</sup>. Osnivač fenomenologije je na taj način osiguravao pretpostavke bez kojih filozofsko istraživanje povesti gubi svako pokriće, ali je ispustio iz vida

35 Jan Patočka, “La conception de la crise spirituelle de l’humanité européenne chez Masaryk et chez Husserl”, u: *La crise du sens. Tome I Comte, Masaryk, Husserl*, tr. E. Abrams, Bruxelles 1985, str. 29.

36 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, isto, str. 70.

37 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt am/M. 1979, Hg. P. Jaeger, str. 118.

38 Edmund Husserl, *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte*, Hua VII, Hg. R. Boehm, Haag 1956, str. 296.



moгуćnost da istorijsko iskustvo idealnosti bude shvaćeno kao iskustvo *gubljenja*, a ne zadobijanja smisla. Kao filozofija ispunjenja i produblјivanja smisla, Huserlova fenomenologija je lišena sredstava koja su joj neophodna za sućeljavanje sa urušavanjem istorijske umnosti i smisla, sa bezdanom besmisla. Huserl svakako jeste mislilac krize, ali ona kod njega nema veze sa deformacijom umnosti, nego sa propuštenim šansama umnosti. Zbog toga će fenomenologiju do kraja isticati kao *jedinu šansu za oteolvljenje izvornih motivacija uma*. Huserlove dijagnoze krize odnose se na raskrinkavanje promocije *neumnog kao umnog*, one nisu vezane za *sлом istinski umnog*. Patočkine simpatije prema poznom Hajdegeru biće motivisane upravo smelim tematizovanjem nihilizma, bezobzirnog tehničkog raspolaganja svetom i drugim fenomenima čiji naglasak donosi tamnu stranu čovekovog osmišljavanja vlastite povesti.

Misiju vlastitog filozofiranja on će usmeriti ka dovršenju onoga što je započeo Hajdeger svojim prevodenjem transcendentalne svesti na jezik autentičnog egzistiranja. Stavljajući *Geschichtlichkeit* tubivstvovanja u središte svog filozofiranja, Hajdegeru je bilo stalo do uvođenja principa relativnosti usred apsolutizovane, apodiktičke izvesnosti svesti. Huserlova koalicija između stroge naučnosti i transcendentalne svesti time je iz osnova dovedena u pitanje. Naočigled povesne relativnosti fenomenološka svest gubi vlastitu stabilnost u smislu apsolutnog izvora svake konstitucije. Patočkina intervencija usred Hajdegerovog razmaka između *baćenosti* i *moći-bití* može se pratiti u smeru ocrtavanja mogućnosti koje više ne proizlaze iz autonomno projektujućeg tubivstvovanja. Rečju, tubivstvovanje nije više vlastiti projekat nego ono povesno projektovano, budući da ono “nalazi pred sobom mogućnosti, u koje je samo uvek već baćeno i u koje je uvek već zahvatilo, a da ih same nije stvorilo”<sup>39</sup>. Sućeljavajući princip povesne relativnosti i princip svesti, Patočka dolazi do radikalnog zaključka da transcendentalnu subjektivnost valja odbaciti kao neosnovanu filozofsku konstrukciju. Apsolutnost konstituišuće svesti opozvana je usled nemogućnosti da kao takva bude ispostavljena na povesan način.

Opoziv nepovesnih prepreka ne mora ujedno podrazumevati i opoziv same fenomenologije. Boljke subjektivnosti ne mogu biti zalećene njenim ukidanjem niti napuštanjem. Otuda se ne treba olako zaletati ka prividnoj atraktivnosti atributa “*asubjektivna*”. On ne sme biti shvaćen doslovno, pošto bi bilo apsurdno očekivati da se povesno merodavnija fenomenološka pozicija može zadobiti brisanjem svih prerogativa subjektivnosti. Reno Barbara je umesno skrenuo pažnju na zavodljivu paradoksalnost *asubjektivnog*, budući da ono u fenomenološkom ključu ne sme biti čitano kao odbijanje ili odustajanje od subjekta nego pre u horizontu fenomenologije koja je uspešno izašla na kraj sa manama *subjektivizma*<sup>40</sup>. Kao što huserlovska apsolutna svest načelno zadržava imunitet u odnosu na dinamiku povesti, tako bi i u potpunosti anonimna svest sebe bez ostatka isporučila povesnoj uzročnosti. Odstranjajući jednim potezom iz sebe slobodu, ona bi u region povesti prenela logiku prirodnih bića. “Prejaka” subjektivnost koći oblikovne moći povesti, a “preslaba” ih pretvara u gotovo mehaničku uzročnost. Uve-

39 Filip Karfik, “Svet kao *non-aliud* i povesnost pojavljivanja kod Jana Patoćke”, u: *Filozofski godišnjak 10*, Beograd 1997, str. 310.

