

PREVOD

Arhe, I, 2/2004.

UDK 111.1

Prevod

WERNER STEGMAIER
Univerzitet Greifswald

GRANICE I SLOBODE U EVROPSKOM MIŠLJENJU MIŠLJENJA

1. MIŠLJENJE KAO PREDMET FILOZOFIJE¹

Kada je Hajdeger rekao: "Nauka ne misli"², on je hteo da za filozofsko mišljenje zadrži određeni pojam mišljenja i istine, koji je trebalo da ga razlikuje od naučnog mišljenja i njegove vrste (ili takođe njegovih vrsta) istine. Svojim "izazovnim stavom" on ne podseća samo na to da se u naukama i filozofiji različito misli, već je istovremeno skrenuo pažnju na to da i samo mišljenje može različito da se misli, različito da se *interpretira* i da u ovo "vreme prepuno sumnji"³ mnogo, možda sve zavisi od toga kako se misli samo mišljenje.

Svuda se misli, u svakodnevici, u naukama, u filozofiji. Način na koji se misli, uslovi i granice u kojima se misli, sve su to pretpostavke za to kako se dela, kako se delanje društveno organizuje i kako se time određuje povest. Svuda se i samo mišljenje tematizuje, ne samo u filozofiji i u naukama, nego i u svakodnevici. Vitgenštajn je preporučio da ostanemo "kod stvari svakodnevnog mišljenja" da bismo razbili "oreol" koji okružuje mišljenje.⁴ Time što je on "reči" - među njima i reč "mišljenje"⁵ - "iz njihove metafizičke upotrebe ponovo sveo na njihovu svakodnevnu upotrebu",⁶ hteo je da "pneumatskom shvatanju mišljenja"⁷ oduzme dah i da mišljenje mišljenja odvрати od "paralele koja vodi u zabludu": "Vrisak, izraz bola - stav, izraz misli! - Kao da je svrha stava da se nekome stavi do znanja šta je nekom drugom na

¹Ovo predavanje je prvi put održano u ciklusu "Filozofija filozofije" Instituta za filozofiju Univerziteta Leipzig, koji je organizovao dr Richard Raatzsch 18.12.1996.

²Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, S. 4.

³n.m, S. 2

⁴Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, par. 106 i 97.

⁵Up. pre svega n.m, par. 316 i sl.

⁶n.m, par. 116.

⁷n.m, par. 109.

duši: tako reći, samo u misaonom aparatu, a ne u stomaku.”⁸ Možda smo “usled bavljenja filozofijom” “postali neosetljivi” za to da kod “ovog” mišljenja o kome govorimo imamo posla sa jednom “fikcijom”, iako možda sa neizbežnom fikcijom⁹, sa interpretacijom nečega što nije dato kao nešto.

Niko, ni filozofija, ne zna šta je mišljenje, i niko to ne može da zna. Mi posedujemo pojmove mišljenja, ali pojmove koji ga određuju na različite načine. Ovi pojmovi se misle polazeći od mišljenja, u to niko neće sumnjati; u njima mišljenje sebe misli *kao* mišljenje. Ali mi uvek posedujemo samo ove pojmove u kojima mišljenje misli sebe, a ne samo mišljenje koje sebe misli u njima. Mi, doduše, pretpostavljamo da postoji “ovo” mišljenje koje sebe kao mišljenje misli u različitim pojmovima, ali mi to samo pretpostavljamo; mišljenje koje sebe određuje kao mišljenje samo nužno ostaje neodređeno. Ono ne može sebe da misli *izvan* niti *pre* ovog “kao”, a ako ono to ipak pokušava, onda sebe opet misli *kao* nešto. Mišljenje za samo sebe ostaje jedno nužno nepoznato X. Ukoliko se filozofija bavi mišljenjem, ona se bavi ovim nužno nepoznatim X.¹⁰

Očigledno je paradoksalno da se tematizuje jedno nužno nepoznato X, i kada bi paradoksi bili razorni za mišljenje, sa filozofijom bi bilo svršeno još pre nego što je započela. Ali filozofija isprva nije zazirala pred paradoksima. Heraklit je argumentovao pomoću paradoksa isto kao i Parmenid i Zenon; Sokrat je celog života istrajavao na svom paradoksu znanja o ne-znanju. Platon je pokušao da izgradi razlikovanja koja bi dozvoljavala da se mišljenje ipak misli neprotivrečno, razlikovanja između čulnog i inteligibilnog, privida i bića, i vremenskog i večnog. Teškoće u njegovim razlikovanjima su opet podstakle Aristotela da sada same razlike učini predmetom, da ih rasporedi prema kriterijumima, da ih poređa prema zavisnosti i da ih razdeli prema područjima njihove upotrebe. To je omogućilo izgradnju diferenciranih nauka, koje su unutar svojih pretpostavki mogle da izgrade sve diferenciranije znanje. Ni Aristotel nije mogao da dovede do kraja same pretpostavke koje bi trebalo da budu tema prve filozofije. One su ostale predmet aporetičnih rasprava.

Ako je tačno da samo mišljenje nužno ostaje nepoznato mišljenju, i da je stoga paradoksalno da ono ipak bude predmet, onda se ova paradoksalnost ne može ukinuti, već samo razviti. Filozofija se onda razvijala tako što je razvijala paradoksalnost u

⁸ n.m, par. 317.

⁹ n.m, par. 348 i 307.

¹⁰ Hana Arent je u svom radu iz zaostavštine *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen* (ed. Mary McCarthy, sa američkog preveo Hermann Vetter, München/Zürich 1998) mišljenje mislila kao istovremeno nepoznato i poznato. Pozivajući se na Kanta, ona mišljenje razlikuje od saznanja kao um i razum (23 i sl.) i saznanju dodeljuje “traganje za istinom”, mišljenju, naprotiv, “stremljenje ka smislu” (71). Dok je saznanje (posebno kao naučno saznanje) usmereno na rezultate, u mišljenju (naročito u filozofskom mišljenju) ostaje se kod pukog “posmatranja”, puke “kontemplacije” (16). Arentova, na taj način, Hajdegerovu izreku “Nauka ne misli” - a ona njegovu tezu stavlja na početak svojih izvođenja kao moto - misli polazeći od svojeg razlikovanja *vita activa* i *vita contemplativa*. Tako mišljenje postaje delatnost “*povlačenja iz sveta*” (32; up. 55, 65), i utoliko je ono “*izvan poretka*” (193), “strogo uzevši, nigde”, “bez domovine” (195), neshvatljivo. Međutim, Arentovu istovremeno vodi pojam “samopredstavljanja” svega živog Adolfa Portmana, pojam samopredstavljanja nečeg unutrašnjeg u nečem spoljašnjem (37 i sl.). Prema ovome, ono unutrašnje (a u tome i mišljenje) je uvek isto, i onda kada se ono prema vani različito predstavlja (44 i sl.), i utoliko je ono svima jednako poznato. - Kant, dakako, ne razlikuje mišljenje od saznanja da bi ga odvojio od saznanja, već, naprotiv, da bi ga vezao za saznanje i da bi njegov doseg ograničio putem njegovih uslova, i on ga takode ne postavlja kao “dato” u unutrašnjosti (up. KrV B 429, citat kod Arentove S. 52).