40 Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris 2008, str. 94.

ren da apsolutna suverenost u imanentnom ne može biti nadoknađena potenciranjem ogoljenog, avanturističkog iskoraka kojim se bez ikakvih ograda prepuštamo diktatu povesne stvarnosti, Patočka je počevši od disertacije iz 1936. *Prirodni svet kao filozofski problem*, pa do *Jeretičkih oglada iz 1976.* pretežni deo svog rada posvetio prevladavanju fenomenološkog subjektivizma, u liku povesno, a ne više saznavno-teorijski ili ontološki konstituisane fenomenologije.

Prvi korak u tom smeru Patočka je proveo naizgled apsurdnim reaffirmisanjem prirodnog stava u horizontu fenomenološkog mišljenja. Za razliku od Huserlovog razumevanja koje prirodni stav suspenduje zbog neopravdanog, samorazumljivog poverenja u važenje postojeće predmetnosti, sa Patočkom kao *prirodno* važi ono netematizovano vlastite *povesnosti*. Rečju, drevni govor o čovekovoj “drugoj” prirodi zasnivao se na poverenju u humanizovanje, u uljudivanje čovekovog neposrednog, prirodnog bića. Patočkin rezon pak insistira na drugoj prirodi u liku odgovornosti koja se ne uobličava spram datosti prirodnog, nego povesnog sveta: “prirodni svet je prosto svet u kojem živimo ... u kojem susrećemo stvari ... ujedno *istorijski* svet – svet čoveka u određenoj situaciji, određenoj epohi”<sup>41</sup>.

Odluku koja je kumovala projektu *asubjektivne fenomenologije* uputno je rasvetliti upravo na osnovu motiva posredstvom kojeg ono prirodno postaje povesno određeno. Patočkinu tematizaciju *odgovornosti* i *subjektivnosti* treba čitati kao lice i naličje istog zadatka. Njegova uloga se sastoji o raskrčivanju filozofskog terena u smislu opoziva svih njegovih elemenata koji sprečavaju mogućnost da fenomenologija postane povesno mišljenje. Ukoliko smo odgovorni i povesno izlažemo svoju subjektivnost više se nećemo ponašati kao suvereni subjekti koji se na ovaj ili onaj način ophode prema svom objektu. Kada smo odgovorni mi smo zapravo povesno određeni, nismo puki subjekt, jer ono što zovemo svojim predstavlja ishod određenog toka povesne stvarnosti. Patočki je s pravom zasmatalo to što se u fenomenološkom ključu povest neminovno pretvara u ovu ili onu vrstu predmetnosti, što ona pre ili kasnije postaje plen logički dirigovanog objektiviranja. Presudnu prepreku produktivnog fenomenološkog pristupa povesti on nije poistovećivao sa kasnim Huserlovim buđenjem i naknadnim osveščivanjem važnosti povesne problematike. Prelaz sa statičke na genetičku fenomenologiju naprosto nije bio dovoljan, pošto Huserlova strategija filozofskog mišljenja iz sebe načelno i dubinski istiskuje povesno mišljenje. Patočka je uveren da se ključna manjkavost krije u dvostrukosti fenomenološkog istraživanja, u paralelizmu noetske i noematske analize. Ukoliko smo povesno određeni, onda bi i jedan i drugi pol analitičke deskripcije u sebi morali iskazivati tu određenost. Ali noetsko poverenje u postojanje misaonih akata kao svesnih doživljaja naprosto blokira tu mogućnost. Iznad svega je sporno pitanje kako posredstvom noetskih akata kao doživljaja možemo dospeti do pojavljivanja transcendentnog? Čak i da možemo, Patočka nas upozorava da ta mogućnost ostaje načelno nepristupačna fenomenološkom postupku. Lišenost elementarnih datosti sa sobom povlači principijelnu nerazumljivost koja zavodi filozofiju na teren konstrukcije i misaonog manira čije tkanje je oduvek bilo predmet Huserlovog prezira.