mišljenju mišljenja, a da nikada nije mogla da ga ukine. Kao što nas poučava Niklas Luman, razviti paradoksalnost znači pronaći razlike pomoću kojih ona kao paradoksalnost postaje nevidljiva.¹¹

Primer za ovakvo razvijanje paradoksalnosti je kategorija supstancije, hypokeimenona, koju je uveo Aristotel da bi omogućio da se misli bivanje drugačijim, i koja je postala temeljna za zapadno mišljenje.¹² Prema Heraklitu je sve uvek moglo da biva drugačije. Međutim, ako uvek sve biva drugačije, tako Aristotel, o ovom bivanju drugačijim ne može se uopšte ništa reći.¹³ Jer i svi iskazi o tome bivali bi uvek drugačiji. Dakle, paradoksalno je da se kaže da sve uvek biva drugačije. Po Aristotelu, da bi se paradoksalnost ukinula i da bismo mogli da govorimo o bivanju drugačijim, moramo da postavimo nešto što samo *ne* biva drugačije, hypokeimenon, supstanciju, da bismo od njega razlikovali ono što biva drugačije, i to bi onda bile akcidencije (symbebaekota), koje se *na* njemu menjaju. Da bi bivanje drugačijim mogao da učini predmetom mišljenja Aristotel mu nešto oduzima, hypokeimenon. On ga oslobađa od vremena da bi na njemu mogao da posmatra vreme, a da bi mogao da ograniči vreme bivanja drugačijim, on bivanje drugačijim predstavlja kao bivanje drugačijim hypokeimenon-a, kao *njegovu* promenu, i uzdiže ga do *temelja* akcidencija koje se na njemu menjaju. Time je stvoren pojam suštine ili stvari, koja istovremeno može da ostane ista i da biva drugačija time što *se* menja. U pojmu suština koje *se* menjaju nestala je heraklitovska paradoksalnost; mi do danas bivanje drugačijim mislimo prema tom konceptu.

Drvo dobija lišće i ponovo ga gubi; lišće se na njemu menja, drvo ostaje; mi ga posmatramo tako kao da *ono* čini da lišće nastaje i odumire, kao da *ono* menja sebe iz samog sebe. Ali drvo, naravno, ne ostaje isto kada iz godine u godinu dobija i gubi lišće, već pri tom i samo raste, a to što ono dobija i opet gubi lišće u velikoj meri zavisi i od velikog broja spoljašnjih okolnosti, a ne samo od njega, tako da se promene ne mogu ograničiti na njega i predstaviti kao *njegove* ili se to može učiniti, ali samo proizvoljno. Dakle, paradoksalnost govora o bivanju drugačijim nije odstranjena, već samo pomerena, pomerena u pojam hypokeimenon-a, koji je oslobođen od bivanja drugačijim i od vremena da bi se bivanje drugačijim i vreme mogli misliti. Samo u ovoj perspektivi hypokeimenon je nešto što ostaje, samo *s obzirom* na ono što se menja, a on sam je opet jedno nepoznato X, jedno nužno nepoznato X. I samom Aristotelu je to bilo jasno. Na to ćemo se vratiti.

Pa ipak, kao što primer pokazuje, razvijanje paradoksalnosti otvara nove mogućnosti mišljenja, a sa novim mogućnostima mišljenja i nove mogućnosti individualnog delanja i društvenog života. Pomoću aristotelovskog pojma supstancije moglo se misliti menjanje *sebe* kao identitet u bivanju drugačijim i u području etike i politike, a konačno i u odnosu na samo mišljenje - sada je moglo da se govori o

¹¹ Up. Niklas Luhmann, Sthenographie und Euryalistik, i objašnjenje uz to Elena Esposito, Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen, oba u: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (ed.), *Paradoxien, Disonanzen, Zusammenbrüche*. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt am Main 1991, 58-82, tj. 35-57. Dobar moderni primer za "menadžment paradoksima" pružaju, prema Lumanu, ljudska prava. Up. Niklas Luhmann, Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung, u: L.L., *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, 229-236.

¹² Up. od autora, *Substanz, Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977

¹³ Up. Aristoteles, Met. IV 5.

samom mišljenju i da se njegove odredbe razjasne u logici. Nove mogućnosti su nove slobode: filozofija je mišljenju obezbeđivala nove slobode time što se bavila nužno nepoznatim X mišljenja. Tako je ona u novom veku i određivala svoj predmet: kao slobodu mišljenja. Istorija filozofije, i istovremeno svetska istorija je po Hegelu bila “napredak u svesti o slobodi.”¹⁴

Hegel je istovremeno razjasnio da predmet filozofije ne može da bude ništa drugo do samo mišljenje, i on je, takođe bez straha od paradoksalnosti, na najbitniji način razvio mišljenje mišljenja. On je pretendovao na to da je sistematski zaključio ovo razvijanje i mnogima se zaista činilo da je njegovom filozofijom dovršena filozofija uopšte. Ipak je i ona postala istorija, i za nas je postalo teško da govorimo o “napretku”, takođe i o “napretku u svesti o slobodi”. Jer, da bismo mogli da pronađemo neki napredak u mišljenju mišljenja, morali bismo opet da poznamo samo mišljenje. Morali bismo da posedujemo njegov istinski pojam da bismo mogli da pokažemo kako se mišljenje mišljenja korak po korak približavalo ovom pojmu, i kako bi moglo, ukoliko ga još nije dostiglo, više da mu se približi. Ipak, ukoliko nam samo mišljenje nužno ostaje nepoznato, nedostaje nam i oslonac za njegov napredak.

To ne znači da ne bi moglo da se govori o napredovanjima u mišljenju mišljenja. Problematična je samo ideja napretka u jednom jedinom, prethodno navedenom pravcu, prema jednom jedinom, prethodno datom cilju; a slobodno možemo da napredujemo u određenim pravcima uz određena naznačivanja ciljeva. Ovakva napredovanja nadovezuju se na mogućnosti koje su u istoriji filozofije već dostignute; ona ipak mogu da se nadovezuju na mogućnosti koje su uvek iznova druge, a pri tom uvek odranije postojeće mogućnosti. Razvijanje mišljenja mišljenja, tako mi to danas radije shvatamo, nema nikakvo merilo iz samog mišljenja i stoga nikakav poslednje i jednostavno uporište, već mnogostruke mogućnosti nadovezivanja na mnogostruke načine, na koje je mišljenje do sada mišljeno *kao* mišljenje.