41 Jan Patočka, “Le christianisme et le monde naturel”, u: *Istina*, Paris 1993, tr. E. Abrams, str. 17.

Budući da se fenomenologija se ne sme osloniti na misaonu gradnju na izvorima koji njoj samoj ne mogu biti pristupačni, odustajanje od noetske analize predstavlja cenu koju ona mora da plati ukoliko ne želi da odustane od sebe same. Na taj način Patočka dospeva na raskršće na kojem se mora rastati kako sa Huserlom tako i sa Hajdegerom. Osnivač fenomenologije u sebi krije fermente psihologizma, ili “nesavladanog brentanizma”<sup>42</sup>, dok njegov frajburški naslednik boluje od konstruktivnih simptoma koji se sažimaju u naglašeno projektivnom karakteru *Geschichtlichkeit*. Oba modela pate od iste, *nepovesne* manjkavosti.

Patočkino rešenje pomenutih manjkavosti začinje se u premeštanju težišta fenomenološkog pojma transcendencije. Ono je kod Huserla bilo ustrojeno naglašeno logički i sazajno, pošto je ideja transcendencije u imanenciji bila poistovećivana sa programom eminentno naučnog saznanja. Kod Hajdegera je transcendencija bila prevashodno čin egzistiranja pojedinca, a kod Patočke ona poprima upadljivo povese karakteristike. Transcendencija više svodiva na putanju od mene ka meni, nego otvaranje za intersubjektivnu, tj. povesnu konstituisanost vlastitog bića: “transcendencija tubivstvovanja nije istupanje-iz-njega-samog niti projektovanje-iz-njega-samog, nego je suštinski biti-izvan-sebe i primiti-sebe”<sup>43</sup>.

“Objektivni” duh se u Huserlovoj fenomenologiji preobražava u *noematsku stranu* filozofskog stava, u “subjektivnu objektivnost”<sup>44</sup>. Povest nije i ne može postati predmetni pol na kojem možemo bezazleno provoditi vlastita istraživanja. Ukoliko smo povesni, onda se ono povese već penetriralo u subjektivni, noetski pol transcendentalne subjektivnosti. Istraživano u povesej problematizaciji nije principijelno drugačije od istražujućeg, tako da kičma fenomenološkog pristupa svetu ovde mora biti revidirana. U tom stavu Patočkino mišljenje više tangira Hegelovu nego Huserlovu filozofiju. Konfiguracija *Fenomenologije duha* mu je načelno srodnija od toka *Kartezijanskih meditacija*. Otuda nije slučajno da u jednoj beleški Patočka afirmiše načelnu usmerenost Hegelovog “fenomenološkog” projekta s tim što mu, u duhu većine dvadesetovekovnih savremenika, odriče spekulativno vođenu dinamiku: “Hegelova fenomenologija duha je pokušaj rešenja toga problema. Čisto refleksivno obuhvatanje Ja nije moguće, prilikom obuhvatanja svoga Sopstva Ja se nužno mora otuđiti od sebe, što je okolnost koju zaboravlja empirijska refleksija. Na taj način problem je formulisan svom mogućom oštrinom, pitanje je, da li on može biti rešen tako kako Hegel zamišlja, naime putem opštih-logičkih misli posredovanja suprotnosti, protivrečnosti”<sup>45</sup>. Otudivanje koje Patočka hvali kod Hegela nije zamislivo bez ustuknuća spram vlastite neposrednosti. Ono je iskorak iz intimnih relacija sa unutrašnjim tokom svesti i predavanje znatno opštijim, povesnim strukturama u čijem okrilju je taj tok i generisan. Zbog toga poveseom pri-

42 Jan Patočka, “Der Subjektivismus der Husserlschen und die Förderung einer asubjektiven Phänomenologie”, u: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Wien/Stuttgart 1991, Hg. K. Nellen/J. Němec/I. Srubar, str. 298.