Onda se sloboda mišljenja takođe ne sastoji od *jedne* slobode, već od višestrukih sloboda, od sloboda koje su u određenom trenutku ograničene, od sloboda *od* nečega i *za* nešto. Ograničene slobode su područja slobodnog kretanja. Ovakva područja slobodnog kretanja mogu da se prošire, ali i da se suze. Ona mogu da se prošire i suze nezavisno ili u zavisnosti od drugih područja slobodnog kretanja, mogu da se razvijaju udaljavajući se jedna od drugih i da tokom vremena izgube svaki međusobni dodir, ali mogu i da se razvijaju *na račun* nekog drugog i da jedna druga potiskuju. Mi danas više ne očekujemo da neko sebi može da obezbedi pregled svih mogućnosti mišljenja mišljenja, i pre računamo sa tim da svako ko sebi ovde izbori slobode, na drugom mestu mora da ih izgubi. Predmet filozofije, prema tome, ne bi bile samo slobode u mišljenju mišljenja, već istovremeno, a možda još i više granice područja ovih sloboda.

Ukoliko su granice mišljenja takođe granice individualnog delanja i organizacije društvenog života, onda smo etički pozvani da ovakve granice učinimo shvatljivim. Evropska filozofija je uvek sa svojim mišljenjem mišljenja povezivala i jednu etičku dužnost. Hegel je opisao “užas” u koji može da preraste “apsolutna sloboda”, koja nije svesna svojih granica. Dvadeseti vek je više nego svi raniji vekovi pokazao

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Jub. Ausg. in 20 Bdn, ed. Hermann Glockner, 5. izd. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, tom 11, 46.

koliko mogu ovakve granice mišljenja da postanu čvrste i kakvi zločini iz njih mogu da proizađu, zločini koji su počinjeni uz svest o moralnoj odgovornosti za budućnost čovečanstva. Ne možemo da isključimo da je i naše mišljenje ograničeno, iako možda na drugi način, da je ograničeno tako da mi isto tako teško možemo da vidimo njegove granice kao i prethodne generacije granice svog mišljenja. Stoga bi zadatak filozofije morao da bude da se one, koliko god je moguće, učine vidljivim kao granice. Upravo ukoliko je samo mišljenje jedno nužno nepoznato X, etički je nužno mišljenje mišljenja u smislu mišljenja granica mišljenja.

2. ISTORIJSKE GRANICE MIŠLJENJA

Dekart važi za oca filozofije novog veka, zato što mu je pošlo za rukom da mišljenje misli kao metodu. Ono bi trebalo da samo sebi propisuje pravila, pravila prema kojima ono polazeći od sebe može da odluči šta treba da važi kao nesigurno, a šta kao nesumnjivo, šta treba da važi kao istinito, a šta kao lažno. U tu svrhu ono je moralo da se oslobodi vezanosti za predmete izvan sebe i da prvo samo sebi postane predmet. Za Dekarta je bilo nesumnjivo da ono može da postane predmet samo sebi, da može da se odnosi na samo sebe; za to je opet nesumnjiva pretpostavka bila da ono samo egzistira pre svega drugog. činilo se da je u “ego cogito, ergo sum” pronađen apsolutni početak iza koga mišljenje više ne može da zađe i iza koga više nije neophodno da se zađe.

Nužna egzistencija mišljenja za mišljenje sledila je za Dekarta iz njegove samoodnosnosti. Samoodnosnost pojmova je bilo nešto što Aristotel još nije dozvoljavao. Dovođenje pojma u odnos prema njemu samom moralo je da vodi eis apeiron, u beskonačni regres; a ono što vodi u beskonačni regres, po Aristotelu protivreći mišljenju kao takvom. To je protivrećilo njegovom pojmu mišljenja, prema kome je ono mišljenje upravo time što ograničava, što razgraničava nešto od nečeg drugog. Beskonačni regres bi, po Aristotelu, onemogućio ovakvo razgraničavanje.

U isključivanju beskonačnog regressa može se videti granica Aristotelovog mišljenja. Ono je Aristotelu onemogućilo da misli npr. kretanje kretanja, dakle ono što mi danas bez teškoća mislimo kao ubrzanje.¹⁵ Aristotel, doduše, bez daljnjeg upotrebljava udvajanje pojmova; tako on govori, na primer, o opažaju opažaja (aisthaesis aisthaeseos).¹⁶ Ipak, ukoliko iz ovoga ne bi trebalo da proizađe beskonačni regressa, mora se, tako Aristotel, u udvajanju pojma promeniti njegov smisao. Opažaj opažaja, kaže on, “nije jedno” (ouch hen). Jer, opažaj nečega opaža pomoću *jednog čula*. Ukoliko bi on samog sebe opažao *istim* čulom, morao bi i on sam npr. da bude u boji ili da zveči, što je besmisleno. Kao opažaj opažaja, kao viđenje koje se vidi, kao

¹⁵ Pri tom nije isključen samo neposredni samoodnos pojma, već i povratak istom pojmu preko srednjih članova. Up. Phys. ? 5, 256b27-257a27, i Anal. post. A 3, 72b36. - Up. nadalje od autora, Aporien der Vollendung. Ist Aristoteles' 'Metaphysik' eine Metaphysik?, u: Danilo N. Basta, Slobodan Žunjić, Mladen Kozomara (ed.), *Kriza i perspektive filozofije. Mihailu Djuriću za sedamdeseti rođendan*, Beograd 1995, 383-406, ovde 397 i sl.

¹⁶ Aristoteles, de an. III 2, 425b12-20.

slušanje koje se čuje, opažaj je stoga nešto drugo.¹⁷ Ovo važi i za udvajanja kao organon organon, eidos eidon ili noaesis noaeoseos.¹⁸

Dekart u pogledu samoodnosnosti mišljenja prekoračuje granicu koja za Aristotela ostaje obavezujuća. Ipak, on to sa svoje strane može da učini samo unutar granice koju je opet Aristotel utvrdio. On mišljenje koje sebi propisuje pravila, misli kao delatnost; međutim, delatnost za njega može da bude samo akidencija neke supstancije, međutim, samo supstancija može da egzistira nezavisno od drugog. Tako "ego cogito" pretpostavlja jednu "res cogitans", ono "Ja mislim" pretpostavlja jednu "misleću supstanciju"; "ergo" u "ego cogito, ergo sum" zaključuje od mišljenja kao akidencije na mišljenje kao supstanciju.¹⁹ Zaključuje na temelju Aristotelovog razlikovanja supstancije i akidencije.