43 Isto, str. 309.

44 Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, isto, str. 258.

45 Beleška AJP 3000/014 (Arhiv Jan Patočka Prag). Citirano prema: Filip Karfik, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, str. 39.

manju-sebe najpre prethodi *predavanje*, ali ono nije svodivo na puki upasivljeni korektiv proaktivnog hegelovskog obrazovanja. Otudjenje, kao povեսno vođena transcenden-cija, za Patočku nije odvojiva od dijagnoze moderne bezavičajnosti. Otudjujući se, mi zapravo smeramo ka novim povесnim mogućnostima. *Entfremdung* više nema nikakve veze sa gubljenjem vlastite suštine, ili sa rastankom od sentimentalne ukorenjenosti ili zavičajnosti. Pored svih ostalih mana neposrednosti, kao *factum brutum savremene neposrednosti* važi i radikalna bezavičajnost.

### TREĆA JERES: PLATON JE PRVI FILOZOF POVESTI

Budući da je, zajedno sa vodećim misliocima dvadesetog veka, i Patočka nastupio sa zahtevom da u elementarni, prednji plan čovekovog postojanja mora biti stavljeno bivstvovanje kao mogućnost, povесni nalog njegovog mišljenja oblikovan je posredstvom iskoraka ka novim, neuočenim i neafirmisanim varijetetima mogućeg. Povесno egzistiranje zbog toga nije kretanje u okvirima stabilnog i utvrđenog poretka, nego uključuje problematizovanje smisla, neprestano stavljanje u pitanje nas samih. Sklonost Evropljana ka apstrakciji se od drugih civilizacija razlikuje svojim naglašeno filozofskim afinitetima. Kod Patočke je ona s pravom okarakterisana kao polazište koje je istoriji Evrope dopustilo da bude uopštiva. Međutim, ta okolnost kod njega nije ocenjena niti kao posebno srećna, niti kao otežavajuća, nego kao “veoma diskutabilna”<sup>46</sup>. Naime, Evropa je nesumnjivo začeta uz neizbežnu podršku apstrakcije. Bez apstrakcije čovek bi ostao u ravni neposrednosti, bio bi prirodno biće poput drugih prirodnih bića. Tek uz pomoć apstrakcije čovek se može distancirati od neposrednog odvijanja života, može ga dovesti u pitanje, ali ga takođe može i osmisliti.

U tom smislu je i Evropa pojam koji se prevashodno oslanja na *duhovnim* temeljima. Ti temelji su ontološki, ali ujedno i povесni budući da preuzimanje odgovornosti za sebe i za druge pretpostavlja da čovekov život putem apstrakcije ne biva zacementiran jednom za svagda. Naprotiv, putem apstrakcije dolazimo do mogućnosti da “egzistiramo u problemima smisla”<sup>47</sup>, a to za Patočku ne znači ništa drugo, nego odgovarati na izostalu umnost čovekog intersubjektivnog postojanja.

Staviti duhovni temelj ne znači ustanoviti neprolazne zakone i fiksirana pravila, nego omogućiti čovekovom postojanju slobodu, i ispostaviti ga dinamičnim i otvorenim mogućnostima. Uslov mogućnosti za prodor povесnog Evrope je otvoren zajedno sa krizom *polisa*, a odgovor na tu krizu sastojao se u Platonovom ustanovljenju metafizičkog komparativa čija struktura je ujedno i ontološka i povесna. Polazeći od pretpostavke da bića nemaju isti rang, pošto možemo govoriti i o “bićevnijim”, tj. bićima u istinskom, “pravom” smislu, Platon je istakao i mogućnost da ljudski život može zadobiti dublje, istinske i u većoj meri ljudske dimenzije. Dakako, on pri tom nije imao uvidu samo pojedinca, nego i život celokupne zajednice.

46 Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, isto, str. 234.

47 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, isto, str. 81.