Dekart, koji hoće sve da dovede u pitanje, da bi počeo sa pukim mišljenjem, ne dovodi više u pitanje Aristotelovo razlikovanje supstancije i akidencije. To ga prisiljava ne samo da mišljenje misli kao akidenciju i da ga pripiše nekoj mislećoj supstanciji; pošto mišljenje kao delatnost, tako Dekart, ne može da bude protežno, time takođe ni telesno, a protežnost i telesnost su, međutim, isto tako akidencije koje moraju da pripadaju nekoj supstanciji, mora da se pretpostavi da mišljenje i telesnost pripadaju različitim, štaviše suprotstavljenim supstancijama. Ali, pošto je mišljenje na taj način odvojeno od svega telesnog, ono više ne može da bude sigurno da li uopšte može da se odnosi na ono telesno, i tako mu je potreban bog da bi obezbedio njegov odnos prema svetu izvan njega. Ipak, za to opet treba prvo da se dokaže postojanje boga, što je moguće samo uz nove jake pretpostavke.

Ali, uvođenjem boga sada pojam supstancije zapada u otvorenu protivrečnost. Jer, ako ima boga, on sam mora da bude supstancija, beskonačna misleća supstancija, i kao takva beskonačna supstancija morao je da stvori obe konačne supstancije, misleću i protežnu, i to ne samo jednom zauvek, već u svakom trenutku iznova. Ali supstancija koja u svakom trenutku mora iznova da bude stvorena, ne može da bude supstancija koja egzistira nezavisno od drugoga; ukoliko je beskonačno mišljenje supstancija, onda ne može i konačno mišljenje da bude supstancija - zaključak koji je Spinoza izvukao iz Dekartovog mišljenja mišljenja. Tako Dekartova argumentacija ukida svoju sopstvenu pretpostavku.

Ako se isključenje beskonačnog regresa pokazuje kao granica aristotelovskog mišljenja, onda je aristotelovsko razlikovanje supstancije i akidencije granica kartezijanskog mišljenja. Za Kanta ni ono više nije obavezujuće; razlikovanje

¹⁷ Aristotel sa etičkog stanovišta uvodi pojam synaisthaesis. Up. EE VII 12.

¹⁸ Up. od autora, Aporien der Vollendung, n.m, 403, i Substanz, n.m, 80-84, nadalje Richard Norman, Aristotle's Philosopher-God, u: *Phronesis* 14 (1969), 63-74, Aryeh Kosman, Aristotle's Prime Mover, u: Mary louise Gill and James G. Lennox (ed.), *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton (N.J.) 1994, 135-153, i Joseph G. de Filippo, The 'Thinking of Thinking' in *Metaphysics XII 9*, u: *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995), 543-562. - Aristotel promenu smisla u udvajanju nekog pojma može da primeni kao metodu obrazlaganja. To posebno važi za njegov pojam ousia, pomoću koga on u razvijajućim određenjima misli samostalnost bivstvjućeg. "Temelj ousia-e", kaže on u Met. H 3, 1043b13f, "može se i sam nazvati ousia" - utemeljujuća ousia je onda "više" (mallon) ousia nego ona utemeljena. Za dalje upute up. od autora, Aporien der Vollendung, n.m, 398 i sl.

¹⁹ Razlog za to da Dekart vezu mišljenja i bića samo u uvodnom *Discours de la methode* ("Je pense, donc je suis", od. 4) i sistematski sazdanim *Principia Philosophiae* predstavlja kao zaključak ("ego cogito, ergo sum", I 7), a u *Meditationes*, naprotiv, kao pretpostavku (čak ni jedan svemoćni obmanjivač, stoji tamo, neće nikada moći da učini da "ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogito", II 3), počiva u njihovom analitičkom postupku. Dekart pojam supstancije u *Meditationes* uvodi tek kasnije, a u oba druga spisa istovremeno sa pojmom "cogito".

supstancije i akcidencije je samo još jedna od kategorija, pomoću koje se, tako Kant, opažaj nekog predmeta “posmatra kao *određen*”.²⁰ Mišljenje se, prema Kantu, sastoji upravo u tome da se opažaj misli “kao” predmet. Ono je “radnja u kojoj dati opažaj treba dovesti u odnos prema nekom predmetu”,²¹ a time je opažaj ono “na šta cilja svako mišljenje kao sredstvo”.²²

Kant mišljenje određuje još samo “kao” ovo sredstvo, dakle još samo “tehnički”, a ne više supstancijalno. On svesno ostavlja otvoreno pitanje šta bi mišljenje po sebi moglo da bude; ono je tako nepoznato kao “X” koje mišljenje misli kao temelj opažaja i stvar po sebi, a da pri tom nikada ne može da ga sazna.²³ Nije samo “transcendentalni objekt” s jedne strane, prema Kantu, “nešto=X, o čemu mi ništa ne znamo, niti uopšte (prema sadašnjem uređenju našeg razuma) nešto možemo da znamo”,²⁴ već s druge strane i “transcendentalni subjekt”: o “sadržinski popuno praznoj predstavi: *Ja*” ne može se reći čak ni “da je ona pojam, već puka svest koja prati sve pojmove. Ovim *Ja*, ili *On*, ili *Ono* (stvar), koje misli, ne predstavlja se, dakle, ništa drugo do transcendentalni subjekt mišljenja = x, koji se spoznaje samo pomoću misli koje su njegovi predikati, i o kome mi, odvojeno od toga, nikada ne možemo da steknemo ni najmanji pojam; oko koga se, zato, vrtimo u stalnom krugu, time što uvek već moramo da se služimo njegovom predstavom da bismo nešto sudili o njemu.”²⁵

Kant, kao što kaže na istom mestu, mišljenje misli kao “formu”, kao formu saznanja, čija “sadržina” su opažaji. Ono čime je sama ova forma određena, dakle koje su kategorije razuma pomoću kojih se opažaji “posmatraju kao *određeni*”, to Kant preuzima iz “opšte logike”, koja “apstrahuje” “od svake sadržine razumskog saznanja i različitosti njegovih predmeta” i utoliko “nema posla ni sa čim drugim osim sa pukim formama mišljenja”. Kao “čista logika” ona sama “nema empirijske principe”, i “u njoj sve mora da bude potpuno a priori izvesno.”²⁶ Time čista logika postaje oslonac čitavog mišljenja o predmetima.

Kant je još mogao da polazi od toga da je logika “još od najstarijih vremena išla sigurnim putem” i da je ona “od Aristotela” suštinski “zaključena i dovršena”.²⁷ Aristotel je u prvoj filozofiji, u nauci o principima (kasnije nazvanoj “metafizika”) stav protivrečnosti imenovao kao najsigurniji od svih principa, prema kome sami sebi protivrečimo ako kažemo da jednom istom predmetu posmatranom iz istog ugla istovremeno pripada nešto suprotno.²⁸ On je od ovoga načinio princip zapadne logike, nauke o pravilima mišljenja, koje se od tada zove “logičko” mišljenje. Ali, upravo ova logika nema posla sa bivanjem drugačijim; principi pomoću kojih ono može da se misli su nadalje središnji predmet *metafizike*. Jer, ako hoćemo da mislimo bivanje drugačijim, onda, naravno, moramo da pretpostavimo da jednom te istom predmetu posmatranom sa istog stanovišta može da pripada nešto potpuno suprotno, samo ipak

²⁰ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 128.

²¹ n.m., A 247/B 304.

²² n.m., A 19/B 33.

²³ n.m., A 104 i sl.

²⁴ n.m., A 250.

²⁵ n.m., A 345 i sl/B 404.

²⁶ n.m., A 54/B 78.

²⁷ n.m., B VIII.

²⁸ Aristoteles, Met. IV 3, 1005 b 9 i sl.

ne istovremeno, već u različita vremena (leti drvo ima lišće, a zimi ga nema). Tako posmatrano, logika ima jednu posebnu pretpostavku, ona apstrahuje od vremena, i utoliko je jedna posebna nauka. I Kant se čvrsto drži toga kada "formu mišljenja" odvaja od vremena i vreme ne dodeljuje njoj, već "formi pod kojom se nešto opaža".²⁹ Forma mišljenja ostaje tako i kao oslonac svakog mišljenja o predmetima očišćena od vremena.

I razlikovanje forme i sadržine potiče od Aristotela (*morphe* - *hylae*). On ga uvodi kao drugi princip da bi mislio bivanje drugačijim; treće razlikovanje je razlikovanje mogućnosti i stvarnosti (*energeia* i *dynamis*). Razlikovanje forme i sadržine nužno je za mišljenje bivanja drugačijim, jer i supstancije, npr. živa bića, imaju svoje vreme, dakle nastaju i nestaju. Ali, ako individualne supstancije nastaju i nestaju, tako Aristotel, ono što u njima ipak i dalje deluje ono opšte vrste (*eidos*), što postaje vidljivo kao zajednička forma (*morphe*) pripadnika vrste. Kao što kod individualnih supstancija ostaje *hypokeimenon* kao njihovo opšte nasuprot njihovim promenljivim akcidencijama, tako kod vrste ostaje forma kao njeno opšte nasuprot promenljivim individuama; ako individualna supstancija i nije oslobođena vremena, pojam vrste ipak jeste.

Ali, upravo kod živih bića može i forma značajno da se promeni, ne filogenetski, ali zato ontogenetski (jabuka postaje jabukovo drvo). To što i forma može da poseduje vreme, postaje zamislivo, tako Aristotel, pomoću trećeg razlikovanja, pomoću razlikovanja mogućnosti i stvarnosti. Po njemu je jabuka prema *mogućnosti* već jabukovo drvo, koje će ona tek tokom vremena prema *stvarnosti* postati. Dakle, mogućnost je sada ono što je, navodno, oslobođeno od vremena; mišljena kao svrha (*telos*), ona je ono opšte što ostaje u promeni forme živog bića, i što takvu jednu "svrhu poseduje u sebi", ona je entelehija (*entelecheia*). U razlikovanju mogućnosti i stvarnosti i njihovom jedinstvu u entelehiji Aristotel je video ključ i za najteže probleme fizike i metafizike. On je i čoveka i njegovo mišljenje mislio kao entelehiju: prema ovome je mišljenje čovekov *telos*, a ovaj *telos* se ispunjava u filozofiji kao teoriji, kao mišljenju mišljenja.³⁰

Zato pojam entelehije kod Aristotela konačno preuzima i paradoksalnost u mišljenju bivanja drugačijim. Ona se pojavljuje kao paradoksalnost *u određenju* entelehije. Jer, njena stvarnost, tako Aristotel, može se odrediti samo pomoću njene mogućnosti, a njena mogućnost samo pomoću njene stvarnosti: jedna jabuka je jabuka samo ako može da postane jabukovo drvo - ali, da li neka jabuka može da postane jabukovo drvo zna se tek kada je neki niz jabuka postao jabukovo drvo. Dakle, potrebno je vreme da bi se mogao odrediti *telos* neke entelehije, određenje pojma koji bi trebalo da je oslobođen od vremena, i samo podleže vremenu - vreme kao puko bivanje drugačijim, i ovde se opet ispostavlja kao ono poslednje.

Ako se Dekart, da bi mislio mišljenje, drži aristotelovskog razlikovanja supstancije i akcidencije, Kant se drži aristotelovskog razlikovanja forme i sadržine. Ako Dekart pomoću razlikovanja supstancije i akcidencije osigurava egzistenciju mišljenja, onda Kant pomoću razlikovanja forme i sadržine osigurava oslobođenost mišljenja od vremena. Onda on više ne mora da kaže da mišljenje egzistira. Mišljenje

²⁹ Kant, KrV, A 51/B 75.

³⁰ Up. od autora, Substanz, n.m, par. 9.

kao forma je načelno upućeno na sadržine, na opažaje, koji su dati u percepciji i utoliko su stvarni, i samo još u određenju ovih samo mišljenje dokazuje svoju egzistenciju. Tako Kant mišljenje misli istovremeno *u* vremenu i *izvan* vremena. Opažaji su uvek drugi, dakle vremeniti. Kao njihovo određenje i mišljenje je vremenito. Međutim, kao puka forma njihovog određenja ono je istovremeno nezavisno od njih u pojedinostima, i po tome nije vremenito.

Ali, kao što se u Dekartovom mišljenju mišljenja uništava aristotelovsko razlikovanje supstancije i akcidencije, tako se i Kantovom mišljenju mišljenja uništava razlikovanje forme i sadržine. Jer, ako mišljenje treba da bude jedna određena forma, onda samo ono samo može sebe da odredi kao ovu formu; kritika čistog uma prema Kantu može da bude samo kritika pomoću samog uma. Ipak, pojam forme, kako ga Kant upotrebljava, isključuje cirkularnost u mišljenju mišljenja. Jer, mišljenje kao forma je mišljeno tako da ono pretpostavlja sadržinu druge vrste, u obliku čulno datih opažaja. Stoga, ako bi trebalo da se spozna forma samog mišljenja, ona bi morala da bude data kao opažaj. Dakle, jedno mišljenje mišljenja pomoću aristotelovskog pojma forme *nije* cirkularno moguće. S druge strane, ono što je bilo mišljeno kao sadržina mišljenja, čulno dati opažaj, može mišljenju biti dato samo tako da ga on *misli*, tj. kao već mišljeni ili 'formirani' predmet. Mišljenje, dakle, misli sadržine koje misli uvek već u formi koje im je ono samo dalo. Mišljenje predmeta pomoću aristotelovskog pojma forme je na taj način *samo* cirkularno moguće.³¹