Patočka načelno proširuje Huselovu ideju o *reaktivnom* karakteru ontologije. Ontologija prema Huserlu nije samo sublimirani izraz filozofije kao svojevrsne kulture *čuđenja*, nego je nastala kao principijelno uobličeni odgovor na izazov skeptičkog relativizma. Za Patočku pak, rođenje ontologije nije zamislivo ukoliko previdimo ovu dimenziju brige za zajednicu koja je po prirodi stvari došla na dnevni red sa ozbiljnim potresima antičkog polisa. Zbog toga se evropski počeci filozofskog promišljanja povesti kod Patočke ne vezuju za osamnaesti vek nego za Platonov pokušaj da uz podršku promišljanja *ontos on* obezbedi i pospeši čovekovu brigu o vlastitoj duši. Kao refleksija stabilnosti, Platonova ontologija nije samo teorijska disciplina nego je ujedno i praktički upotrebljivo uobličavanje čoveka u svojoj zabrinutosti za problematičnu sudbinu zajednice. U tom svetlu postaje razumljivo zbog čega povesni život i ontološko poimanje sveta kod češkog fenomenologa idu ruku pod ruku.

*Treća jeres* Patočkinog mišljenja sastoji se u traganju i u pronalaženju povesnog egzistiranja u ontološkom samouobličavanju filozofije. Jednostavno rečeno, sugestija da u Platonu valja prepoznati prvog filozofskog mislioca povesti naprosto zvuči jeretički, tj. nekorektno sa stanovišta etablirane recepcije filozofije istorije. Uprkos tome, Patočka pokušava da demonstrira preplitanje povesnog i ontološkog, počevši od Platona pa do savremene Evrope: “Proistekla iz određene istorijske situacije – situacije propasti *polisa*, propasti Atine, metafizika je dala oblik nasleđu koje će moći da preživi u tom dekadentnom *polisu*, a takođe će preživeti i propast helenističkog sveta i doprineće, nakon propasti Rimskog carstva, formiranju Evrope u istinskom smislu reči”<sup>48</sup>. Društveno-istorijsko kretanje, tj. kretanje “objektivnog duha” neminovno ostaje rezultat interakcije sa subjektivnim kretanjima<sup>49</sup>. Njihov obostrani temelj Patočka ustanovljuje u *ontološkoj prirodi kretanja*, a ona je najpre ispostavljena kod Platona i Aristotela. Otuda povсно promišljanje savremenosti ne sme biti “srednjeg obima”. Ono nam nalaže obuhvatnu filozofiju povesti čiji tok sugerije da mane savremenog sveta možemo analizirati i bez Platona i Aristotela, ali da bez njih ne možemo shvatiti njegove vrline.

Time dolazimo do novog izazova koji pred nas stavlja Patočkinu mišljenje. Postevropsko doba u kojem živimo nipošto ne pretpostavlja odricanje od antičke filozofske baštine. Hladnoratovsku situaciju “uklještene” Evrope i njen silazak sa imperijalno i militarno organizovanog prestola Patočka je od srca pozdravio u ime nastupanja nove subjektivnosti. Njena nesvakidašnja “novina” se između ostalog sastoji u tome, da u nekim segmentima privileguje antičke uvide u odnosu na savremene. Tako je Platonov *chôrismos* kod Patočke shvaćen kao da “oslobađa istinski smisao epoche”<sup>50</sup>. Preimućstvo antičkog mislioca se ispostavlja time što se posredstvom *chôrismos* ne vraćamo unatrag fantomu apsolutne subjektivnosti, nego se upućujemo unapred. Ukoliko naša odgovornost izražava snažnu distancu spram aveti prošlosti i ukazuje nam da se smelo upustimo u naizgled transcendentne mogućnosti, onda smo bliži operativnosti Platonovog nego Huserlovog mišljenja.

48 Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, isto, str. 139.

49 Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble 1995, tr. E. Abrams, str. 41.

50 Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou 2007, str. 58.