Ukoliko se posmatra iz oba aspekta istovremeno, pokazuje se paradoksalnost u mišljenju mišljenja pomoću aristotelovskog pojma forme: tamo gde stvar ne može da se reši bez cirkularnosti (kod mišljenja samog mišljenja), ona ne može da se pojavi, a tamo gde se ona pojavljuje (u mišljenje predmeta), sa njom ne možemo da izađemo na kraj. Kant izričito priznaje paradoksalnost i svodi je na sam pojam ljudskog uma. On to opisuje kao njegovu "sudbinu" da bude "uznemiravan" pitanjima koja "su mu zadata samom prirodom uma, a na koja, međutim, ne može da odgovori".³²

I konsekvencu koju je Hegel iz toga izvukao ostaje još pod jakim uticajem aristotelovskih razlikovanja. Kao što je Kant u mišljenju mišljenja otišao dalje u odnosu na Dekarta time što je razlikovanje supstancije i akcidencije razmatrao još samo kao jednu od više kategorija mišljenja, Hegel je otišao dalje od Kanta time što je sada i razlikovanje forme i sadržine razmatrao samo kao jedan oblik u kome mišljenje može da misli svoj odnos prema stvarima i prema samom sebi.

Hegel odnos mišljenja prema predmetima uvek misli i kao odnos mišljenja prema samom sebi, i on pri tom pokušava da mišljenje misli tako da ono na strani mišljenja o predmetima ne misli cirkularno, a na strani mišljenja mišljenja misli cirkularno. On se pri tom vraća na puki odnos mišljenja i predmeta ili pojma i predmeta, na puko razlikovanje mišljenja od onoga što ono misli, i ovo razlikovanje shvata kao razlikovanje samog mišljenja, kao jedno razlikovanje *u* mišljenju. Stoga se može prihvatiti da je predmet nekog pojma i sam opet pojam, a pojam nekog predmeta i sam predmet, da je, dakle, mišljenje *ujedno* reflektivno i objektivno.

³¹ U vezi sa mogućnostima koje aristotelovsko razlikovanje forme i sadržine istovremeno otvara u *Kritici praktičkog uma* i u *Kritici moći suđenja* i sa teškoćama kojima, s druge strane, ono tamo vodi up. od autora, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, objavljuje se: Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1997, str. 15-135.

³² Kant, KrV, A VII.

Hegel, kao što znamo, ipak nije ostao na tome, već je sebi postavio zadatak da moguće odnose pojma i predmeta sa svoje strane dovede do jedinstva i da ih obuhvati u jednom sistemu. On mišljenje misli kao mišljenje sistema njegovih mogućnosti da misli predmete, a ovaj sistem kao jedinstvo koje samo sebe razvija u jednom nužnom napredovanju. On polazi od toga da se “filozofija svakako bavi *jedinstvom* uopšte, ali ne apstraktnim jedinstvom, pukim identitetom i praznim apsolutnim, već *konkretnim* jedinstvom (pojmom), i da se u svom čitavom toku bavi isključivo time, - da je svaki stupanj napredovanja jedno *osobeno određenje* ovog konkretnog *jedinstva*, i da je najdublje i poslednje od ovih određenja jedinstva određenje apsolutnog duha.”³³ “Konkretno jedinstvo” mišljenja, sistem mogućnosti mišljenja da samo sebe misli kao mišljenje o predmetima, po Hegelu je *cilj* mišljenja, i time što mišljenje misli s obzirom na ovaj cilj, on ga misli kao aristotelovsku entelehiju. On ga misli prema trećem aristotelovskom vodećem razlikovanju stvarnosti (*energeia*) i mogućnosti (*dynamis*): stvarnost mišljenja je celina njegovih mogućnosti.

Hegel je time što na kraju svoje *Enciklopedije filozofskih nauka u nacrtu* bez komentara citira pasus iz *Metafizike* u kome Aristotel teoriju, mišljenje mišljenja predstavlja kao *energeia* koja čini božanski život,³⁴ i sam Aristotela istakao kao krajnji autoritet u mišljenju mišljenja. On svoje mišljenje mišljenja, u uslovima moderne, polazeći od samoodnosnosti mišljenja, zaključuje sa svešću da je ispunio i dovršio ono što je Aristotel započeo. Ali time je preuzeo i paradoksalnost aristotelovske entelehije: da se stvarnost može odrediti samo preko njene mogućnosti, a mogućnost samo preko njene stvanosti. Ukoliko je mišljenje stvarno samo u celini svojih mogućnosti, onda ono već, čim se odredi prema *jednoj* od ovih mogućnosti *kao* nešto, nije više stvarno mišljenje. Verovatno je pre svega ova paradoksalnost doprinela da mi, kako je pisao Dieter Henrich, “još uvek ne možemo da kažemo šta se zaista događa u Hegelovom mišljenju.”³⁵

I kod Hegela se paradoksalnost u mišljenju mišljenja naposljetku pokazuje kao paradoksalnost vremena. Prema Hegelu mišljenje “briše” vreme u onom smislu da uvek sve biva drugačije, i to tako što sistematski obuhvata moguća razlikovanja bivanja drugačijim, a u sklopu toga i sam pojam vremena. Ono to čini u “kretanju pojma”, koje, doduše, kao kretanje ima svoje vreme, ali vreme koje ono proizvodi *kroz* samo ovo kretanje. Utoliko je hegelovski sistem mišljenja isto tako oslobođen od vremena (u onom smislu da uvek sve biva drugačije) kao i kartezijanska supstancija i kantovska forma mišljenja. Ali, naravno, Hegel istovremeno priznaje da je svaki filozof “sin svog vremena”, i zato ne treba pretpostavljati da “bi on mogao da preskoči svoje vreme” i da bi njegova filozofija “mogla da zakorači izvan sveta koji joj je savremen”.³⁶ On *kao okviri uslov* ističe da je svaka filozofija “*svoje vreme zahvaćeno u mislima*”, ali više ne objašnjava šta ovaj okviri uslov sistema znači za samo razvijanje sistema.³⁷

³³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), par. 573 prim.

³⁴ Aristoteles, *Met.* XII 7.

³⁵ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1967, 7.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede.

³⁷ Up. uz to Stefan Majetschak, *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Berlin 1992, III deo: *Zeit des Absoluten*.

3. NOVE SLOBODE MIŠLJENJA

Aristotelovska razlikovanja supstancije i akcidencije, forme i sadržine, mogućnosti i stvarnosti kod Dekarta, Kanta i Hegela, da ostanemo samo kod ovih primera, nisu dalje ispitivane s obzirom na njihovo mišljenje mišljenja. Oni su *merila prihvatljivosti* njihovog mišljenja: izvesnosti koje oni više ne dovode u pitanje, kod kojih se njihova sumnja okončava i počinju njihova obrazlaganja. Svako mišljenje, da bi uopšte moglo da započne, mora da pođe od ovakvih standarda prihvatljivosti (verovatnoće).³⁸ Njihova funkcija se sastoji upravo u tome da oni više nisu predmet razmatranja. Ako oni samo jednom, kao što naš niz pokazuje, postanu predmet razmatranja, ne funkciraju više kao standardi prihvatljivosti, a mišljenje, koje se njima služi tada postaje istorijsko.

Niče je samo mišljenje učinio vremenitim. On to opisuje ovako:

“Misao je u obliku u kome dolazi jedan dvosmislen znak, kome je potrebno tumačenje, tačnije proizvoljno sužavanje i ograničavanje, dok konačno ne postane jednoznačan. Ona u meni izranja - odakle? pomoću čega? to ja ne znam. Ona dolazi, nezavisno od moje volje, obično okružena i zamagljena vrevom osećanja, strasti, odvratnosti, takođe i vrevom drugih misli, često se jedva razlikuje od nekog ‘htenja’ ili ‘osećaja’. Mi je izvlačimo iz vreve, pročistimo je, postavimo je na noge, vidimo kako ona tu stoji, kako ide. Sve u jednom začuđujućem presto-tempu, a ipak potpuno bez osećanja žurbe: ko to sve čini, - ja to ne znam i zasigurno sam više gledalac nego pokretač ovog događanja. Onda se ovoj misli sudi, pita se: ‘šta ona znači? šta ona može da znači? da li ona ima pravo ili nema?’ - druge misli se pozivaju u pomoć, ova misao se upoređuje. Mišljenje se tako pokazuje skoro kao neka vrsta vežbe i kao akt pravednosti, u kome postoji sudija, protivna strana, štaviše i saslušanje svedoka, kome pomalo smem da prisustvujem - dakako samo malo: čini se da mi većina stvari izmiče.”

On iz toga izvlači sledeće zaključke:

“To što se svaka misao isprva pojavljuje dvosmisleno i zamagljeno, i po sebi samo kao povod za pokušaj interpretacije ili proizvoljnog utvrđivanja, to što se čini da u svakom mišljenju učestvuje veći broj lica -: to baš i nije preterano lako posmatrati, u osnovi smo mi suprotno školovani, naime, da u mišljenju ne mislimo na mišljenje. Poreklo misli ostaje skriveno; vrlo verovatno je ona samo simptom jednog mnogo obuhvatnijeg stanja; to što dolazi upravo ona, a ne neka druga, to što se ona pojavljuje kao više ili manje jasna, katkad sigurna i zapovedna, katkad slaba i željna oslonca, u celini uvek uzbuđujuća, upitna - naime, za svest svaka misao deluje kao stimulans -: U tome se uvek kroz znak izražava nešto od našeg ukupnog stanja.”³⁹

³⁸ Up. primenjeni pokušaj kod Pirmin Stekeler-Weithofer, *Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995: “Svaki formalni i time u visokoj meri idealni način posmatranja isključuje *istorijski razvoj* mogućnosti koje se mogu artikulirati i koje su raspoložive, a time i uvek faktičko, konkretno područje mogućnosti. Kulturna istorija razvija donekle po redu merila prosuđivanja mogućnosti. Hipoteze, odnosno mogućnosti se pri tom klasifikuju i sređuju prema tome *u kojoj meri se na njih mora računati*. Izvesnosti u nekom području relevantnih mogućnosti odlikuju jednu određenu klasu, naime onu koja je priznata kao ‘faktičko znanje’.” (34 i sl.)

³⁹ F. Nietzsche, Nachlass Juni - Juli 1885, KGW VII 38 (1) (KSA 11.595 i sl.)

To što Niče opisuje - mišljenje kao složen proces, koji može da se posmatra samo ograničeno, čije poreklo ostaje skriveno, koje se u svesti pojavljuje kao dvosmislen znak i tu mu je potrebno određivanje da bi mogao da važi kao jednoznačan, određivanje koje se sa svoje strane pokazuje kao složen proces -, postalo nam je u međuvremenu blisko preko istraživanja u fiziologiji mozga, medicinskoj psihologiji, istraživanja inteligencije, lingvistike, kibernetike i teorije sistema. Filozofski se time samo mišljenje postavlja kontingentno. Šta treba da važi kao mišljenje, na koji način mišljenje postoji, da li uopšte postoji nešto kao mišljenje, sve je to stvar određenja.

Niče mišljenje mišljenja prebacuje sa aristotelovskog razlikovanja supstancije i akcidencije, forme i sadržine i mogućnosti i stvarnosti na razlikovanje sheme i sveta. On odnos mišljenja prema onome što ono misli ne misli kao ono što leži u temelju predstava, kao ispunjavanje neke forme sadržinama ili kao celinu mogućnosti, već kao "skraćenicu" sveta prema shemama. Ono što nazivamo mišljenjem po Niču je "umetnost shematiziranja i skraćivanja".⁴⁰

"Skraćenica" znači: koliko god da je mišljenje u stanju da razlikuje, svet je "neizrecivo komplikovaniji". Mišljenje ga zato misli "pre svega pojednostavljujući"; ono redukuje njegovu "komplikovanost" na mali broj "čvrstih formi". Nama su potrebne ovakve čvrste forme da bismo mogli da živimo na svoj način, da bismo mogli da pravimo razlike i prema tim razlikama da odlučujemo i delamo: "Kada naš intelekt ne bi imao neke čvrste forme, ne bi moglo da se živi. Ali time nije dokazana istinitost svih logičkih činjenica." S obzirom na "neizrecivu komplikovanost" sveta⁴¹ pitanje isprva nije da li je neki sud istinit ili lažan, već "u kojoj meri on unapređuje život, u kojoj meri je značajan za održanje života, za održanje vrste, možda čak za odgajanje vrste;" - upravo bi "najlažniji sudovi" mogli da budu "oni najneophodniji". U tome njegov jezik, tako Niče, zvuči "možda najneobičnije".⁴²

Ukoliko se pođe od toga da mišljenje deluje kao "shema formi i kao aparat za filtriranje", "pomoću kojeg razblažujemo i pojednostavljujemo činjenično, krajnje mnogostruko događanje prilikom mišljenja",⁴³ ili kratko: kao "aparat za simplifikaciju",⁴⁴ onda je ovo događanje uvek dato samo u onoj "shemi formi". Mi uvek posedujemo samo skraćenicu, a ne ono što je skraćeno. Skraćenicu kojima baratamo, a da pri tom ne možemo da znamo od čega su one skraćenicu, Niče zove "znaci". To su znaci koji stoje za ono nepoznato, i stoga za same sebe; oni ne upućuju kao pojmovi na predmete, već opet na znake. Samo u ovim znacima naše mišljenje je, tako Niče, "shvatljivo, vidljivo, saopštivo".⁴⁵ Ali, upravo to mišljenju omogućuje da difrencira i hijerarhizuje svoju shemu, da izgradi sopstvenu kompleksnost. Znaci mogu da se nadovezuju na znake, a njihovi sklopovi mogu da budu skraćeni u nove znake. Skraćenicu znakova omogućuju, tako Niče, "oblikovanje formi koje reprezentuju mnoga kretanja, omogućuju pronalaženje znakova za čitave vrste

⁴⁰ Nietzsche, Sommer 1886 - Herbst 1887, KGW VIII 5 (16) (KSA 12.190).