Nadalje, ispostavljeno spram modernosti Bekonovog “znanje je moć” Platonovo poverenje u moć znanja odbija da pristane da prida paradigmatičnu ulogu znanju koje se odnosi na proizvodnju. Ono naprosto ne sme imati uzorni status za celokupno znanje, niti za znanje kao takvo. Istinska moć znanja nije ni proizvodnog ni tehničkog, nego povesnog karaktera. Ona iziskuje ontološki nivo koji se ne iscprljuje hijerarhijom niti analitikom moći. Budući da je s one strane utvrđenog kategorijalnog plana, on vodi računa o interakciji povesnog i ontološkog, o preplitanju razumevanja bivstvovanja sa “praksom čovečanstva u istoriji, njegovom transformacijom sveta, njegovim borbama i nestalnostima”<sup>51</sup>. Budući da je ovaj put lišena subjektivizma, odgovornost postevropske subjektivnosti gaji mnogo više sluha za apercepciju drugih. Budući da pojam sveta po sebi već dopušta varijabilnost, Patočka s razlogom očekuje relativizovanje uspavane evropske narcisoidnosti u koju je zavela dekadentna kultura subjektivizma. Budući da filozofski rad u stvarima povesti ne dopušta proročanske ispade, Patočkine analize su uprkos svemu oslonjene verne preostalim klicama umnosti u savremenom svetu. Poverenjem u tu umnost njegova filozofija povesti ostaje jeretička, ali joj možda baš zbog toga treba ukazati poverenje pre nego uzdržanosti pravovernih: “ova civilizacija *omogućava* nešto što nije bila u stanju nijedna ranija ljudska konstelacija: život bez nasilja i u dalekosežnoj jednakosti šansi”<sup>52</sup>. Ostaje van svake sumnje da je ovaj iskaz u doba Hladnog rata zvučao još smelije i neverovatnije nego danas. Međutim, kada skrenemo pažnju da jedini bezuslovni konsenzus u Evropskoj Uniji i među njenim građanima smisao integracija iskazuje u formulacijama tipa *Evropa bez rata* ili *nikad više rat u Evropi*, onda će nam Patočkine dijagnoze zasijati u drugačijem svetlu. Da li će naše doba doista ostvariti svoje superiorne potencijale i izboriti se protiv nasilja i drastične neravnopravnosti, ostaje da vidimo. Ali ovaj put ne kao nezainteresovani fenomenološki posmatrači, nego kao zainteresovani i odgovorni povesni akteri.

## LITERATURA

Aron, Raymond (1969) *La philosophie critique de l'histoire*, Paris. PUF.

Barbaras, Renaud (2007) *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou 2007, Éd. de la Transparence.

Barbaras, Renaud (2008) *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin.

Benc, Ernst (2004) *Opis hrišćanstva*, Beograd, Čigoja, prev. M. Tarar-Tutuš.

Benjamin, Walter (2007) “Erfahrung und Armut”, u: *Aura und Reflexion*, Frankfurt am/M., Suhrkamp.

*Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877- 1897*, Halle. M. Niemeyer, 1923.

Chvatík, Ivan (1993) “Solidarity of the Shaken”, u: *Telos* № 94, New York.

51 Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dodrecht/Boston/London, 1988, tr. E. Abrams, str. 136.

52 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, isto, str. 144.

Crépon, Marc (2009) “La ‘valeur’ du travail et la ‘force’ des idéologies. Une lecture des Essais hérétiques”, u: *Esprit*, Paris.

Danto, Arthur C. (1968) *Analytical Philosophy of History*, London/New York, Cambridge University Press.

Derrida, Jacques (1999) “Den Tod geben. Die Geheimnisse der europäischen Verantwortung”, u: *Jan Patočka. Texte-Dokumente-Bibliographie*, Freiburg/München, K. Alber, Hg. L. Hagedorn/H.-R. Sepp.

Dubil, Helmut (2002) *Niko nije oslobođen istorije: nacionalsocijalistička vlast u debatama Bundestaga*, Beograd 2002, prev. A. Bajazetov-Vučen, Samizdat B92.

Findlay, Edward F. (2002) *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, New York, State University of New York Press.

Fink, Eugen (1957) *Raum-Zeit-Bewegung*, The Hague, M. Nijhoff

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1924) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig, Reclam.

Heidegger, Martin (1979) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt am/M. V. Klostermann, Hg. P. Jaeger.

Husserl, Edmund (1956) *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte*, Hua VII, Haag, M. Nijhoff. Hg. R. Boehm.

Jünger, Ernst (1950) “Über die Linie”, u: *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am/M., V. Klostermann.

Karfik, Filip (1997) “Svet kao *non-aliud* i povesnost pojavljivanja kod Jana Patočke”, u: *Filozofski godišnjak 10*, Beograd.