⁴¹ Nietzsche, Nachlass April bis Juni 1885, KGW VII 34 (46) (KSA 11.434).

⁴² Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, br. 4. - Očigledno je kako se teorija sistema Niklase Lumana ovde tesno nadovezuje. Luman ipak izbegava da se izričito pozove na Ničea. Up. uz to od autora, Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik, u: ETHICA 6.1 (1998).

⁴³ Nietzsche, Nachlass Juni - Juli 1885, KGW VII 38 (2) (KSA 11.597).

⁴⁴ Nietzsche, Nachlass April - Juni 1885, KGW VII 34 (249) (KSA 11.505).

⁴⁵ n.m. Up. Nietzsche, Nachlass April - Juni 1885, KGW VII 34 (249) (KSA 11.505). Na ovaj pojam znaka nadovezuju se najaktuelnije filozofije znaka, kao što su one Žaka Deride i Jozefa Simona.

znakova.”⁴⁶ I tako i logika može da se misli na novi način: kao jedna specifična forma skraćenice, kao “jedno konsekventno pismo znakova na temelju sprovedene pretpostavke (da postoje identični slučajevi).”⁴⁷

Razlikovanje sheme i sveta nije, takođe, ništa drugo do jedno merilo prihvatljivosti. Ono se ipak od ranijih razlikuje po tome što omogućava da se razlikovanja uopšte misle kao kontingentna i stoga kao merila prihvatljivosti. Logičku nužnost onda treba misliti kao nužnost *u* shemi, uz kontingenciju *same* sheme. Mi mislimo, tako Niče, pod “jezičkom prisilom” naše sheme i “*prestajemo da mislimo ukoliko to nećemo da činimo pod jezičkom prisilom.*” Utoliko mi *u* shemi mislimo nužno. Međutim, ukoliko znamo da se radi o shemi, a da pri tom ne možemo da kažemo zašto je tako, a ne drugačije, “dospevamo samo do sumnje da ovde opažamo granicu kao granicu.”⁴⁸

U pojmu kontingentne nužnosti ponavlja se i kod Ničea u mišljenju mišljenja paradoksalnost. Ona ponovo nastaje s obzirom na vreme. Jer, iako je shema mišljena kao kontingenta, a time kao vremenita, ona time što “neizrecivu komplikovanost” sveta pojednostavljuje u “čvrste forme” redukuje vreme - vreme u rečenom smislu da sve uvek može da biva drugačije. To i jeste smisao sheme, da redukuje vreme; ali razlika je sada u tome što ona vreme redukuje samo na vreme. Niče to formuliše tako da su “praktičnoj delatnosti” potrebni “sve sami potpuno čvrsti horizonti”⁴⁹ da bi razlikovanja mogla da se zadrže i da bi prema njima moglo da se odlučuje. Ova razlikovanja se, ipak, zadržavaju samo za neko vreme, za vreme delanja pod određenim okolnostima; pod drugim okolnostima, u neko drugo vreme, mogu razlikovanja da budu druga. Sa stanovišta delanja kriterijum izbora razlikovanja onda, međutim, nije istinito ili lažno, već dobro ili loše, a ukoliko ono loše treba da bude tabu, da bude kao alternativa delanja sasvim isključeno, onda je to dobro ili zlo. Horizonti mišljenja bili bi tako horizonti morala polazeći od koga se misli i dela, horizonti, tako Niče, jedne “moralne ontologije”.⁵⁰

Tome u prilog govori da mi iskustva stičemo sa našim razlikovanjima, našim horizontima odlučivanja, našim shemama, sa našim merilima prihvatljivosti. Mi iskustva stičemo sa njima upravo onda kada su moralno tabuirani. Oni onda mogu da kod drugih oblika morala naiđu na utoliko jači otpor, da pomoću drugih oblika morala postanu izazovni i da ih na taj način postanemo svesni. Emancipatorski i ekološki pokret su nam uporno skretali pažnju na moralne implikacije čitavog našeg mišljenja; kroz iskustva sa drugim kulturama i sa drugim epohama naše sopstvene kulture počeli smo takođe da se uznemiravamo u pogledu samoizvesnosti našeg mišljenja. Time smo se već oprostili od tobože čistog mišljenja i naučili da mislimo da, kada mislimo mišljenje, uvek mislimo i neki moral. Tobože čisto mišljenje je izgubilo svoju bezazlenost. Međutim, tako će mišljenje mišljenja morati da uključi jednu etičku

⁴⁶ Nietzsche, Nachlass Herbst 1885 - Frühjahr 1886, KGW VIII 1 (28) (KSA 12.17).

⁴⁷ Nachlass August - September 1885, KGW VII 40 (27) (KSA 11.643); up. *Jenseits von Gut und böse*, 20.

⁴⁸ Nietzsche, Nachlass Sommer 1886 - Herbst 1887, KGW 5 (22) (KSA 12.193 i sl.) - *Witgenstajn je ovde*, svojim pojmom jezičkih igara koje su forme života i čija pravila slepo sledimo, vrlo blizak Ničeu.

⁴⁹ Nietzsche, Nachlass Herbst 1887, KGW VIII 9 (178) (KSA 12.443). Up. izradu fragmenta u *Sumraku bogova*, *Razmatranja jednog nesavremenoga*, 49. Tamo Niče govori o “zatvorenim horizontima”.

⁵⁰ Nietzsche, Nachlass Ende 1886 - Frühjahr 1887, KGW VIII 7 (4) (KSA 12.265).

dimenziju.⁵¹ Tada bi u dužnosti filozofije spadalo da podseća i na odlučivost mišljenja mišljenja i da je drži otvorenom i da skrene pažnju na odgovornost koja se preuzima sa svakom odlukom.

Sa nemačkog rukopisa prevela
Eva Kameroner

⁵¹ Up. Josef Simon, *Zeichenmachende Phantasie. Zum systematischen Zusammenhang von Zeichen und Denken bei Hegel*, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 254-270, posebno 258 i sl.