Karfik, Filip (2008) *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg, Königshausen&Neumann.

Löwith, Karl (1988) *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert*, u: *Sämtliche Schriften Bd. 5*, Stuttgart, Metzler.

Lübbe, Hermann (1993) *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*, Erlangen/Jena, Palm&Enke.

Marquard, Odo (1973) *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am/M. Suhrkamp.

Patočka, Jan (1976) *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, M. Nijhoff, tr. J. Danek/H. Dècleve.

Patočka, Jan (1983) *Platon et l'Europe*, tr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier.

Patočka, Jan (1985) “La conception de la crise spirituelle de l’humanité européenne chez Masaryk et chez Husserl”, u: *La crise du sens. Tome I Comte, Masaryk, Husserl*, tr. E. Abrams, Bruxelles, Ousia.

Patočka, Jan, (1986) “L’Époque technique et sacrifice”, u: *Études philosophiques*, Paris.

Patočka, Jan (1988) *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Hg. K. Nellen/J. Němec, Stuttgart, Clett-Kotta.

Patočka, Jan (1988) *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, tr. E. Abrams.

Patočka, Jan (1990) “L’homme spirituel et l’intellectuel”, u: *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Grenoble 1990, Millon, tr. E. Abrams.

Patočka, Jan (1991) “Der Subjektivismus der Husserlschen und die Förderung einer asubjektiven Phänomenologie”, u: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Wien/Stuttgart 1991, Clett-Kotta, Hg. K. Nellen/J. Němec/I. Srubar.

Patočka, Jan (1993) “Le christianisme et le monde naturel”, u: *Istina*, Paris, tr. E. Abrams.

Patočka, Jan (1995) *Papiers phénoménologiques*, Grenoble 1995, Millon, tr. E. Abrams.

Patočka, Jan (2006) *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, Würzburg, Königshausen&Neumann, Hg. L. Hagedorn.

Patočka, Jan (2009) “Vers une sortie de la guerre”, u: *Esprit*, Paris.

Rohbeck, Johannes (2000) *Tehnik-Kultur-Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am/M., Suhrkamp.

Rodrigo, Pierre (2009) *L’intentionnalité créatrice. Problème de phénoménologie et d’esthétique*, Paris Vrin.

Taubes, Jacob (1996) *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München, W. Fink, Hg. A. Assmann/J. Assmann.

Tucker, Avizier (2000) *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Wahl, Jean (1954) *Les philosophies de l’existence*, Paris, Colin.

DRAGAN PROLE

Faculty of Philosophy, Novi Sad

#### PHILOSOPHY OF HISTORY AS HERESY OF CONTEMPORANEITY

**Abstract:** The first part of the article deals with the reason why Patočka names his philosophical essays heretical. The motive for Patočka’s self-conscious heresy at first turns out to be a reaction to the ruling canon of modern philosophy which rejects the possibility for the philosophy of history to become something more than “the middle range theory” As opposed to it, Patočka stands for a comprehensive philosophy of history, the function of which is creating a responsible relationship in the historical reality that came after world wars. Historical productivity of Patočka’s concept of responsibility materializes itself in a paradoxical and heretically isolated will which directs us toward the deepening of our detachment and points us toward facing the long lost confidence in the normative character of history. The second part of the essay thematizes the concept of heresy with reference to relationship between phenomenology and philosophy of history. Patočka denies non-historical presuppositions of phenomenology by significantly moving the focus of the concept of transcendence. Transcendence, according to Husserl, was the established, the logically emphasized and the cognitive, according to Heidegger, it was primarily an existential achievement, while according to Patočka, it acquires markedly historical features. Those features are being analyzed in the third part of the essay where the Patočka’s thesis on



the origins of European history according to Plato is being interpreted as a third type of heresy with regards to the standpoint of modern philosophy of history. Emphasizing that it is impossible to reflect on Europe without considering Plato and Aristotle, Patočka suggests that we should eventually recognize our situation as being historically determined. This is why he insists on a different nature in the image of responsibility which does not form itself according to the reality of the natural world, but rather according to the reality of the historical world.

**Keywords:** Patočka, heresy, phenomenology, history, responsibility.

*Primljeno 17.8.2010.*

*Prihvaćeno 10.10.2010.*

